ПОЛНОЕ СОБРАНІЕ

В 381
854

СОЧИНЕНІЙ

801-17
1160

Артура Шопенгауэра.

Въ переводѣ и подъ редакціей

Ю. И. Айхенвальда.

Томъ IV.

Изданіе Д. П. Ефимова

МОСКВА,
Типографія Вильде, Малая Кисловка, собственный домъ.
1910.

ГОСУДАРСТВЕННАЯ
ПУБЛИЧНАЯ
СССР
7199-88
(нет обл.)

2010480308

7139-88

Предисловіе къ первому изданію.

Возникнувъ независимо другъ отъ друга, по внѣшнему поводу, предлагаемые два трактата слагаются однако въ единую систему основныхъ истинъ этики,—систему, которая, можно надѣяться, будетъ признана за шагъ впередъ въ этой наукѣ, вотъ уже полстолѣтія не двигавшейся съ мѣста. Но ни въ одномъ изъ нихъ я не могъ ссылаться на другой, точно такъ же какъ и на мои прежнія сочиненія,—потому что оба написаны для разныхъ академій, а при этомъ, какъ извѣстно, должно соблюдаться строгое инкогнито. Вотъ почему нѣкоторые вопросы оказались неизбѣжно затронутыми въ томъ и другомъ: ничего нельзя было предполагать за данное, и всюду приходилось начинать ab ovo. Это въ особенности касается детальнаго развитія двухъ ученій, которыя, въ своихъ основныхъ чертахъ, содержатся въ четвертой книгѣ „Міра какъ воли и представленія"; но тамъ они выводятся изъ своей метафизики, стало-быть синтетически и a priori,—здѣсь же, гдѣ, по обстоятельствамъ дѣла, надлежало отказаться отъ всякихъ предпосылокъ, они получаютъ себѣ аналитическое и апостеріорное обоснованіе: такимъ образомъ, что̀ тамъ было первымъ, здѣсь оказывается послѣднимъ. Но именно благодаря тому, что здѣсь исходнымъ пунктомъ служитъ общепринятая точка зрѣнія, а также благодаря подробному изложенію, ученія эти много выиграли въ удобопонятности и убѣдительности, и важность ихъ разъяснена гораздо полнѣе. По этой причинѣ эти два трактата надо разсматривать какъ добавленіе къ четвертой книгѣ моего главнаго труда, подобно тому какъ мое сочиненіе „О волѣ въ природѣ" является очень существеннымъ и важнымъ дополненіемъ его второй книги. Впрочемъ, какъ ни разнородна ихъ тема (съ темою только что названнаго сочиненія тѣмъ не менѣе между послѣднимъ и ими существуетъ дѣйствительная связь,—сочиненіе это можно даже до нѣкоторой степени назвать ключомъ къ настоящей книгѣ, и только уразумѣніе этой связи обезпечи[т] вполнѣ законченное пониманіе ихъ обоихъ. Если когда-нибудь со в[ре]немъ меня будутъ читать, то убѣдятся, что моя философія по[ст]роена противъ Ѳивамъ: входъ открытъ со всѣхъ сторонъ, и отовсюду пря[мой] путь ведетъ къ центру.

Замѣчу еще, что первый изъ этихъ двухъ трактатовъ уже былъ напечатанъ въ девятомъ томѣ выходящихъ въ Дронтгеймѣ Записокъ Королевской Норвежской Академіи Наукъ. Академія эта, въ виду отдаленности Дронтгейма отъ Германіи, съ величайшей готовностью и любезностью исполнила мою просьбу и разрѣшила мнѣ издать эту конкурсную работу для Германіи,—за что́ я публично приношу здѣсь ей свою искреннюю благодарность.

Второй трактатъ Королевской Датской Академіей Наукъ *не* былъ удостоенъ преміи, хотя на конкурсъ не было представлено никакого другого труда. Такъ какъ Академія опубликовала свой отзывъ о моей работѣ, то я въ правѣ подвергнуть его разбору и представить свои возраженія. Отзывъ помѣщенъ мною вслѣдъ за соотвѣтствующимъ трактатомъ, и читатель узнаетъ изъ него, что Королевская Академія не нашла въ моей работѣ рѣшительно никакихъ достоинствъ, а только—одни недостатки, и что недостатки эти формулированы въ трехъ различныхъ пунктахъ, которые я теперь послѣдовательно и разсмотрю.

Первый и главный аргументъ, по отношенію къ которому остальные два имѣютъ лишь второстепенное значеніе, заключается въ томъ, будто я не понялъ темы, ошибочно вообразивъ, что требуется установить принципъ этики,—тогда какъ на самомъ дѣлѣ вопросъ главнымъ образомъ касался *связи между метафизикой и этикой*. Я совершенно-де не занялся выясненіемъ этой связи (omisso enim eo, quod potissimum postulabatur) говорится въ началѣ отзыва; однако черезъ три строчки это забывается и говорится противоположное именно: я будто бы выяснилъ эту связь (principii ethicae et metaphysicae suae nexum exponit), но сдѣлалъ это въ приложеніи, притомъ давъ вопросу болѣе широкую постановку, чѣмъ требовалось.

Не буду совсѣмъ касаться этого противорѣчія отзыва съ самимъ собою: на мой взглядъ, оно порождено тѣмъ затруднительнымъ положеніемъ, въ какое попала Академія. Я только попрошу безпристрастнаго и научно подготовленнаго читателя прочесть повнимательнѣе выставленную Датской Академіей *тему* съ предпосланнымъ ей *введеніемъ* — онѣ напечатаны передъ самымъ трактатомъ вмѣстѣ съ сдѣланнымъ мною ихъ переводомъ: и тогда пусть онъ рѣшитъ, *о чемъ собственно идетъ рѣчь въ этой темѣ*, о послѣднемъ ли основаніи, принципѣ, фундаментѣ, истинномъ и подлинномъ источникѣ этики, или же о связи между этикой и метафизикой.—Чтобы помочь читателю, я подвергну здѣсь введеніе и тему аналитическому разбору и постараюсь представить ихъ смыслъ въ самомъ ясномъ видѣ. Въ *введеніи* къ темѣ говорится: „существуетъ необходимая идея моральности, или первичное понятіе о моральномъ законѣ, выступающее въ двоякомъ видѣ, именно съ одной стороны въ морали какъ наукѣ, а съ другой *въ дѣйствительной жизни*;

въ этой послѣдней оно сказывается опять-таки двояко, именно частью въ сужденіи о нашемъ собственномъ поведеніи, частью въ сужденіи о поступкахъ другихъ. Къ этому первоначальному понятію моральности стали примыкать впослѣдствіи еще другія, на него опирающіяся. На этомъ то введеніи Академія и основываетъ свой вопросъ: гдѣ же надо искать *источникъ и основу морали*? Не въ первоначальной ли какой-нибудь идеѣ моральности, которая быть-можетъ фактически и непосредственно дана въ сознаніи, или совѣсти?—тогда надлежало бы анализировать эту идею, а также вытекающія изъ нея понятія. Или же мораль имѣетъ какой-либо иной познавательный принципъ?"—По-латыни тема, если отбросить несущественное и дать словамъ вполнѣ удобопонятное расположеніе, будетъ гласить: Ubinam sunt quaerenda *fons et fundamentum philosophiae moralis*? Suntne quaerenda in explicatione ideae moralitatis, quae conscientia immediate contineatur? an in alio cognoscendi principio? Этотъ послѣдній вопросъ самымъ яснымъ образомъ показываетъ, что вообще тутъ рѣчь идетъ о *познавательномъ принципѣ морали*. Для пущей вразумительности прибавлю еще парафрастическое толкованіе данной темы. Введеніе исходитъ изъ двухъ вполнѣ *эмпирическихъ* положеній: „существуетъ фактически", говоритъ оно, „*наука о морали*; фактъ точно такъ же, что въ *дѣйствительной жизни* сказывается наличность моральныхъ понятій, именно частью когда мы сами, въ своей совѣсти, дѣлаемъ моральную оцѣнку нашимъ собственнымъ поступкамъ, частью когда мы обсуждаемъ въ моральномъ отношеніи поступки другихъ. Равнымъ образомъ имѣются разнаго рода моральныя понятія, напримѣръ, долгъ, вмѣняемость и т. п., съ которымъ всѣ считаются. Во всемъ этомъ явно проглядываетъ какая-то исконная идея моральности, основная мысль о какомъ-то моральномъ законѣ, необходимость котораго однако особаго свойства, а не чисто-*логическая*, т. е. ея нельзя доказать, на основаніи одного закона противорѣчія, изъ подвергаемыхъ обсужденію поступковъ или изъ лежащихъ въ ихъ основѣ правилъ. Изъ этого моральнаго первопонятія вышли потомъ остальныя главныя моральныя понятія, которыя отъ него зависятъ, а потому съ нимъ нераздѣльны.—На что же все это опирается?—вѣдь рѣшеніе этого вопроса имѣетъ большое значеніе.—Поэтому Академія и предлагаетъ слѣдующую задачу: надо *искать* (quaerenda sunt) *источникъ, т. е. первоначало морали*, ея *основу*. Гдѣ же искать его? т. е. гдѣ можно его найти? Быть можетъ, въ какой-нибудь врожденной намъ *идеѣ моральности*, содержащейся въ нашемъ сознаніи, или совѣсти? Въ такомъ случаѣ оставалось бы только проанализировать (explicandis) эту идею, вмѣстѣ съ зависящими отъ нея понятіями. Или же его надо искать гдѣ-нибудь въ другомъ мѣстѣ? т. е. не имѣетъ ли мораль своимъ источникомъ какой-либо совершенно иной познавательный принципъ нашихъ обязанностей, нежели

только что приведенный въ видѣ предположенія и примѣра?“—Таково содержаніе введенія и темы, выраженное пространнѣе и яснѣе, но вполнѣ правильно и точно.

У кого же останется теперь хотя бы — малѣйшее сомнѣніе въ томъ, что Королевская Академія спрашиваетъ объ *источникѣ*, первомъ началѣ, основѣ, послѣднемъ познавательномъ принципѣ *морали*? — Но вѣдь у *морали* безусловно не можетъ быть иного источника и основы, чѣмъ у самой *моральности*: ибо что теоретически и въ идеѣ есть *мораль*, то практически и реально будетъ *моральностью*. Но источникомъ *моральности* необходимо должно быть послѣднее основаніе ко всякому морально добропорядочному поведенію: это именно основаніе должно, такимъ образомъ, выставить съ своей стороны также и *мораль*, чтобы опираться и ссылаться на него во всемъ, что она предписываетъ человѣку,—если только она не желаетъ диктовать свои предписанія совершенно произвольно или строить ихъ на ложной основѣ. Она должна, слѣдовательно, указать это послѣднее основаніе всякой моральности: ибо оно служитъ краеугольнымъ камнемъ ея научныхъ построеній, какъ въ немъ же черпаетъ свое начало практическая моральность. Это и есть, безспорно, то fundamentum philosophiae moralis, о которомъ спрашиваетъ тема: ясно, стало-быть, какъ день, что тема дѣйствительно предлагаетъ искать и выставить *принципъ этики*, „ut principium aliquod Ethicae conderetur“, не въ смыслѣ просто высшаго предписанія, основного правила, а какъ *реальную основу всякой моральности и потому познавательную основу морали*. — А межъ тѣмъ рецензія *отрицаетъ* это, говоря, что мой трактатъ не можетъ быть премированъ въ виду такого моего пониманія задачи. Но такъ пойметъ и долженъ понять ее всякій, кто прочтетъ тему: это прямо напечатано тамъ въ ясныхъ, недвусмысленныхъ выраженіяхъ и не можетъ быть толкуемо иначе, пока слова латинскаго языка сохраняютъ свой смыслъ.

Я пустился здѣсь въ подробности: но это дѣло важное и достойное вниманія. Ибо изъ сказаннаго съ несомнѣнностью явствуетъ, что, *по словамъ Академіи, она не задавала вопроса, который, очевидно и безспорно, ею былъ заданъ*. Она утверждаетъ напротивъ, что спрашивала нѣчто иное. Именно, главнымъ предметомъ конкурсной темы (только ее можно разумѣть подъ словами ipsum thema) была будто бы *связь между метафизикой и моралью*. Пусть теперь читатель соблаговолитъ взглянуть, содержится ли объ этомъ хоть *одно слово* въ самой темѣ или во введеніи: ни звука, ни намека даже. Вѣдь кто спрашиваетъ о связи двухъ наукъ, тотъ долженъ по крайней мѣрѣ ихъ объ назвать,—но о метафизикѣ не упоминается ни въ темѣ, ни въ введеніи. Впрочемъ, вся эта главная фраза въ отзывѣ станетъ яснѣе, если вмѣсто

извращенной конструкціи дать ей естественную, такъ что, при сохраненіи совершенно тѣхъ же самыхъ выраженій, она будетъ гласить: Ipsum thema ejusmodi disputationem flagitabat, in qua vel praecipuo loco metaphysicae et ethicae nexus consideraretur: sed scriptor, omisso eo, quod potissimum postulabatur, hoc expeti putavit, ut principium aliquod ethicae conderetur: itaque eam partem commentationis suae, in qua principii ethicae a se propositi et metaphysicae suae nexum exponit, appendicis loco habuit, in qua plus, quam postulatum esset, praestaret. Да вопросъ о связи между метафизикой и моралью совершенно не вяжется и съ той точкой зрѣнія, изъ которой исходитъ *введеніе* къ темѣ: вѣдь послѣднее начинается съ *эмпирическихъ* замѣчаній, ссылается на моральныя сужденія, имѣющія примѣненіе *въ обыденной жизни* и т. п., затѣмъ спрашиваетъ, на чемъ же все это въ концѣ концовъ основано?—и наконецъ предлагаетъ, какъ примѣръ возможнаго рѣшенія, врожденную, данную въ сознаніи идею моральности, т. е. въ своемъ примѣрѣ, въ видѣ опыта и гадательно, принимаетъ за рѣшеніе чисто-*психологическій фактъ*, а не какое-либо метафизическое умозрѣніе. Но изъ этого ясно можно заключить, что тутъ высказано требованіе, чтобы мораль была обоснована на какомъ-либо *фактѣ*, въ сознаніи ли, или во внѣшнемъ мірѣ, а не желаніе видѣть ее выведенной изъ фантазій какой-либо метафизики: поэтому Академія съ полнымъ правомъ могла бы отвергнуть сочиненіе, разрѣшающее вопросъ этимъ послѣднимъ способомъ. Надъ этимъ стоитъ подумать. А тутъ еще присоединяется и то обстоятельство, что якобы выставленный, хотя нигдѣ не выраженный вопросъ о *связи между метафизикой и моралью* совершенно не допускаетъ отвѣта и, слѣдовательно, если признать за Академіей хоть какое-нибудь пониманіе дѣла, былъ бы *невозможенъ*: на него *не можетъ быть отвѣта* потому именно, что *просто метафизики* нѣтъ, а существуютъ лишь различныя (притомъ въ высшей степени различныя) *метафизики*, т. е. всякаго рода попытки къ метафизикѣ,—ихъ очень много, именно столько, сколько когда-либо было философовъ, такъ что каждая изъ нихъ поетъ совершенно иную пѣсню, и потому всѣ онѣ въ корнѣ расходятся и разногласятъ одна съ другой. Поэтому позволительно, конечно, спрашивать о связи между этикой и аристотелевской, эпикуровской, спинозовской, лейбницевской, локковской или иной какой опредѣленно указанной метафизикой; но никогда и ни въ коемъ случаѣ нельзя спрашивать о связи между этикой и *метафизикой просто*,—ибо вопросъ этотъ былъ бы лишенъ всякаго опредѣленнаго смысла, предполагая соотношеніе между вещью данной и вещью совершенно неопредѣленной, быть можетъ—даже невозможной. Ибо пока не существуетъ признанная объективной и неоспоримая метафизика, т. е. *просто метафизика*, мы не знаемъ даже, возможна ли и вообще то подобная

метафизика, а также—какова она будетъ и можетъ быть. Если впрочемъ возразятъ, что у насъ все-таки есть совершенно общее, стало-быть, конечно, неопредѣленное понятіе о *метафизикѣ вообще*, съ точки зрѣнія котораго и можно было бы спросить о связи вообще между этой метафизикой in abstracto и этикой, то съ этимъ придется согласиться; однако отвѣтъ на взятый въ этомъ смыслѣ вопросъ былъ бы настолько легокъ и простъ, что смѣшно было бы назначать за него премію. Именно, онъ не могъ бы заключаться ни въ чемъ иномъ, какъ только въ утвержденіи, что истинная и законченная метафизика должна доставить прочную опору, послѣднія основанія, также и этикѣ. Къ тому же, эта мысль развита мною въ самомъ первомъ параграфѣ моего трактата, гдѣ я между трудностями предстоящей мнѣ задачи въ особенности отмѣчаю то, что она, по самому своему характеру, исключаетъ обоснованіе этики съ помощью какой-либо данной метафизики, которая служила бы отправнымъ пунктомъ и на которую можно было бы опереться.

Итакъ, въ предыдущемъ мною неопровержимо доказано, что Королевская Датская Академія дѣйствительно поставила вопросъ, отъ котораго она отрекается; вопросъ же, который, по ея словамъ, она задала, *не* былъ, да и не могъ быть ею заданъ. Такое поведеніе Королевской Датской Академіи, по выставленному мною моральному принципу, будетъ, конечно, неправильнымъ, но такъ какъ она моего моральнаго принципа не признаётъ, то для нея само собою найдется какой-нибудь другой, согласно которому она будетъ права.

А на то, о чемъ *дѣйствительно* спрашивала Датская Академія, мною данъ точный отвѣтъ. Прежде всего, въ *отрицательномъ* отдѣлѣ трактата, я изложилъ, что за принципомъ этики надо обращаться не туда, гдѣ въ послѣднія 60 лѣтъ съ увѣренностью принимаютъ его мѣстопребываніе. Затѣмъ, въ *положительномъ* отдѣлѣ, я раскрылъ подлинный источникъ морально достохвальныхъ поступковъ и дѣйствительно *доказалъ*, что они исходятъ изъ этого источника и ни откуда болѣе исходить не могутъ. Въ заключеніе я выяснилъ связь, въ какой эта реальная основа этики стоитъ—не съ *моей* метафизикой, какъ ложно утверждаетъ рецензія, да и вообще не съ какой-либо опредѣленной метафизикой,—а съ общей основною мыслью, присущей очень многимъ метафизическимъ системамъ, быть можетъ—большинству, несомнѣнно во всякомъ случаѣ—древнѣйшимъ, по моему мнѣнію наиболѣе истиннымъ изъ нихъ. Этотъ метафизическій очеркъ данъ мною не въ качествѣ приложенія, какъ говорится въ рецензіи, а въ качествѣ послѣдней главы трактата: это—заключительный камень всего построенія, завершающая его высшая точка зрѣнія. Если я при этомъ упомянулъ, что даю здѣсь больше, чѣмъ собственно требуется темою, то это именно потому, что послѣдняя ни однимъ словомъ не указываетъ на метафизи-

ческое истолкованіе вопроса, а тѣмъ менѣе будто бы его только собственно и имѣетъ въ виду, какъ утверждаетъ это рецензія. Впрочемъ, будетъ ли этотъ метафизическій разборъ прибавленіемъ, т. е. чѣмъ-то, представляющимъ собою излишекъ сравнительно съ тѣмъ, что́ требовалось, или нѣтъ,—это вещь второстепенная, даже прямо безразличная: достаточно, что онъ имѣется. Если же рецензія *это* желаетъ поставить мнѣ въ вину, то въ этомъ обнаруживается то затруднительное положеніе, въ которомъ очутились ея авторы: они хватаются за все, чтобы только найти какое-нибудь возраженіе противъ моей работы. И по самой природѣ дѣла, впрочемъ, названный метафизическій очеркъ долженъ былъ составить заключеніе трактата. Ибо будь онъ предпосланъ въ началѣ, принципъ этики пришлось бы выводить изъ него *синтетически*,—а это возможно было бы въ томъ лишь случаѣ, если бы Академія указала, какую изъ многочисленныхъ, столь рѣзко различающихся между собою метафизикъ угодно ей выбрать для выведенія этическаго принципа: но истинность послѣдняго была бы тогда въ полной зависимости отъ принятой при этомъ метафизики, т.-е. оставалась бы проблематичной. Такимъ образомъ, характеръ вопроса дѣлалъ необходимымъ *аналитическое* обоснованіе моральнаго первопринципа, иными словами обоснованіе, которое черпается изъ дѣйствительнаго строя вещей, безъ предположенія какой-либо метафизики. Именно потому, что въ новѣйшее время путь этотъ всѣми былъ признанъ за единственно надежный, *Кантъ* и попытался обосновать моральный принципъ аналитически, независимо отъ всякихъ метафизическихъ предпосылокъ, какъ это сдѣлали еще раньше англійскіе моралисты. Вновь отказываться отъ этого метода было бы явнымъ шагомъ назадъ. Если бы Академія все-таки этого требовала, она должна была бы по крайней мѣрѣ самымъ опредѣленнымъ образомъ это высказать: но въ ея темѣ нѣтъ даже и намека на подобное требованіе.

Если ужъ Датская Академія великодушно умолчала объ основномъ недостаткѣ моего труда, то и у меня нѣтъ причины открывать его. Боюсь только, что это намъ нисколько не поможетъ,—ибо предвижу, что чутье проницательнаго читателя все-таки наведетъ его на слѣдъ и укажетъ, гдѣ дѣло нечисто. Можетъ, пожалуй, ввести его въ заблужденіе то обстоятельство, что мой норвежскій трактатъ по крайней мѣрѣ въ такой-же степени страдаетъ этимъ самымъ основнымъ недостаткомъ. Правда, это не помѣшало Королевской Норвежской Академіи увѣнчать мою работу. Зато и принадлежать къ этой Академіи есть честь, значеніе которой я съ каждымъ днемъ начинаю яснѣе видѣть и полнѣе цѣнить. Ибо, какъ истинная Академія, она не знаетъ никакихъ иныхъ интересовъ, кромѣ интересовъ истины, свѣта, содѣйствія человѣческому пониманію и познанію. Академія не религіозный трибуналъ. Но прежде чѣмъ предлагать въ качествѣ конкурсныхъ темъ столь высокіе, серь-

езные и опасные вопросы, какъ оба тѣ, которымъ посвящены эти два трактата, каждая Академія должна, конечно, отдать себѣ самой отчетъ и твердо установить, дѣйствительно ли она готова публично стать на сторону истины, что бы послѣдняя ни гласила (ибо какова будетъ истина, этого она заранѣе знать не можетъ). Вѣдь потомъ, когда на серьезный вопросъ послѣдуетъ серьезный отвѣтъ, поздно уже брать его назадъ. И разъ уже приглашенъ каменный гость, то при его приходѣ даже донъ-Жуанъ — слишкомъ джентльмэнъ, чтобы отрекаться отъ своего приглашенія. Опасенія за послѣдствія и есть, безъ сомнѣнія, та причина, почему европейскія академіи обычно весьма остерегаются выставлять подобныя темы. Въ самомъ дѣлѣ, два разработанные здѣсь конкурсные вопроса—первые въ этомъ родѣ, съ которыми, насколько я помню, пришлось мнѣ встрѣтиться въ жизни: поэтому-то, pour la rareté du fait я и взялся дать на нихъ отвѣтъ. Ибо хотя мнѣ давно уже стало ясно, что я слишкомъ серьезно отношусь къ философіи, чтобы могъ сдѣлаться ея профессоромъ, но я все-таки не думалъ, что тотъ же самый порокъ можетъ повредить мнѣ и въ глазахъ какой-либо академіи.

Второй недостатокъ моего трактата выраженъ Королевской Датской Академіей въ словахъ: Scriptor neque ipsa disserendi forma nobis satisfecit („авторъ не удовлетворилъ насъ и самой формой диссертаціи“). Противъ этого возражать нечего: это—субъективное сужденіе Королевской Датской Академіи [1]), для иллюстраціи котораго я публикую мой трудъ, присоединивъ къ нему рецензію, чтобы она не утратилась, а сохранилась въ цѣлости.

ἔστ᾽ ἂν ὕδωρ τε ῥέῃ, καὶ δένδρεα μακρὰ τεθήλῃ,
ἠέλιός τ᾽ ἀνιὼν φαίνῃ, λαμπρή τε σελήνη,
καὶ ποταμοὶ πλήθωσιν, ἀνακλύζῃ δὲ θάλασσα,—
ἀγγελέω παρίοῦσι, Μίδας ὅτι τῇδε τέθαπται [2]).

(„Пока течетъ вода и цвѣтутъ высокія деревья, свѣтитъ восходящее солнце и ясная луна, пока рѣки несутъ полныя воды и плещется море,—буду вѣщать проходящимъ, что здѣсь погребенъ Мидасъ“).

Замѣчу при этомъ, что я даю здѣсь трактатъ въ томъ самомъ видѣ, какъ онъ былъ отправленъ въ Академію, т. е. въ немъ не сдѣлано никакихъ

---

[1]) Sie sagen: das muthet mich nicht an!
Und meynen, sie hätten's abgethan.

Göthe.

Добавлено во второмъ изданіи.

(„Они говорятъ: это мнѣ не по вкусу!—и мнятъ, что этимъ дѣло покончено“).

[2]) Послѣдній стихъ былъ въ первомъ изданіи опущенъ, въ предположеніи, что читатель самъ его пополнитъ.

поправокъ, никакихъ измѣненій: немногія же коротенькія и неосуществленныя добавленія, внесенныя мною уже послѣ его отсылки, отмѣчены крестикомъ въ началѣ и концѣ каждаго изъ нихъ, чтобы предупредить всякіе отводы и оговорки [1]).

Рецензія добавляетъ къ вышеприведенному: neque reapse hoc fundamentum sufficere evicit („да и на самомъ дѣлѣ онъ не доказалъ достаточность этой основы"). Въ отвѣтъ я сошлюсь на то, что мое обоснованіе морали дѣйствительно и серьезно мною *доказано*, съ строгостью, близкой къ математической. Относительно *морали* я не имѣлъ себѣ въ этомъ предшественниковъ, и это стало для меня возможно лишь благодаря тому, что, глубже, чѣмъ кто-либо до меня, проникнувъ въ природу человѣческой воли, я вскрылъ и обнажилъ три ея конечныхъ пружины, которыми опредѣляются всѣ ея дѣйствія.

Мало того, въ рецензіи слѣдуетъ далѣе еще: quin ipse contra esse confiteri coactus est („даже самъ онъ вынужденъ высказаться противъ"). Если это должно означать, будто я самъ объявилъ свое обоснованіе морали недостаточнымъ, то читатель убѣдится, что объ этомъ нѣтъ и рѣчи, и ничего подобнаго мнѣ не приходило въ голову. Быть можетъ, однако, этой фразой имѣлось въ виду сдѣлать намекъ на высказанное мною въ одномъ мѣстѣ замѣчаніе, что порочность противоестественныхъ удовлетвореній сладострастья нельзя выводить изъ того же принципа, что и добродѣтели справедливости и человѣколюбія: но это значило бы изъ мухи дѣлать слона и было бы только еще новымъ подтвержденіемъ того, что для забракованія моей работы готовы были ухватиться за что угодно. Въ заключенье и на прощанье Королевская Датская Академія дѣлаетъ мнѣ затѣмъ еще рѣзкій выговоръ, на что я не могу признать за ней права, даже если бы поводъ къ нему былъ основательнымъ. Я постараюсь, поэтому, чтобы выговоръ этотъ не пропалъ для нея даромъ. Онъ гласитъ: plures recentioris aetatis *summos philosophos* tam indecenter commemorari, ut justam et gravem offensionem habeat („о нѣкоторыхъ *величайшихъ философахъ* новѣйшаго времени отзывается такъ неприлично, что возбуждаетъ справедливое и сильное негодованіе"). Эти summi philosophi, оказывается,—*Фихте* и *Гегель!* Ибо только о нихъ я высказался въ сильныхъ и рѣзкихъ выраженіяхъ, слѣдовательно—только къ нимъ возможно было бы еще отнести употребленную Датской Академіей фразу: и конечно, заключающійся въ ней упрекъ, самъ по себѣ, былъ бы даже справедливъ, если бы люди эти дѣйствительно были summi philosophi. А въ этомъ единственно и заключается здѣсь все дѣло.

---

[1]) Это имѣетъ силу лишь для перваго изданія: въ настоящемъ же крестики опущены, потому что въ нихъ есть нѣчто мѣшающее; къ тому же теперь присоединилось много новыхъ добавленій. Такимъ образомъ, кто желаетъ познакомиться съ трактатомъ совершенно въ томъ видѣ, въ какомъ онъ былъ посланъ Академіи, тотъ долженъ обратиться къ первому изданію.

Что касается *Фихте*, то въ своемъ трактатѣ я лишь повторилъ и развилъ отзывъ, высказанный мною уже 22 года назадъ, въ моемъ главномъ трудѣ. Въ настоящемъ произведеніи я только мотивировалъ этотъ отзывъ въ спеціально *Фихте* посвященномъ обстоятельномъ параграфѣ, изъ котораго достаточно явствуетъ, насколько авторъ этотъ далекъ отъ того, чтобы быть summus philosophus: но я все-таки поставилъ его, какъ „человѣка съ талантомъ", гораздо выше *Гегеля*. Только надъ этимъ послѣднимъ я безъ комментаріевъ произнесъ мое безусловное осужденіе въ самыхъ рѣшительныхъ выраженіяхъ. Ибо, по моему убѣжденью, онъ не только не имѣетъ никакихъ заслугъ передъ философіей, но оказалъ на нее и черезъ это вообще на всю нѣмецкую литературу крайне пагубное, по-истинѣ отупляющее, можно сказать—тлетворное вліяніе: выступать при всякомъ удобномъ случаѣ съ самымъ энергичнымъ противодѣйствіемъ этому — есть долгъ каждаго, кто способенъ самостоятельно судить. Вѣдь если будемъ молчать мы, кто же будетъ тогда говорить? Такимъ образомъ, на ряду съ *Фихте* сдѣланный мнѣ въ концѣ рецензіи выговоръ имѣетъ въ виду *Гегеля*: объ немъ-то именно, такъ какъ ему всего больше досталось, и идетъ прежде всего рѣчь, когда Королевская Датская Академія говоритъ о recentioris aetatis summis philosophis, къ которымъ я будто бы неприличнымъ образомъ не проявилъ должнаго почтенія. Итакъ, она публично, съ того же самаго судейскаго кресла, съ котораго ею съ безусловнымъ порицаніемъ отвергаются труды подобные моему, объявляетъ Гегеля за summus philosophus.

Когда соединившіеся въ заговорѣ для прославленія ничтожествъ журнальные писаки, когда наемные профессора гегельщины и алчущіе ихъ каѳедры приватъ-доценты эту зауряднѣйшую голову, но незауряднаго шарлатана неустанно и съ безпримѣрнымъ безстыдствомъ во всѣ четыре стороны міра превозносятъ за величайшаго философа, какого когда-либо видѣлъ міръ, то это не заслуживаетъ серьезнаго вниманія,—тѣмъ болѣе что грубая корыстность такого недостойнаго поведенія постепенно должна дѣлаться очевидной даже малоопытному человѣку. Но когда дѣло доходитъ до того, что нашъ философскихъ дѣлъ мастеръ обрѣтаетъ себѣ защиту въ иностранной академіи, величающей его summus philosophus и даже позволяющей себѣ оскорблять человѣка, который честно и безстрашно выступаетъ противъ ложной, происками, деньгами и солидарною ложью добытой славы, выступаетъ съ энергіей, какая необходима по отношенію къ подобному наглому расхваливанью и навязыванью того, что̀ фальшиво, негодно и гибельно для ума,—то это уже вещь серьезная: ибо имѣющій такую санкцію отзывъ можетъ вовлечь несвѣдущихъ въ большое и вредное заблужденіе. Его вліяніе надо, слѣдовательно, *нейтрализовать*, а такъ какъ у меня нѣтъ авторитета акаде-

міи, мнѣ приходится прибѣгнуть къ основаніямъ и доказательствамъ. И я хочу поэтому изложить ихъ здѣсь въ такой ясной и понятной формѣ, что они, можно надѣяться, заставятъ Датскую Академію помнить на будущее время о совѣтѣ Горація:

> Qualem commendes, etiam atque etiam adspice, ne mox
> Inentiant aliena tibi peccata pudorem.

(„Если кого рекомендуешь, присмотрись къ тому очень и очень, чтобы тебѣ не пришлось потомъ стыдиться за чужіе грѣхи“).

Итакъ, если въ этихъ видахъ я скажу, что такъ называемая философія этого *Гегеля* — колоссальная мистификація, которая еще у нашихъ потомковъ будетъ служить неисчерпаемымъ матеріаломъ для насмѣшекъ надъ нашимъ временемъ; что она — всякія умственныя способности разслабляющая, всякое подлинное мышленіе заглушающая и на мѣсто его, съ помощью беззаконнѣйшаго злоупотребленія словами, пустѣйшую, безсмысленнѣйшую, нелѣпѣйшую и потому, какъ показываютъ результаты, помрачительнѣйшую словесную чепуху поставляющая псевдофилософія, которая, имѣя своимъ ядромъ невѣдомо откуда взятую и вздорную выдумку, не знаетъ ни основаній, ни слѣдствій, т. е. ничѣмъ не доказывается и сама ничего не доказываетъ и ничего не объясняетъ, и къ тому же, лишенная оригинальности, является простой пародіей на схоластическій реализмъ и вмѣстѣ на спинозизмъ,—чудовище, долженствующее притомъ же еще, съ своей оборотной стороны, представлять собою христіанство:

> πρόσθε λέων, ὄπιθεν δὲ δράκων, μέσση δὲ χίμαιρα
> („спереди левъ, сзади драконъ, посреди же коза“),

— то я буду правъ. И если я скажу далѣе, что этотъ summus philosophus Датской Академіи размазывалъ безсмыслицу, какъ ни одинъ смертный до него, такъ что кто можетъ читать его наиболѣе прославленное произведеніе, такъ называемую „Феноменологію духа“ [1]), не испытывая въ то же время такого чувства, какъ если бы онъ былъ въ домѣ умалишенныхъ,—того надо считать достойнымъ этого мѣстожительства,—то я буду не менѣе правъ. Но Датская Академія можетъ, пожалуй, здѣсь извернуться, заявивъ, что высокія ученія этой мудрости недоступны низменнымъ интеллектамъ, подобнымъ моему, и что то, что мнѣ кажется безсмыслицей, на самомъ дѣлѣ — бездонное глубокомысліе. Мнѣ надо, стало-быть, поискать какой-нибудь болѣе надежный пріемъ,

---

[1]) Именуется собственно „Система науки“, Бамбергъ 1807. Его надлежитъ читать въ этомъ первоначальномъ изданіи, такъ какъ въ operibus omnibus оно, говорятъ, нѣсколько прилизано издателемъ-assecla („прихвостнемъ“).

который дѣйствовалъ бы навѣрняка, и такъ прижать противника къ стѣнѣ, чтобы для него не было уже никакого выхода. Поэтому я теперь непререкаемо докажу, что у этого summus philosophus Датской Академіи недоставало даже обыденнаго здраваго смысла, несмотря на всю его обыденность. А что и безъ него можно быть summus philosophus, такого тезиса Академія не выставитъ. Для подтвержденія же своихъ словъ я приведу *три* различныхъ примѣра, при чемъ примѣры эти будутъ взяты изъ той книги, гдѣ Гегель наиболѣе долженъ былъ бы отдать себѣ отчетъ, сосредоточиться и подумать надъ тѣмъ, что онъ писалъ, — именно изъ его учебнаго компендія, озаглавленнаго „Энциклопедія философскихъ наукъ"—книги, которую одинъ гегельянецъ назвалъ библіей гегельянцевъ.

Итакъ, тамъ, въ отдѣлѣ „Физика" § 293 (второе изданіе 1827 г.) онъ говоритъ объ удѣльномъ вѣсѣ, именующемся у него удѣльной тяжестью, и, оспаривая положеніе, что вѣсъ этотъ зависитъ отъ различія въ скважности, пользуется такого рода аргументомъ: „Примѣромъ *существующей* спецификаціи тяжести служитъ то явленіе, что желѣзная палка, поддерживаемая въ равновѣсіи на своей точкѣ опоры, *подвергаясь дѣйствію магнита*, теряетъ свое равновѣсіе и оказывается теперь на одномъ своемъ полюсѣ тяжеле, нежели на другомъ. Здѣсь одна часть испытываетъ такую перемѣну, что, безъ измѣненія объема, становится болѣе тяжелой; такимъ образомъ, матерія, масса которой не увеличилась, стала *удѣльно* тяжеле". — Здѣсь, стало-быть, summus philosophus Датской Академіи дѣлаетъ такое заключеніе: „Если палка, подпертая въ своемъ центрѣ тяжести, станетъ потомъ тяжеле на одномъ своемъ концѣ, то она наклонится въ эту сторону; но желѣзная палка, подвергнутая дѣйствію магнита, опускается однимъ своимъ концомъ— слѣдовательно, она стала тутъ тяжеле". Достойная аналогія къ выводу: „Всѣ гуси имѣютъ двѣ ноги, у тебя двѣ ноги, слѣдовательно, ты—гусь". Ибо приведенный въ категорическую форму гегелевскій силлогизмъ гласитъ: „Все, что становится тяжеле на одной сторонѣ, наклоняется въ эту сторону; эта палка подъ дѣйствіемъ магнита наклоняется однимъ своимъ концомъ, слѣдовательно—она стала здѣсь тяжеле". Такова силлогистика нашего summi philosophi и реформатора логики, которому, къ сожалѣнію, забыли втолковать, что e meris affirmativis in secunda figura nihil sequitur. Говоря же серьезно, уже сама *врожденная* логика дѣлаетъ такого рода заключенія невозможными для всякаго здраваго и праваго разсудка; и именно ея отсутствіе обозначается словомъ *недомысліе*. Нѣтъ нужды разъяснять, насколько учебникъ, содержащій подобнаго рода аргументаціи и толкующій о пріобрѣтеніи тѣлами большей тяжести безъ увеличенія ихъ массы, способенъ направить вкривь и вкось здравый разсудокъ молодыхъ людей.—Вотъ первый образчикъ.

Второй примѣръ, свидѣтельствующій объ отсутствіи у summus philo-

sophus Датской Академіи обыкновеннаго здраваго смысла, содержится въ § 269 того же главнаго и учебнаго произведенія въ видѣ такой фразы: „Прежде всего тяготѣніе прямо противорѣчитъ закону косности, ибо въ силу его матерія *сама собою* стремится къ другой".—Какъ?! не понять, что *притяженіе* одного тѣла другимъ столь же мало идетъ въ разрѣзъ съ закономъ косности, какъ и *передача толчка* отъ одного тѣла другому?! И въ томъ, и въ другомъ случаѣ существующіе раньше покой или движеніе прекращаются либо измѣняются, благодаря вмѣшательству внѣшней причины,—и притомъ такъ, что и при притяженіи и при толчкѣ дѣйствіе и противодѣйствіе взаимно равны.—И съ такимъ нахальствомъ расписывать подобный вздоръ! И это—въ учебникѣ для студентовъ, которые такимъ путемъ получаютъ, и быть можетъ навсегда, совершенно превратное представленіе о первыхъ основныхъ понятіяхъ естествознанія, обязательныхъ для всякаго ученаго! По истинѣ, чѣмъ незаслуженнѣе слава, тѣмъ съ большею наглостью выступаетъ она.—Кто умѣетъ мыслить (чего не водилось за нашими summus philosophus, который лишь на языкѣ постоянно держалъ слово „мысль", подобно тому какъ на вывѣскѣ гостиницъ бываютъ изображены князья, никогда туда не заглядывавшіе), для того движеніе тѣла отъ толчка нисколько не понятнѣе, чѣмъ движеніе его отъ притяженія: въ основѣ того и другого явленія лежатъ невѣдомыя намъ силы природы, каковыя предполагаются всякимъ причиннымъ объясненіемъ. Если, поэтому, говорить, что тѣло, привлекаемое другимъ тѣломъ вслѣдствіе тяготѣнія, „само собою" къ нему стремится, то надо также говорить, что тѣло, получившее толчекъ, „само собою" бѣжитъ передъ тѣломъ, его толкающимъ,—и въ обоихъ случаяхъ законъ косности надо считать нарушеннымъ. Законъ косности непосредственно вытекаетъ изъ закона причинной связи, даже собственно представляетъ лишь его оборотную сторону: „всякое измѣненіе производится какой-либо причиной", говоритъ законъ причинности; „гдѣ не привходитъ какая-либо причина, тамъ не наступаетъ измѣненія", говоритъ законъ косности. Вотъ почему фактъ, противорѣчащій закону косности, непремѣнно долженъ противорѣчить и закону причинности, т. е. тому, что достовѣрно a priori, и являть передъ нами дѣйствіе безъ причины,—а такого рода допущеніе есть ядро всякаго *недомыслія*.—Это второй примѣръ.

Третій образчикъ только что названнаго врожденнаго свойства summus philosophus Датской Академіи даетъ въ § 298 того же шедевра. Здѣсь онъ, полемизируя противъ объясненія упругости порами, говоритъ: „Хотя вообще in abstracto допускается, что матерія преходяща, а не абсолютна, однако въ конкретномъ примѣненіи съ этимъ никакъ не хотятъ примириться...; такъ что на дѣлѣ матерія принимается за *абсолютно-самостоятельную, вѣчную*. Заблужденіе это обусловлено все-

общимъ заблужденіемъ разсудка, что и т. д.“ — Какой дуракъ полагалъ когда-либо, что *матерія преходяща?* И какой дуракъ называетъ противное заблужденіемъ?—Что матерія *пребываетъ*, т. е. не возникаетъ и не погибаетъ, подобно всему остальному, а, неразрушимая и не возникшая, все время сохраняетъ свое существованіе, такъ что ея количество не можетъ ни увеличиваться, ни уменьшаться, это— апріорное познаніе, столь же твердое и несомнѣнное, какъ любая математическая истина. Мы безусловно не въ состояніи хотя бы только представить себѣ возникновеніе и гибель матеріи: этого не позволяетъ форма нашего разсудка. Отрицать это, объявлять это заблужденіемъ значитъ, стало-быть, напрямикъ отказываться отъ всякаго разсудка.— Это вотъ третій примѣръ.

Матеріи можно даже съ полнымъ правомъ придать предикатъ *абсолютной*, выражающій, что ея бытіе лежитъ всецѣло внѣ сферы причинности и не входитъ въ безконечную цѣпь причинъ и дѣйствій, которая охватываетъ и связываетъ одна съ другой лишь ея акциденціи, состоянія, формы: только на эти послѣднія, на происходящія *съ* матеріей *измѣненія*, а не самое матерію, простирается законъ причинности и предполагаемое имъ возникновеніе и уничтоженіе. Этотъ предикатъ *абсолютной* даже собственно только къ матеріи и приложимъ, пріобрѣтаетъ здѣсь реальность и допустимость: помимо того, это будетъ сказуемое, для котораго совсѣмъ нѣтъ подлежащаго, т. е. изъ воздуха схваченное, никакого реальнаго воплощенія не дозволяющее понятіе, просто напросто какъ бы упругій мячъ въ рукахъ философовъ-забавниковъ.— Между прочимъ, вышеприведенное изреченіе этого *Гегеля* очень наивно раскрываетъ, какой собственно старушечьей и благонамѣренной философіи дѣтски преданъ въ сердцѣ своемъ столь возвышенный, гипертрансцендентный, выспренній и бездонно глубокій философъ, и къ какимъ вещамъ онъ никогда не осмѣливался отнестись критически.

Итакъ, summus philosophus Датской Академіи прямо учитъ, что тѣла могутъ становиться тяжеле безъ увеличенія ихъ массы и что это въ частности бываетъ съ желѣзной палкой, подвергнутой дѣйствію магнита; далѣе, что тяготѣніе противорѣчитъ закону косности; наконецъ еще, что матерія преходяща. Этихъ трехъ примѣровъ достаточно, конечно, чтобы во всей прелести показать, что за зрѣлище предстаетъ намъ, если приподнять плотный покровъ насмѣхающейся надъ всякимъ человѣческимъ разумомъ, безсмысленной галиматьи, въ которую обычно кутается нашъ summus philosophus, важно въ ней выступая и импонируя тѣмъ, кто умственно убогъ. Говорятъ: ex ungue leonem; я же долженъ, decenter или indecenter, сказать: ex aure asinum.—Впрочемъ, пусть теперь люди справедливые и безпристрастные судятъ по предложеннымъ здѣсь тремъ specimini bus philosophiae Hegelianae, кто соб-

ственно indecenter commemoravit: тотъ ли, кто подобнаго глашатая нелѣпицы безъ околичностей назвалъ шарлатаномъ, или тотъ, кто ex cathedra academica возвелъ его въ summus philosophus?

Надо къ тому же прибавить, что при столь богатомъ выборѣ всякаго рода нелѣпостей, какой мы находимъ въ произведеніяхъ этого summi philosophi, я потому остановился на трехъ только что представленныхъ, что здѣсь рѣчь идетъ не о трудныхъ, быть можетъ, неразрѣшимыхъ философскихъ проблемахъ, допускающихъ благодаря этой трудности различіе во взглядахъ; съ другой стороны, здѣсь не затрагивается и какихъ либо частныхъ физическихъ истинъ, предполагающихъ болѣе детальныя эмпирическія познанія; нѣтъ, дѣло касается априорныхъ усмотрѣній, т. е. вопросовъ, которые всякій можетъ рѣшить простымъ размышленіемъ. Поэтому-то превратные взгляды въ подобнаго рода вопросахъ и служатъ рѣшительнымъ и безспорнымъ признакомъ совершенно необычнаго недомыслія, а наглое выставленіе такихъ безсмысленныхъ положеній въ учебникѣ для студентовъ показываетъ намъ, въ какое безстыдство впадаетъ дюжинная голова, когда ее провозглашаютъ великимъ умомъ. Вотъ почему не слѣдуетъ дѣлать этого, какая бы цѣль ни имѣлась въ виду. Съ тремя данными здѣсь specimini bus in physicis сопоставьте мѣсто въ § 98 того же шедевра, начинающееся словами „такъ какъ, далѣе, отталкивающая сила“,—и посмотрите, съ какимъ безграничнымъ высокомѣріемъ этотъ грѣшникъ взираетъ на ньютоновское всеобщее притяженіе и кантовскія метафизическія основоначала естествознанія. У кого хватитъ терпѣнья, пусть прочтетъ еще хотя бы §§ 40—62, гдѣ нашъ summus philosophus даетъ запутанное изложеніе кантовской философіи и, неспособный оцѣнить огромныя заслуги *Канта*, а къ тому же слишкомъ низко одаренный природою, чтобы радоваться столь несказанно-рѣдкому зрѣлищу истинно великаго ума, вмѣсто того, въ высокомъ сознаніи собственнаго безконечнаго превосходства, бросаетъ надменный взглядъ на этого трижды великаго человѣка, какъ на такого, подобныхъ которому онъ будто видитъ сотни и въ слабыхъ, ученическихъ опытахъ котораго онъ съ холоднымъ пренебреженіемъ, полуиронически, полусострадательно, отмѣчаетъ ошибки и промахи, въ назиданіе своимъ ученикамъ. Сюда же принадлежитъ и § 254. Это важничанье передъ подлинными заслугами, — конечно, общеизвѣстная уловка всѣхъ шарлатановъ всякаго рода и сорта; однако оно рѣдко остается безъ вліянія на слабыя головы. Вотъ почему и у этого шарлатана, на ряду съ размазываньемъ безсмыслицъ главнымъ пріемомъ было важничанье, такъ что онъ при всякомъ случаѣ надменно, брезгливо, презрительно и насмѣшливо взиралъ съ высоты своихъ словопостроеній не только на чужія философемы, но также и на всякую науку и ея методъ, на все, что человѣческій умъ въ теченіе вѣковъ завоевалъ себѣ своей проницательностью, трудомъ

и прилежаніемъ. И этимъ онъ на самомъ дѣлѣ возбудилъ у нѣмецкой публики высокое мнѣніе о заключенной въ его абракадабрѣ премудрости,—вѣдь нѣмцы думаютъ:

Sie sehen stolz und unzufrieden aus:
Sie scheinen mir aus einem edlen Haus.

(„У нихъ гордый и недовольный видъ: повидимому, они изъ благородной семьи“).

Самостоятельность сужденій—привилегія немногихъ: остальными руководитъ авторитетъ и примѣръ. Они смотрятъ чужими глазами, слышатъ чужими ушами. Нѣтъ, поэтому, никакого труда думать такъ, какъ въ данное время думаетъ весь свѣтъ; но думать, какъ всѣ будутъ думать черезъ тридцать лѣтъ, на это способенъ не всякій. Такимъ образомъ, кто, пріученный къ estime sur parole и принявъ въ *кредитъ* достоуважаемость какого-нибудь писателя, пожелаетъ потомъ внушить ее и другимъ, тотъ легко можетъ попасть въ положеніе человѣка, который учелъ фальшивый векселъ: когда онъ предъявитъ его для акцептаціи и получитъ обратно съ обиднымъ протестомъ, это научитъ его другой разъ внимательнѣе относиться къ подписи векселедателя и тѣхъ, кто поставилъ на векселѣ свой бланкъ. Мнѣ пришлось бы отречься отъ своего искренняго убѣжденія, если бы я не призналъ, что почетный титулъ summi philosophi, употребленный Датской Академіей по отношенію къ этому губителю бумаги, времени и ума, объясняется главнѣйшимъ образомъ тѣми хвалебными кликами, какіе искусственно возбуждены по его адресу въ Германіи, а также большимъ числомъ его партизановъ. Мнѣ представляется поэтому цѣлесообразнымъ напомнить Королевской Датской Академіи прекрасныя слова, которыми нѣкій дѣйствительный summus philosophus, *Локкъ* (удостоившійся чести получить отъ *Фихте* названіе самаго плохого изъ всѣхъ философовъ), заканчиваетъ предпослѣднюю главу своего знаменитаго шедевра. Въ угоду отечественнымъ читателямъ привожу здѣсь это мѣсто въ переводѣ:

„Какъ ни много кричатъ на свѣтѣ по поводу заблужденій и мнѣній, я долженъ однако отдать людямъ справедливость и заявить, что во власти заблужденій и ложныхъ мнѣній находятся не столь многіе, какъ это обычно принимаютъ. Не то, чтобы я полагалъ, будто они признаютъ истину,—но на самомъ дѣлѣ у нихъ совсѣмъ нѣтъ никакихъ мнѣній и мыслей относительно тѣхъ ученій, которыми они доставляютъ столько хлопотъ себѣ и другимъ. Ибо если бы кто-нибудь немножко поисповѣдовалъ огромное большинство всѣхъ партизановъ большей части сектъ на свѣтѣ, тотъ не нашелъ бы, чтобы сами они держались какого-либо мнѣнія относительно вещей, изъ-за которыхъ они такъ ужасно усердствуютъ; еще менѣе оказалось бы у него причинъ думать, будто мнѣніе

это усвоено ими, благодаря изслѣдованію основаній и вѣроятнымъ признакамъ истины. Нѣтъ, они просто рѣшили крѣпко придерживаться той партіи, въ ряды которой поставило ихъ воспитаніе или выгода, и, подобно простому солдату въ войскѣ, прилагаютъ свое мужество и рвеніе по указанію своихъ предводителей, никогда не стараясь разобраться въ томъ дѣлѣ, которое они же защищаютъ, или даже не имѣя о немъ никакого понятія. Если все поведеніе человѣка показываетъ, что онъ не удѣляетъ серьезнаго вниманія религіи, съ какой стати намъ предполагать, что онъ будетъ ломать себѣ голову и надсаживаться надъ церковными догматами, обсуждая основанія того или иного ученія? Съ него достаточно, если онъ, покорный своимъ руководителямъ, всегда держитъ на готовѣ руки и языкъ для защиты общаго дѣла, чтобы этимъ зарекомендовать себя въ глазахъ тѣхъ, кто можетъ доставить ему положеніе, поддержку и протекцію въ обществѣ, къ которому онъ принадлежитъ. Такъ становятся люди послѣдователями и поборниками такихъ мнѣній, въ которыхъ они никогда не были убѣждены, прозелитами которыхъ они никогда не состояли и которыя даже никогда и въ голову къ нимъ не заглядывали. Хотя, такимъ образомъ, нельзя сказать, чтобы число невѣроятныхъ и ошибочныхъ мнѣній на свѣтѣ было меньше, чѣмъ кажется, несомнѣнно однако, что ихъ дѣйствительно придерживается и ложно считаетъ ихъ за истины меньшее число людей, чѣмъ это обычно себѣ представляютъ".

Локкъ, конечно, правъ: кто хорошо платитъ, тотъ всегда найдетъ себѣ армію, хотя бы онъ шелъ на самое дурное дѣло въ мірѣ. Приличными субсидіями можно нѣкоторое время поддержать на высотѣ не только сомнительнаго претендента, но и сомнительнаго философа. *Локкъ* однако упустилъ здѣсь изъ виду еще цѣлый классъ приверженцевъ ошибочныхъ мнѣній и распространителей фальшивой славы, которые именно и составляютъ главный обозъ, Gros ихъ арміи: я разумѣю тѣхъ, кто не претендуетъ, напримѣръ, сдѣлаться профессоромъ гегельщины или заполучить иное доходное мѣстечко, но какъ чистые простофили (gulls), чувствуя свое полное умственное безсиліе, болтаютъ со словъ людей, умѣющихъ имъ импонировать, спѣшатъ присоединиться туда, гдѣ видятъ сборище, и сами начинаютъ кричать тамъ, гдѣ слышится шумъ. Чтобы и съ этой стороны пополнить данное *Локкомъ* объясненіе во всѣ времена повторяющагося явленія, я приведу здѣсь одно мѣсто изъ моего любимаго испанскаго писателя,—отрывокъ, который во всякомъ случаѣ доставитъ удовольствіе читателямъ, такъ какъ онъ чрезвычайно забавенъ и взятъ изъ прекрасной книги, почти неизвѣстной въ Германіи. Въ особенности же мѣсто это должно служить зеркаломъ для многихъ нашихъ нѣмецкихъ, молодыхъ и старыхъ, простаковъ, которые, въ тихомъ, но глубокомъ сознаніи своей умственной несостоятельности, поютъ вслѣдъ за плутами хвалу *Гегелю* и притворяются, что въ лишенныхъ

содержанія или даже преисполненныхъ безсмыслицы изреченіяхъ этого философскаго шарлатана находятъ дивную глубину премудрости. Exempla sunt odiosa: вотъ почему я беру этихъ господъ лишь in abstracto, посвящая имъ поученіе, что ничѣмъ мы такъ глубоко себя не унижаемъ по части интеллекта, какъ удивленіемъ и похвалами по адресу того, что̀ плохо. Ибо справедливо говоритъ Гельвецій: le degré d'esprit nécessaire pour nous plaire, est une mesure assez exacte du degré d'esprit que nous avons [„степень ума, необходимая, чтобы намъ нравиться,—вотъ довольно точный показатель степени ума, какою обладаемъ мы сами]". Гораздо скорѣе можно извинить, если нѣкоторое время не пользуется признаніемъ заслуга: ибо всякаго рода совершенство, благодаря своей самобытности, появляется передъ нами въ столь новомъ и чуждомъ видѣ, что для того, чтобы признать его съ перваго взгляда, требуется не только разсудокъ, но и близкое знакомство съ соотвѣтствующей областью; поэтому-то оно обычно находитъ себѣ позднее, и тѣмъ болѣе позднее признаніе, чѣмъ къ высшему разряду относится: дѣйствительные просвѣтители человѣчества раздѣляютъ судьбу неподвижныхъ звѣздъ, свѣтъ которыхъ лишь черезъ много лѣтъ можетъ попасть въ предѣлы человѣческаго кругозора. Напротивъ, почитаніе плохого, фальшиваго, бездарнаго или даже вздорнаго и прямо безсмысленнаго не допускаетъ никакого оправданія: человѣкъ здѣсь разъ навсегда доказываетъ, что онъ олухъ, и, слѣдовательно, такимъ до конца своихъ дней и останется — уму научиться нельзя. — Съ другой стороны, я, пользуясь даннымъ мнѣ поводомъ, для того чтобы по заслугамъ отнестись къ гегельщинѣ, этой чумѣ нѣмецкой литературы, увѣренъ въ благодарности людей честныхъ и понимающихъ, какіе быть можетъ еще существуютъ. Ибо они всецѣло будутъ раздѣлять мнѣніе, которое съ удивительнымъ единодушіемъ высказываютъ Вольтеръ и Гёте, въ такихъ выраженіяхъ: „La faveur prodiguée aux mauvais ouvrages est aussi contraire aux progrès de l'esprit que le déchaînement contre les bons" („Благосклонность, расточаемая плохимъ произведеніямъ, столь же вредитъ успѣхамъ ума, какъ и ожесточенное гоненіе противъ хорошихъ". Письмо къ герцогинѣ дю-Мэнъ). „Подлинный обскурантизмъ не въ томъ, что мѣшаютъ распространенію истиннаго, яснаго, полезнаго, а въ томъ, что даютъ ходъ фальши". Nachlass, т. 9, стр. 54). А въ какую же эпоху можно было наблюдать столь планомѣрное и насильственное культивированіе безусловно негоднаго, какъ въ Германіи за эти послѣднія двадцать лѣтъ? Когда еще можно отмѣтить подобный апоѳеозъ безсмыслицы и сумасбродства? Для какого другого времени столь пророческимъ указаніемъ были стихи Шиллера:

Ich sah des Ruhmes heil'ge Kränze
Auf der gemeinen Stirn entweiht.

(„Я видѣлъ священные вѣнцы славы оскверненными на дюжинныхъ головахъ).

Поэтому-то испанскій отрывокъ, который я приведу, чтобы повеселѣе закончить это предисловіе, такъ удивительно подходитъ къ современности, что можетъ возникнуть подозрѣніе, не написанъ ли онъ въ 1840 г., вмѣсто 1640 г.: я заявляю однако, что онъ представляетъ собою точный переводъ изъ Criticon Бальтасара Граціана, ч. III, crisi 4, стр. 285 перваго тома перваго антверпенскаго in-quarto изданія Obras de Lorenzo Gracian, 1702.

„... Но путеводитель и отрезвитель двухъ нашихъ путешественниковъ [1]) нашелъ возможнымъ изъ всѣхъ похвалить лишь однихъ канатчиковъ — за то, что они идутъ въ обратномъ направленіи со всѣми прочими.

Когда они наконецъ пріѣхали, вниманіе ихъ было привлечено звуками. Осмотрѣвшись во всѣ стороны, они увидѣли на обыкновенныхъ дощатыхъ подмосткахъ ловкаго краснобая, окруженнаго большимъ мельничнымъ колесомъ публики, которую именно тутъ обмолачивали и обдѣлывали. Онъ крѣпко держалъ эту публику какъ своихъ плѣнниковъ, прицѣпленныхъ за уши,—хотя и не золотою цѣпью оиванца [2]), а желѣзною уздой. И вотъ, этотъ молодчикъ съ ужасающимъ многословіемъ, которое въ этомъ дѣлѣ необходимо, предлагалъ на показъ разныя диковины. „Теперь, господа“,—говорилъ онъ, „я предъявлю вамъ крылатое чудо, которое при томъ же чудо по уму. Мнѣ пріятно, что я имѣю дѣло съ лицами понимающими, съ людьми настоящими: должно однако замѣтить, что если какъ-нибудь среди васъ окажутся не одаренные совершенно необыкновеннымъ умомъ, то они могутъ поскорѣе удалиться, потому что имъ не могутъ быть понятны высокія и тонкія вещи, какія сейчасъ будутъ происходить. Итакъ, вниманіе, господа съ понятіемъ и умомъ! Теперь появится орелъ Юпитера, который говоритъ и разсуждаетъ, какъ таковому подобаетъ, шутитъ, какъ Зоилъ, язвитъ, какъ Аристархъ. Всякое слово, выходящее изъ его устъ, заключаетъ въ себѣ какую-нибудь тайну, какое-нибудь остроумную мысль съ сотней намековъ на сотню вещей. Все, что онъ ни скажетъ, все это будутъ сентенціи *самой*

---

[1]) Критило, отецъ, и Андреніо, сынъ. „Отрезвитель“—Desengano, т. е. освобожденіе отъ обмана; это второй сынъ истины, первенецъ которой есть ненависть: veritas odium parit („истина родитъ ненависть“).

[2]) Авторъ разумѣетъ Геркулеса, о которомъ онъ ч. II, cr. 2, стр. 133 (а также въ Agudeza y arte, Disc. 19; равнымъ образомъ—въ Discreto, стр. 398) говоритъ, что съ его языка исходили цѣпочки, привязывавшія къ нему окружающихъ за уши. Авторъ смѣшиваетъ однако (введенный въ заблужденіе одной эмблемой у Алціата) Геркулеса съ Меркуріемъ, который изображался въ такомъ видѣ, какъ богъ краснорѣчія.

выспренней глубины“ [1]).—„Это, безъ сомнѣнія“, — сказалъ *Критило*, „будетъ какой-нибудь богачъ или вельможа: ибо будь онъ бѣденъ, все имъ сказанное было бы никуда негоднымъ. Хорошо, когда поешь серебрянымъ голосомъ, а еще лучше—когда говоришь золотымъ клювомъ“.—„Ну!“—продолжалъ шарлатанъ, „пусть-ка теперь откланяются господа, кто самъ не орелъ по уму: ибо имъ тутъ дѣлать теперь нечего“.—Что это? Никто не уходитъ? Никто не трогается съ мѣста?—Дѣло было въ томъ, что никто не склонялся къ пониманію, что у него нѣтъ пониманія; всѣ, напротивъ, считали себя очень понимающими, необычайно цѣнили свой умъ и имѣли о себѣ высокое мнѣніе. И вотъ онъ потянулъ за какую-то грубую узду, и появилось—глупѣйшее изъ животныхъ, ибо даже и назвать-то его составляетъ оскорбленіе. „Здѣсь вы видите“, — вскричалъ обманщикъ, „орла, орла по всѣмъ блестящимъ качествамъ, по мысли и по рѣчи. Пусть только никто не вздумаетъ сказать противоположное, ибо въ такомъ случаѣ онъ сдѣлаетъ плохую честь своему уму“.—„Ей-Богу“,—воскликнулъ одинъ, „я вижу его крылья: о, какъ они величавы!“—„А я“,—сказалъ другой, „могу пересчитать на нихъ перья: ахъ, какъ они прекрасны!“—„Развѣ вы не видите этого?“—обратился одинъ къ своему сосѣду.—„Я не вижу?“—вскричалъ тотъ, „конечно—вижу, да и какъ еще ясно!“ Но одинъ правдивый и разсудительный человѣкъ сказалъ своему сосѣду:—„Какъ честный человѣкъ, я не вижу, чтобы это былъ орелъ и чтобы у него были перья; но вонъ, безспорно, четыре хромыя ноги и весьма почтенный хвостъ“.—„Тссс!.. Тссс!...“—обратился къ нему на это одинъ его пріятель, „не говорите этого, вы себя совсѣмъ погубите: они вообразятъ, будто вы большой... et cetera. Вѣдь вы слышите, что́ говоримъ и дѣлаемъ мы; ну и слѣдуйте за теченіемъ“.—„Клянусь всѣми святыми“, — сказалъ другой, тоже правдивый человѣкъ, „что это не только не орелъ, но даже прямо его антиподъ: я говорю, что это большой... et cetera“.—„Молчи, молчи“!—остановилъ, толкая его локтемъ, пріятель, „ты хочешь, чтобы тебя всѣ подняли на смѣхъ? Ты не долженъ называть его иначе какъ орломъ, хотя бы ты думалъ совсѣмъ противное: вѣдь мы всѣ такъ поступаемъ“.—„Замѣчаете ли вы“,—закричалъ шарлатанъ, „ту тонкость ума, какую онъ передъ нами обнаруживаетъ? Кто ея не уловитъ и не пойметъ, того должно признать лишеннымъ всякой геніальности“. Тотчасъ выскочилъ какой-то баккалавръ, восклицая:—„Какая прелесть! Что за великія мысли! Великолѣпнѣе нѣтъ ничего на свѣтѣ! Какія изреченія! Дайте мнѣ ихъ записать! Вѣчно пришлось бы жалѣть, если бы изъ нихъ про-

---

[1]) Выраженіе Гегеля въ гегелевой газетѣ, vulgo Jahrbücher der wissenschaftlichen Litteratur, 1827, № 7. Въ оригиналѣ сказано просто: profundidades y sentencias.

пала хоть іота (а послѣ его кончины я издамъ свои записки“) [1].—Въ эту минуту чудесное животное подняло свою раздирающую уши пѣснь, которая можетъ сбить съ толку цѣлое собраніе магистрата, и сопроводило ее такимъ потокомъ непристойностей, что всѣ стояли ошеломленные, смотря другъ на друга. „Глядите, глядите, разумные [2]) люди“, поспѣшно закричалъ хитрый плутъ, „глядите и становитесь на цыпочки! Это я называю говорить! Существуетъ ли другой такой Аполлонъ, какъ этотъ? Какъ полагаете вы о тонкости его мыслей, о краснорѣчіи его языка? Есть ли на свѣтѣ болѣе великій умъ?“—Окружающіе взирали другъ на друга, но никто не осмѣливался заикнуться и высказать, что онъ думаетъ, и въ чемъ именно дѣло,—изъ боязни, чтобы его только не сочли за дурака: напротивъ, всѣ въ одинъ голосъ разразились похвалами и одобреніями.—„Ахъ“,—воскликнула смѣшная болтунья, „этотъ клювъ совсѣмъ меня плѣнилъ: я готова была бы слушать его цѣлый день“.—„А меня пусть возьметъ дьяволъ“,—сказалъ потихоньку одинъ разумникъ, „если это не оселъ и такимъ вездѣ не останется: однако я остерегусь высказывать это“.—„Честное слово“,—сказалъ другой, „это была, конечно, не рѣчь, а ослиный крикъ, но горе тому, кто захочетъ сказать что-либо подобное! Такъ ужъ теперь ведется на свѣтѣ: кротъ сходитъ за рысь, лягушка за канарейку, курица за льва, сверчокъ за щегла, оселъ за орла. Какая же мнѣ нужда идти наперекоръ? Свои мысли я храню про себя, говорю же при этомъ, какъ всѣ, и оставьте меня въ покоѣ! Въ этомъ вся суть“.

Критило пришелъ въ крайнее негодованіе, будучи свидѣтелемъ такой пошлости—съ одной и такого лукавства—съ другой стороны. „Неужели глупость можетъ до такой степени овладѣть головами?“ — думалъ онъ. Но наглый фанфаронъ смѣялся надъ всѣми подъ прикрытіемъ своего большого носа и, обращаясь, какъ въ комедіи, въ сторону, съ торжествомъ говорилъ себѣ самому: „Каково мы ихъ всѣхъ дурачимъ? Могъ ли быть такой успѣхъ даже у сводни?“—и онъ снова угощалъ ихъ сотнями несуразностей, опять восклицая: „Пусть только никто не говоритъ, будто это не такъ, иначе онъ выдастъ себѣ патентъ на дурака“. И это только все больше усиливало низко-угодливое одобреніе публики; уже и *Андреніо* поступалъ, подобно прочимъ.—Но *Критило*, которому уже стало не въ моготу, готовъ былъ лопнуть. Онъ обратился къ своему смолкнувшему отрезвителю со словами: „до какихъ поръ

---

[1]) Lectio spuria, uncis inclusa („слова, помѣщенныя въ скобкахъ, подложны“).

[2]) Надо писать по-нѣмецки gescheut, а не „gescheidt“; въ основѣ этимологіи этого слова лежитъ мысль, которую очень удачно выразилъ *Шанфоръ* въ словахъ: l'ecriture a dit que le commencement de la sagesse était la crainte de Dieu; moi, je crois que c'est la crainte des hommes („въ Писаніи сказано, что начало премудрости былъ страхъ Божій; я же думаю, что это страхъ передъ людьми“).

этотъ человѣкъ будетъ злоупотреблять нашимъ терпѣніемъ, и доколѣ будешь ты молчать? Вѣдь безстыдство и наглость переходятъ всѣ границы!“ —Тотъ возразилъ: „Имѣй немножко терпѣнія, дай сказать свое слово времени—оно непремѣнно принесетъ съ собой истину, какъ это всегда бываетъ. Подожди только, чтобы чудовище обратилось къ намъ своей задней частью, и ты услышишь тогда, какъ его будутъ проклинать тѣ самые, кто теперь имъ восхищается“. И это какъ разъ случилось, когда обманщикъ вновь началъ свой припѣвъ объ орлѣ и ослѣ (столь вымышленый относительно перваго и столь справедливый относительно второго). Въ то же мгновеніе тамъ и сямъ стали раздаваться откровенные голоса: „Честное слово“,—сказалъ одинъ, „а вѣдь это былъ совсѣмъ не геній, а оселъ“.—„Что за дураки мы были!“—вскричалъ другой,—и такимъ образомъ они взаимно ободряли другъ друга, пока не пришли къ такому заключенію: „Виданъ ли былъ когда-либо подобный обманъ? Вѣдь на самомъ дѣлѣ онъ не сказалъ ни одного слова, въ которомъ была бы доля правды, а мы ему рукоплескали. Словомъ, это былъ оселъ, а мы стоимъ того, чтобы насъ навьючить“.

Но въ это самое время шарлатанъ выступилъ снова, обѣщая другое и пущее чудо: — „Теперь вотъ“ — сказалъ онъ, „я дѣйствительно предложу вамъ не болѣе не менѣе какъ знаменитаго великана, рядомъ съ которымъ *Энцеладъ* и *Тифоей* не смѣли бы и показаться. Я долженъ однако вмѣстѣ съ тѣмъ предупредить, что кто будетъ звать его „исполинъ“, тотъ этимъ создастъ свое благополучіе,—ибо тому онъ доставитъ большія почести, осыплетъ богатствами, снабдитъ тысячами, даже десятками тысячъ піастровъ дохода, а сверхъ того—чинами, должностями и мѣстами. Напротивъ, горе тому, кто не признаетъ въ немъ великана: тотъ не только не получитъ никакихъ знаковъ милости, но его постигнетъ даже громовая кара. Взирай, весь міръ! Вотъ онъ идетъ, вотъ онъ показывается,—о, какъ онъ высокъ!“—Поднялась занавѣска, и появился человѣкъ, который скрылся бы изъ глазъ, если бы сталъ на колодезное коромысло,—величиною какъ отъ локтя до кисти,—ничтожество, пигмей во всѣхъ отношеніяхъ, по своему существу и пріемамъ. „Но что же вы дѣлаете? Почему вы не кричите? Почему вы не аплодируете? Поднимайте вашъ голосъ, ораторы! Пойте, поэты! Пишите, геніи! Да будетъ вашимъ кликомъ: знаменитый, необыкновенный, великій человѣкъ!“— Всѣ стояли въ оцѣпенѣніи и спрашивали глазами другъ друга:—„Что же тутъ исполинскаго? Въ чемъ же тутъ сказывается герой?“—Но уже толпа льстецовъ начала все громче и громче кричать: „Да, да! исполинъ, исполинъ! первый человѣкъ на свѣтѣ! Какой великій государь былъ тотъ-то! Какой храбрый полководецъ тотъ-то! Какой отличный министръ тотъ-то и тотъ-то!“ Тотчасъ посыпался на нихъ дождь дублоновъ. Тутъ-то записали авторы!—и не исторію уже, а панегирики. Поэты, даже самъ

Педро Матео [1]), стали грызть себѣ ногти, чтобы не упустить кусокъ хлѣба. И никого тамъ не оказалось, кто бы рѣшился сказать противное. Нѣтъ, всѣ наперерывъ кричали: „Исполинъ! великій, величайшій изъ всѣхъ исполиновъ! "Ибо каждый надѣялся получить мѣстечко, бенефицію. Про себя и въ глубинѣ они, конечно, говорили: „Здорово же я лгу! Онъ еще не успѣлъ вырасти, онъ остается карликомъ. Но что же мнѣ дѣлать? Попробуй, скажи, что думаешь,—тогда и увидишь, что̀ изъ этого для тебя выйдетъ. Поступая же, какъ теперь, я имѣю, на что одѣться, пить и ѣсть, и могу блестѣть, становлюсь великимъ человѣкомъ. Пусть поэтому онъ будетъ, чѣмъ ему угодно: вопреки всему на свѣтѣ, пусть будетъ исполиномъ". — *Андреніо* началъ слѣдовать за теченіемъ и тоже кричалъ: „Исполинъ, исполинъ, огромный исполинъ!" И въ то же мгновенье на него посыпались подарки и дублоны; онъ воскликнулъ тогда: „Вотъ, вотъ въ чемъ житейская мудрость!" Но *Критило* стоялъ, готовый прійти въ изступленіе: „Я тресну, если не буду говорить",—сказалъ онъ. „Молчи",—возразилъ отрезвитель, „и не навлекай на себя гибели. Подожди немного, когда этотъ исполинъ повернется къ намъ спиной, и ты увидишь, какъ обстоитъ дѣло". Такъ и случилось: едва тотъ сыгралъ свою роль исполина и удалился въ гардеробъ савановъ, какъ всѣ стали говорить: „Что однако за простофили мы были! Вѣдь это былъ не исполинъ, а пигмей, въ которомъ не было ничего, и который былъ совершенное ничто",—и они спрашивали другъ друга, какъ только это могло случиться. *Критило* же сказалъ: „Какая однако разница, говорятъ ли о человѣкѣ при его жизни, или же послѣ его смерти! Какъ отсутствіе измѣняетъ рѣчь! Велико же разстояніе между тѣмъ, что надъ нашими головами, и тѣмъ, что подъ нашими ногами!"

Но обманы нашего новаго *Синона* этимъ еще не кончились. Теперь онъ ударился въ противоположную сторону и досталъ выдающихся людей, подлинныхъ исполиновъ, которыхъ онъ выдавалъ за карликовъ, за людей никуда негодныхъ, ничтожныхъ, даже менѣе чѣмъ ничтожныхъ: и этому всѣ поддакивали, за это тѣмъ и пришлось сойти, при чемъ люди, способные къ сужденію и критикѣ, не смѣли и рта разинуть. Онъ вывелъ даже феникса, сказавъ, что это жукъ. Всѣ согласились, что это правильно: съ такой аттестаціей фениксъ и долженъ былъ остаться".

Все это—изъ Граціана, и все это—насчетъ summi philosophi, насаждать почтеніе къ которому Датская Академія вполнѣ серьезно считаетъ своею обязанностью: этимъ она дала мнѣ поводъ за сдѣланное поученіе отблагодарить ее контръ-поученіемъ.

Я долженъ еще замѣтить, что предлагаемыя два конкурсныя сочи-

---

[1]) Онъ воспѣлъ Генриха IV: см. Criticon, ч. III, cris. 12, стр. 376.

нія были бы выпущены въ свѣтъ на полгода ранѣе, если бы я не пребывалъ въ твердой увѣренности, что Королевская Датская Академія, какъ это подобаетъ и какъ поступаютъ всѣ Академіи, сообщитъ о результатѣ конкурса въ томъ же самомъ журналѣ, гдѣ она печатаетъ для заграницы предлагаемыя ею темы (въ данномъ случаѣ это — Halle'sche Litteraturzeitung). Этого она однако не дѣлаетъ, такъ что приходится добывать ея приговоръ изъ Копенгагена, а это тѣмъ труднѣе, что въ конкурсной темѣ не указывается даже и срокъ, когда приговоръ этотъ воспослѣдуетъ. Такимъ образомъ, я обратился къ этому пути на шесть мѣсяцевъ позже, чѣмъ слѣдовало [1]).

Франкфуртъ на М., сентябрь 1840 г.

Предисловіе ко второму изданію.

Въ оба конкурсныя сочиненія внесены въ этомъ второмъ изданіи довольно значительныя добавленія, которыя по большей части не велики по объему, но вставлены во многихъ мѣстахъ и должны способствовать основательному уразумѣнію цѣлаго. О нихъ нельзя судить по числу страницъ,—благодаря большему формату настоящаго изданія. Кромѣ того, они были бы еще многочисленнѣе, если бы неизвѣстность, доживу ли я до этого второго изданія, не вынудила меня за это время, пока что, послѣдовательно вставлять относящіяся сюда мысли, гдѣ только я могъ, именно—частью во второмъ томѣ моего главнаго произведенія, гл. 47, а частью въ „Парергахъ и паралипоменахъ“, т. 2, гл. 8.

Итакъ, отвергнутый Датской Академіей и удостоенный лишь публичнаго выговора трактатъ объ основѣ морали появляется здѣсь, спустя двадцать лѣтъ, во второмъ изданіи. Нужныя разъясненія относительно приговора Академіи даны мною уже въ первомъ предисловіи, гдѣ прежде всего доказано, что въ приговорѣ этомъ Академія отрицаетъ, будто она спрашивала то, что она спрашивала дѣйствительно, и, напротивъ, утверждаетъ, будто она спрашивала то, чего она совсѣмъ не спрашивала,— и это разобрано мною настолько ясно, подробно и основательно, что ея не сможетъ обѣлить никакой крючкотворецъ на свѣтѣ. Относительно же

---

[1]) Впрочемъ Академія опубликовала все-таки свой приговоръ впослѣдствіи, т. е. послѣ появленія предлагаемой этики и этой моей отповѣди. Именно, она помѣстила его въ объявленіяхъ названной газеты, ноябрь 1840, № 59, а также въ объявленіяхъ Iena'schen Litteraturzeitung за тотъ же мѣсяцъ,—такимъ образомъ, въ ноябрѣ опубликовано было то, что рѣшили въ январѣ.

значенія этого факта мнѣ уже нѣтъ нужды здѣсь говорить. По поводу поведенія Академіи вообще я могу теперь, имѣвъ двадцатилѣтній періодъ времени для самаго хладнокровнаго обсужденія, добавить еще слѣдующее.

Если бы цѣлью академій было по возможности подавлять истину, посильно душить умъ и талантъ и рьяно поддерживать славу пустозвоновъ и шарлатановъ, то наша Датская Академія на сей разъ превосходно оправдала бы такое назначеніе. А такъ какъ я не могу предложить къ ея услугамъ требуемаго отъ меня почтенія передъ пустозвонами и шарлатанами, которые подкупными панегиристами и одураченными простаками провозглашены за великихъ мыслителей, то я дамъ взамѣнъ господамъ членамъ Датской Академіи одинъ полезный совѣтъ. Если господа эти хотятъ предлагать конкурсныя темы, они должны сначала запастись способностью сужденія, насколько по крайней мѣрѣ она нужна въ домашнемъ хозяйствѣ, хоть бы для того только, чтобы въ случаѣ нужды умѣть все-таки отличить овесъ отъ мякины. Ибо кромѣ того, что отсутствіе такого умѣнья совсѣмъ скверно аттестовано въ secunda Petri [1]), можно попасть въ большой просакъ. Именно, за судомъ Мидаса слѣдуетъ участь Мидаса, притомъ—неизбѣжно. Ничто не можетъ спасти отъ нея—не помогутъ никакія глубокомысленныя лица и важныя мины. И все выйдетъ на свѣтъ Божій. Какіе густые парики ни надѣвайте, все же отыщутся нескромные брадобрѣи и болтливый тростникъ,—въ наше время даже не даютъ себѣ труда предварительно вырыть для этого ямку въ землѣ.—А ко всему этому присоединяется еще дѣтская самоувѣренность, съ какой мнѣ дѣлаютъ публичный выговоръ и печатаютъ его въ нѣмецкихъ литературныхъ газетахъ, выговоръ за то, что я не былъ настолько простофилей, чтобы развѣсить уши передъ затянутымъ преданными министерскими креатурами и долго распѣвавшимся безмозглою литературною чернью хвалебнымъ гимномъ и подъ его вліяніемъ, вмѣстѣ съ Датской Академіей, считать за summi philosophi простыхъ фигляровъ, которые никогда не искали истины, а всегда заботились лишь о собственной своей выгодѣ. Неужели же этимъ академикамъ не пришло даже въ голову задать себѣ сначала вопросъ, имѣютъ ли они хотя бы только тѣнь права дѣлать мнѣ публичные выговоры за мои воззрѣнія? Развѣ они совершенно оставлены всѣми богами, что имъ не вспала на умъ подобная мысль? Теперь обнаруживаются послѣдствія: явилась Немезида, шумитъ уже тростникъ! Вопреки многолѣтнему совокупному противодѣйствію всѣхъ профессоровъ философіи, я проложилъ наконецъ себѣ дорогу, и у ученой публики все больше открываются глаза на summi philosophi нашихъ академиковъ: если ихъ и поддерживаютъ еще чуточку своими слабыми силами жалкіе профессора философіи, которые давно съ

[1]) Dialectices Petri Rami pars secunda, quae est de „judicio“.

ними связались и къ тому же нуждаются въ нихъ какъ въ матеріалѣ для лекцій, — они все-таки очень сильно пали въ общественномъ мнѣніи, а особенно Гегель быстрыми шагами идетъ навстрѣчу презрѣнію, ожидающему его у потомства. Мнѣніе о немъ за эти двадцать лѣтъ уже на три четверти приблизилось къ этому исходу, какимъ заканчивается сообщенная въ первомъ предисловіи аллегорія Граціана, и въ нѣсколько лѣтъ совершенно его достигнетъ, чтобы всецѣло совпасть съ сужденіемъ, которое двадцать лѣтъ назадъ причинило Датской Академіи tam justam et gravem offensionem. Поэтому, чтобы не остаться въ долгу за ея выговоръ, я посвящаю въ альбомъ Датской Академіи гётевское стихотвореніе:

„Das Schlechte kannst du immer loben:
Du hast dafür sogleich den Lohn!
In deinem Pfuhle schwimmst du oben
Und *bist der Pfuscher Schutzpatron.*

Das Gute schelten? Magst's probiren!
Es geht wenn du dich frech erkühnst:
Doch treten, wenn's die Menschen spüren,
Sie dich in Quark, wie du's verdienst".

(„Плохое ты можешь всегда хвалить: ты тотчасъ получишь за это награду! Въ своей лужѣ ты плаваешь сверху и *состоишь патрономъ пачкуновъ*.—Хорошее бранить? Попробуй! Это удастся, если ты обнаружишь достаточную наглость: но если люди разгадаютъ, въ чемъ дѣло, они втопчутъ тебя въ грязь, какъ ты того заслуживаешь").

То, что наши нѣмецкіе профессора философіи не сочли содержаніе предлагаемыхъ этическихъ сочиненій на премію достойнымъ вниманія, не говоря уже о признаніи, это уже получило себѣ надлежащую оцѣнку въ моемъ трактатѣ о законѣ основанія, стр. 47—49 второго изданія, да и помимо того само собою понятно. Съ какой стати высокіе умы этого рода станутъ прислушиваться къ тому, что говорятъ людишки, подобные мнѣ!—людишки, на которыхъ они въ своихъ сочиненіяхъ, самое большое, мимоходомъ и сверху внизъ бросаютъ взоръ пренебреженія и порицанія. Нѣтъ, то, что мною написано, ихъ не касается: они остаются при своей свободѣ волѣ и своемъ нравственномъ законѣ,—хотя бы доводы противъ этого были столь же многочисленны, какъ ягоды ежевики. Ибо все это относится къ обязательному символу вѣры, и имъ извѣстно, для чего они существуютъ: они существуютъ in majorem Dei gloriam и всѣ заслуживаютъ стать членами Королевской Датской Академіи.

Франкфуртъ на М., въ августѣ 1860 г.

КОНКУРСНОЕ СОЧИНЕНІЕ

НА ТЕМУ

О СВОБОДѢ ВОЛИ

УВѢНЧАННОЕ

Норвежской Королевской Академіей Наукъ въ Дронтгеймѣ
26 января 1839 г.

Motto.
La liberté est un mystère.

Предложенная Королевской Академіей тема гласитъ:

Num liberum hominum arbitrium e sui ipsius conscientia demonstrari potest?

Въ переводѣ: „Можно-ли свободу человѣческой воли доказать изъ самосознанія“?

I.

Опредѣленіе понятій.

По отношенію къ столь важному, серьезному и трудному вопросу, совпадающему въ своихъ существенныхъ чертахъ съ главною проблемой всей философіи средняго и новаго времени, умѣстна, конечно, большая точность, и потому мы начнемъ съ анализа содержащихся въ темѣ главныхъ понятій.

1) Что называется свободою?

Понятіе „свободы“, при ближайшемъ разсмотрѣніи, *отрицательно*. Мы мыслимъ подъ нимъ лишь отсутствіе всякихъ преградъ и помѣхи: эти послѣднія, напротивъ, выражая силу, должны представлять собою нѣчто положительное. Соотвѣтственно возможнымъ свойствамъ помѣхъ, понятіе это имѣетъ три весьма различные подвида — свобода физическая, интеллектуальная и моральная.

а) *Физическая свобода* есть отсутствіе всякаго рода *матеріальныхъ* препятствій. Вотъ почему мы говоримъ: freier Himmel („свободное“, открытое небо), freie Aussicht („свободный“, открытый видъ), freie Luft („свободный“, вольный воздухъ), freies Feld („свободное“, чистое поле), свободное мѣсто, свободная (не связанная химически) теплота, свободное электричество, свободный бѣгъ рѣки, когда ея не сдерживаютъ болѣе горы или шлюзы, и т. д. Даже выраженія „свободная“, безплатная „квартира“, „свободный“, даровой „столъ“, „свободная пресса“, „свободное отъ почтовыхъ расходовъ письмо“ обозначаютъ отсутствіе обременительныхъ условій, съ какими обычно сопря-

жено пользованіе перечисленными вещами. Всего же чаще въ нашемъ мышленіи понятіе свободы служитъ предикатомъ животныхъ существъ, особенность которыхъ—то, что движенія ихъ исходятъ отъ *ихъ воли*, произвольны и потому именуются *свободными*—въ тѣхъ случаяхъ, когда нѣтъ матеріальныхъ препятствій, дѣлающихъ эти движенія невозможными. А такъ какъ препятствія эти бываютъ очень разнородны, наталкивается же на нихъ всегда *воля*, то, ради простоты, понятіе „свободы" предпочитаютъ брать съ положительной стороны и разумѣютъ подъ нимъ все то, что движется исключительно своею волей или поступаетъ только по своей волѣ,—и такообращеніе понятія въ сущности нисколько не мѣняетъ дѣла. Такимъ образомъ, въ этомъ *физическомъ* значеніи понятія свободы, животныя и люди тогда называются *свободными*, когда ихъ дѣйствія не сдерживаются ни узами, ни тюрьмою, ни параличомъ, т. е. вообще никакими *физическими*, *матеріальными* препятствіями, но совершаются въ соотвѣтствіи съ ихъ *волею*.

Это *физическое значеніе* понятія свободы, въ особенности въ качествѣ предиката животныхъ существъ, есть его исконное, непосредственное и потому самое частое значеніе, и въ немъ именно поэтому оно, понятіе, и не подлежитъ никакому сомнѣнію либо спору, и реальность его во всякое время можетъ найти себѣ удостовѣреніе въ опытѣ. Ибо коль скоро животное существо дѣйствуетъ только по своей *волѣ*, оно, въ этомъ значеніи *свободно*,—при чемъ совсѣмъ не принимаются въ разсчетъ вліянія, какія быть-можетъ руководятъ самой его волей. Ибо въ этомъ своемъ первоначальномъ, непосредственномъ и потому общепринятомъ значеніи слова, понятіе свободы касается лишь внѣшней *возможности*, т. е. именно отсутствія *физическихъ* помѣхъ для поступковъ даннаго существа. Потому и говорятъ: свободна птица въ воздухѣ, звѣрь въ лѣсу; свободно дитя природы; только свободный счастливъ. И народъ называютъ свободнымъ, понимая подъ этимъ, что онъ управляется только по законамъ, которые онъ самъ же себѣ далъ,—ибо въ этомъ случаѣ онъ всюду соблюдаетъ лишь свою собственную волю. Такимъ образомъ, политическую свободу надо отнести къ физической.

Но лишь только мы, оставивъ эту, *физическую*, свободу, обращаемся къ разсмотрѣнію двухъ другихъ ея видовъ, намъ приходится имѣть дѣло уже не съ общепринятымъ, а съ *философскимъ* значеніемъ этого понятія,—и тутъ, какъ извѣстно, открываются многія трудности. Здѣсь передъ нами два совершенно различныхъ вида свободы—свобода интеллектуальная и свобода моральная.

b) *Интеллектуальная свобода*, το ἑκούσιον καὶ ἀκουσιον κατὰ διάνοιαν у Аристотеля, разсматривается нами только ради полноты въ подраздѣленіи понятія: я позволю себѣ поэтому отложить ея разборъ до самаго конца этого трактата, когда уже будутъ разъяснены нужны

для этой цѣли понятія, такъ что можно будетъ изложить дѣло въ краткихъ словахъ. Въ подраздѣленіи же интеллектуальная свобода, находящаяся въ ближайшемъ родствѣ съ физической, должна была занять мѣсто рядомъ съ этой послѣдней.

с) Итакъ, я обращаюсь прямо къ третьему виду, къ *моральной свободѣ*, которая собственно и есть то liberum arbitrium, о какомъ говорится въ темѣ Корол. Академіи.

Понятіе моральной свободы связано съ понятіемъ свободы физической съ такой стороны, что мы можемъ отдать себѣ отчетъ также и въ его возникновеніи, которое необходимо относится къ гораздо болѣе позднему времени. Физическая свобода, какъ сказано, имѣетъ отношеніе лишь къ матеріальнымъ препятствіямъ: отсутствіе послѣднихъ равносильно ея наличности. Но вотъ замѣчено было, что въ иныхъ случаяхъ человѣкъ, не встрѣчая помѣхи въ матеріальныхъ обстоятельствахъ, удерживается отъ поступковъ простыми мотивами, въ родѣ угрозъ, обѣщаній, опасностей и т. п.,—поступковъ, которые въ противномъ случаѣ онъ навѣрно совершилъ бы по указанію своей воли. Такимъ образомъ возникъ вопросъ: можно ли считать этого человѣка еще *свободнымъ*? или—подлинно ли сильный противомотивъ можетъ точно такъ же останавливать и дѣлать невозможнымъ согласный съ дѣйствительной волей поступокъ, какъ и физическое препятствіе? Отвѣтить на это здравому смыслу было нетрудно,—именно, мотивъ ни въ какомъ случаѣ не можетъ дѣйствовать такъ, какъ физическое препятствіе: въ то время какъ послѣднее сплошь и рядомъ превышаетъ всякія человѣческія тѣлесныя силы, мотивъ никогда самъ по себѣ не можетъ быть непреодолимымъ, никогда не обладаетъ абсолютной властью, но всегда можетъ быть еще перевышенъ какимъ-нибудь *болѣе сильнымъ противомотивомъ*, если только таковой найдется и человѣкъ въ данномъ индивидуальномъ случаѣ окажется доступнымъ для его воздѣйствія. Вѣдь и въ самомъ дѣлѣ, мы часто видимъ, что даже обычно наиболѣе сильный изъ всѣхъ мотивовъ, сохраненіе своей жизни, все же побѣждается другими мотивами, напримѣръ—при самоубійствѣ и пожертвованіи жизнью ради другихъ, ради мнѣній и ради разнаго рода интересовъ; наоборотъ, люди иной разъ переносятъ какія угодно изысканныя мученья и пытки, при одной мысли, что иначе они потеряютъ жизнь. Но если отсюда и явствовало, что съ мотивами не связано никакого чисто-объективнаго и абсолютнаго принужденья, то все-таки за ними можно было признать принудительность субъективную и относительную, именно для даннаго заинтересованнаго лица,—что въ результатѣ дастъ одно и то же. Оставался, такимъ образомъ, вопросъ: свободна ли самая воля?—Здѣсь, стало быть, понятіе свободы, которое до тѣхъ поръ мыслилось лишь по отношенію къ *возможности*, было уже примѣнено къ *хотѣнію*, и возникла про-

блема, *свободно* ли самое хотѣніе. Но при ближайшемъ разсмотрѣніи первоначальное, чисто эмпирическое и потому общепринятое понятіе о свободѣ оказывается неспособнымъ войти въ эту связь съ *хотѣньемъ*. Ибо въ понятіи этомъ „*свободный*“ обозначаетъ „*соотвѣтствующій собственной волѣ*“; коль скоро, слѣдовательно, спрашиваютъ, свободна ли самая воля, то это, значитъ, спрашиваютъ, соотвѣтствуетъ ли воля себѣ самой: хотя это само собою разумѣется, однако это ничего намъ и не говоритъ. Эмпирическое понятіе свободы выражаетъ слѣдующее: „я свободенъ, если могу *дѣлать* то, *что я хочу*“,—при чемъ слова „что я хочу“ уже рѣшаютъ вопросъ о свободѣ. Но теперь мы спрашиваемъ о свободѣ самаго *хотѣнія*, такъ что вопросъ этотъ долженъ принять такой видъ: „можешь ли ты также *хотѣть* того, что ты хочешь?“ — выходитъ такъ, какъ будто бы данное хотѣніе зависѣло еще и отъ какого-то другого, за нимъ скрывающагося хотѣнья. И положимъ, что на этотъ вопросъ данъ утвердительный отвѣтъ,—тогда тотчасъ возникаетъ опять вопросъ: „можешь-ли ты также хотѣть, чего ты хочешь хотѣть?“—и такимъ образомъ пришлось бы подниматься все выше и выше въ безконечность, при чемъ одно хотѣніе мы всегда мыслили бы въ зависимости отъ другого, болѣе ранняго или глубже лежащаго, тщетно стремясь такимъ путемъ достигнуть наконецъ хотѣнья, которое пришлось бы мыслить и признать уже за совершенно отъ ничего не зависящее. Если же мы захотимъ принять таковое, мы съ такимъ же удобствомъ могли бы взять для этого первое, какъ и произвольно выбранное послѣднее, а въ такомъ случаѣ вопросъ свелся бы просто на-просто къ слѣдующему: „можешь ли ты хотѣть?“ Но устанавливается ли свобода воли простымъ утвердительнымъ отвѣтомъ на этотъ вопросъ, — вотъ что желательно бы знать и что остается не рѣшеннымъ. Такимъ образомъ, первоначальное, эмпирическое, изъ практической области заимствованное понятіе свободы отказывается войти въ прямую связь съ понятіемъ воли. А чтобы понятіе свободы все-таки могло найти себѣ примѣненіе къ волѣ, пришлось поэтому видоизмѣнить его въ томъ смыслѣ, что ему было придано болѣе абстрактное значеніе. Это произошло такъ: въ понятіи *свободы* стали мыслить лишь вообще отсутствіе всякой *необходимости*. При этомъ понятіе получаетъ *отрицательный* характеръ, какой я призналъ за нимъ въ самомъ началѣ. Прежде всего, поэтому, надлежитъ разобрать понятіе *необходимости*, какъ *положительное* понятіе, дающее смыслъ нашему *отрицательному* понятію *свободы*.

Итакъ, мы спрашиваемъ: что называется *необходимымъ*? Обычное объясненіе: „необходимо то, противоположность чего невозможна или что не можетъ быть инымъ“ есть объясненіе чисто словесное, описаніе понятія, ничего не дающее для уразумѣнія дѣла. Въ качествѣ же реальнаго истолкованія я предлагаю такое положеніе: *необходимо то, что*

слѣдуетъ изъ даннаго достаточнаго основанія,—положеніе, которое, подобно всякому настоящему опредѣленію, можетъ быть также обращено. И смотря по тому, будетъ ли это достаточное основаніе логическимъ, математическимъ или физическимъ, называемымъ причиною, и *необходимость* бываетъ логической (какъ необходимость заключенія, когда даны посылки), математической (напримѣръ, равенство сторонъ треугольника при равенствѣ его угловъ) либо физической, реальной (какъ наступленіе дѣйствія, коль скоро имѣется причина): но всегда она съ одинаковой строгостью присуща слѣдствію, если дано основаніе. Поскольку мы понимаемъ что-либо какъ слѣдствіе изъ даннаго основанія, постольку лишь усматриваемъ мы его необходимость, и наоборотъ—коль скоро мы признаемъ что-либо за слѣдствіе достаточнаго основанія, для насъ становится яснымъ, что оно необходимо: ибо всѣ основанія обладаютъ принудительностью. Это реальное объясненіе оказывается настолько адэкватнымъ и исчерпывающимъ, что необходимость и слѣдствіе изъ даннаго достаточнаго основанія—понятія синонимическія, т. е. вездѣ на мѣсто одного можно поставить другое [1]).—Такимъ образомъ, отсутствіе необходимости будетъ тожественно съ отсутствіемъ опредѣляющаго достаточнаго основанія. Однако въ качествѣ противоположности *необходимому* мыслится *случайное*,—которое не идетъ въ разрѣзъ съ необходимостью. Именно, всякая случайность бываетъ лишь *относительной*. Ибо въ реальномъ мірѣ, гдѣ только и встрѣчается случайное, всякое событіе *необходимо* лишь по отношенію къ своей причинѣ: по отношенію же ко всему остальному, съ чѣмъ оно можетъ оказаться связаннымъ въ пространствѣ и времени, оно будетъ *случайнымъ*. Но если такъ, свобода, отличительнымъ признакомъ которой является отсутствіе необходимости, должна была бы быть безусловной независимостью отъ всякой причины, а потому опредѣляться какъ *абсолютно случайное*: въ высшей степени проблематичное понятіе, за мыслимость котораго я не ручаюсь, которое однако страннымъ образомъ совпадаетъ съ понятіемъ *свободы*. Во всякомъ случаѣ за *свободнымъ* остается значеніе ни въ какомъ отношеніи не необходимаго, иными словами—ни отъ какого основанія не зависящаго. Понятіе это, стало быть, въ примѣненіи къ волѣ человѣческой, выражало бы, что какая-либо индивидуальная воля въ своихъ проявленіяхъ (волевыхъ актахъ) не опредѣляется причинами либо вообще достаточными основаніями: въ противномъ случаѣ, такъ какъ слѣдствіе изъ даннаго основанія (какого бы рода это основаніе ни было) всегда бываетъ *необходимымъ*, ея акты были бы не свободны, а необходимы. На этомъ основано кантовское опредѣленіе, по которому свобода есть способность

---

[1]) Разборъ понятія необходимости содержится въ моемъ трактатѣ о законѣ основанія, второе изданіе, § 49.

самостоятельно начинать рядъ измѣненій. Ибо это, „самостоятельно“, приведенное къ своему истинному смыслу, означаетъ „безъ предшествующей причины“, а это тожественно съ отсутствіемъ „необходимости“. Такимъ образомъ, хотя приведенное кантовское опредѣленіе даетъ понятію свободы такой видъ, какъ если бы оно было положительнымъ, однако при ближайшемъ разсмотрѣніи передъ нами опять выступаетъ его отрицательный характеръ.—Свободной, слѣдовательно, будетъ такая воля, которая не опредѣляется основаніями, а такъ какъ все, опредѣляющее что-либо, должно быть основаніемъ, для реальныхъ вещей—реальнымъ основаніемъ, т. е. причиною, то она и будетъ лишена всякаго опредѣленія: иными словами, ея отдѣльныя проявленія (волевые акты) безусловно и вполнѣ независимо будутъ вытекать изъ нея самой, не приводимые съ необхомостью предшествующими обстоятельствами, а стало быть также и не подчиненные никакимъ правиламъ. Съ этимъ понятіемъ у насъ прекращается ясное мышленіе по той причинѣ, что законъ основанія, во всѣхъ своихъ значеніяхъ, есть существенная форма всей нашей познавательной способности, здѣсь же отъ него приходится отказаться. Однако и для этого понятія имѣется свой terminus technicus: это liberum arbitrium indifferentiae („свободное рѣшеніе безразличія“). Это впрочемъ единственное ясно опредѣленное, прочное и твердое понятіе о томъ, что называется свободою воли: вотъ почему нельзя отъ него удаляться, не впадая въ шаткія, туманныя объясненія, за которыми скрывается нерѣшительная двойственность,—какъ, напримѣръ, если бы стали говорить объ основаніяхъ, не приводящихъ съ необходимостью своихъ слѣдствій. Всякое слѣдствіе изъ какого-нибудь основанія необходимо, и всякая необходимость есть слѣдствіе изъ какого-нибудь основанія. Если принять такое liberum arbitrium indifferentiae, то ближайшимъ, само это понятіе характеризующимъ слѣдствіемъ, которое поэтому надо установить въ качествѣ его отличительнаго признака, явится то, что для одареннаго этимъ arbitrio человѣческаго индивидуума, при данныхъ, вполнѣ индивидуально и во всей полнотѣ опредѣленныхъ внѣшнихъ обстоятельствахъ, одинаково возможны два діаметрально другъ другу противоположныхъ поступка.

2) Что называется самосознаніемъ?

Отвѣтъ: сознаніе *собственнаго я*, въ противоположность сознанію *другихъ* вещей, которое есть познавательная способность. Правда, эта послѣдняя, еще прежде чѣмъ въ ней явятся эти другія вещи, содержитъ извѣстныя формы, опредѣляющія способъ ихъ появленія, и которыя служатъ поэтому условіями для возможности ихъ объективнаго бытія, т. е. ихъ бытія въ качествѣ объектовъ для насъ: таковы, какъ извѣстно, время, пространство, причинность. Но хотя эти формы позна-

нія заложены въ насъ самихъ, онѣ все-таки имѣютъ ту лишь цѣль, чтобы у насъ могло образоваться сознаніе *другихъ вещей* какъ такихъ и непремѣнно въ отношеніи къ этимъ вещамъ: вотъ почему, хотя формы эти и содержатся въ насъ, однако мы должны смотрѣть на нихъ не какъ на принадлежашія къ *самосознанію*, а напротивъ какъ на обусловливающія *сознаніе другихъ вещей*, т. е. объективное сознаніе.

Далѣе, несмотря на двусмысленность употребленнаго въ темѣ слова conscientia, я остерегусь отнести къ самосознанію моральныя побужденія человѣка, извѣстныя подъ именемъ совѣсти, а также практическаго разума, съ его, по ученію Канта, категорическими императивами: съ одной стороны, побужденія эти образуются лишь въ результатѣ опыта и рефлексіи, т. е. въ результатѣ сознанія другихъ вещей, съ другой—еще не проведено рѣзкой и безспорной границы между тѣмъ, что въ нихъ является исконной и подлинной принадлежностью человѣческой природы, и тѣмъ, что добавляется нравственнымъ и религіознымъ воспитаніемъ. Къ тому же, и намѣреніе Королевской Академіи не можетъ конечно, заключаться въ томъ, чтобы, причисливъ совѣсть къ самосознанію, перенести вопросъ на почву морали и тѣмъ дать поводъ для повторенія кантовскаго нравственнаго доказательства, вѣрнѣе—постулата, свободы изъ a priori сознаваемаго моральнаго закона, помощью умозаключенія: „ты можешь, такъ какъ ты долженъ“.

Изъ сказаннаго ясно, что во всемъ вообще нашемъ сознаніи гораздо значительнѣйшая часть принадлежитъ не *самосознанію*, а *сознанію другихъ вещей*, или познавательной способности. Эта послѣдняя всѣми своими силами направлена во-внѣ и служитъ ареною (съ болѣе же глубокой точки зрѣнія, необходимымъ условіемъ) для реальнаго внѣшняго міра, по отношенію къ которому она прежде всего дѣйствуетъ какъ наглядно представляющая, а затѣмъ, какъ бы перемалывая добытыя этимъ путемъ данныя, перерабатываетъ ихъ въ понятія: безконечныя, помощью словъ осуществляемыя комбинаціи понятій и составляютъ *мышленіе*.—Такимъ образомъ, *самосознаніемъ* будетъ то только, что останется за вычетомъ этой далеко значительнѣйшей части всего нашего сознанія. Уже отсюда видно, что область его не можетъ быть велика,—такъ что, если дѣйствительно въ ней должны лежать искомыя данныя для доказательства свободы воли, то мы въ правѣ надѣяться, что они не ускользнутъ отъ нашего вниманія. Въ качествѣ органа самосознанія указывали также на *внутреннее чувство* [1]), которое однако надо понимать болѣе въ фигуральномъ, нежели въ прямомъ смыслѣ: ибо само-

[1]) Оно встрѣчается уже у Цицерона въ видѣ tactus interior: Acad. quaest., IV, 7. Яснѣе у Августина: De lib. arb., II, 3 сл. Затѣмъ у Декарта: Princ. phil., IV, 190, а въ вполнѣ законченной формѣ—у Локка.

сознаніе имѣетъ непосредственный характеръ. Какъ бы то ни было, ближайшимъ нашимъ вопросомъ будетъ: что же содержится въ самосознаніи?—или: въ какой формѣ человѣкъ непосредственно сознаетъ свое собственное „я“? Отвѣтъ: непремѣнно какъ нѣчто *волящее*. Всякій, при наблюденіи собственнаго самосознанія, скоро замѣтитъ, что предметомъ послѣдняго во всѣхъ случаяхъ бываетъ собственное хотѣніе. Но подъ этимъ, конечно, надо понимать не одни только окончательные, тотчасъ же въ дѣло переходящіе волевые акты и формальныя рѣшенія, вмѣстѣ съ вытекающими изъ нихъ поступками: кто только способенъ улавливать сущность, несмотря на различныя видоизмѣненія степени и рода, тотъ не замедлитъ отнести къ проявленіямъ воли также всякое вожделѣніе, стремленіе, желаніе, потребность, тоску, надежду, любовь, радость, ликованіе и т. п., равно какъ нежеланіе, или неохоту, всякое отвращеніе, уклоненіе, боязнь, гнѣвъ, ненависть, печаль, страданіе, словомъ всѣ аффекты и страсти. Ибо всѣ эти аффекты и страсти суть лишь болѣе или менѣе слабыя либо сильныя, то энергичныя и бурныя, то тихія движенія встрѣтившей преграду либо получившей просторъ, удовлетворенной либо не удовлетворенной собственной воли, и всѣ они многоразличными путями имѣютъ отношеніе къ достиженію или неполученію желаемаго и къ претерпѣнію либо отклоненію того, что ненавистно; но такимъ образомъ, это несомнѣнныя состоянія той же воли, которая дѣйствуетъ въ рѣшеніяхъ и поступкахъ [1]). Сюда именно относится даже и то, что называютъ чувствомъ удовольствія или неудовольствія: правда, состоянія эти имѣются въ большомъ разнообразіи степеней и видовъ, но ихъ все-таки всегда можно свести къ состояніямъ вожделѣнія либо отвращенія, т. е. къ самой волѣ, сознающей самоё себя какъ удовлетворенную, встрѣтившую себѣ препятствіе или получившую свободу дѣйствія. Это относится даже и къ тѣлеснымъ, пріятнымъ или болѣзненнымъ и всѣмъ другимъ безчисленнымъ между этими двумя категоріями лежащимъ ощущеніямъ,—ибо сущность всѣхъ этихъ состояній заключается въ томъ, что они непосредственно вступаютъ въ сознаніе какъ нѣчто сообразное съ волей либо ей противное. Да и собственное свое тѣло, строго говоря, мы сознаёмъ непосредственно лишь какъ во-внѣ дѣйствующій органъ воли и носитель воспріимчивости къ пріятнымъ и болѣзненнымъ ощуще-

---

[1]) Замѣчательно, что такое пониманіе дѣла вполнѣ обнаруживается уже у отца церкви *Августина*, тогда какъ оно отсутствуетъ у столь многихъ новѣйшихъ авторовъ, съ ихъ пресловутой „чувствующей способностью“. Именно, въ De civit. Dei, кн. XIV, гл. 6 Августинъ говоритъ объ affectionibus animi которыя онъ въ предыдущей книгѣ распредѣлилъ подъ четырьмя категоріями—cupiditas, timor, laetitia, tristitia, и замѣчаетъ: voluntas est quippe in omnibus, imo omnes nihil aliud, quam voluntates sunt: nam quid est cupiditas et laetitia, nisi voluntas in eorum consensionem quae volumus? et quid est metus atque tristitia, nisi voluntas in dissensionem ab his, quae nolumus?

ніемъ, которыя однако сами, по только что сказанному, сводятся, на совершенно непосредственныя состоянія воли, ей соотвѣтственныя либо противныя. Впрочемъ, относить ли сюда эти простыя чувства удовольствія и неудовольствія, или нѣтъ, во всякомъ случаѣ мы находимъ, что всѣ эти движенія воли, вся эта смѣна хотѣнія и нехотѣнія, которая, въ своихъ непрестанныхъ приливахъ и отливахъ, составляетъ единственный объектъ самосознанія или, если угодно, внутренняго чувства,—все это находится въ непремѣнной и всѣми признаваемой связи съ тѣмъ, что воспринято и познано во внѣшнемъ мірѣ. А это послѣднее, какъ сказано, не лежитъ уже въ области непосредственнаго *самосознанія*, на границѣ котораго, стало быть, гдѣ оно сталкивается съ областью *сознанія другихъ вещей*, мы оказываемся всякій разъ, коль скоро приходимъ въ соприкосновеніе съ внѣшнимъ міромъ. Но воспринятые во внѣшнемъ мірѣ объекты являются матеріаломъ и поводомъ для всѣхъ названныхъ движеній и актовъ воли. И это нельзя толковать какъ petitio principii: ибо никто не можетъ оспаривать, что хотѣніе наше всегда имѣетъ своимъ предметомъ внѣшнія вещи, на которыя оно направлено, около которыхъ оно вращается и которыя по крайней мѣрѣ даютъ ему толчокъ въ качествѣ мотивовъ,—въ противномъ случаѣ пришлось бы признавать только вполнѣ отъ внѣшняго міра замкнутую и въ темной глубинѣ самосознанія заключенную волю. Проблематичной для насъ остается въ настоящее время еще только необходимость, съ какой волевые акты опредѣляются этими во внѣшнемъ мірѣ лежащими вещами.

Итакъ, оказывается, самосознаніе очень сильно, собственно даже—исключительно занято *волею*. Теперь надо рѣшить, находитъ ли оно въ этомъ своемъ единственномъ матеріалѣ данныя, изъ которыхъ вытекала бы *свобода* этой именно воли, въ вышеизложенномъ, да и единственномъ ясномъ и опредѣленномъ смыслѣ слова: вотъ та цѣль, къ какой мы отселѣ хотимъ прямо направить свой путь, послѣ того какъ до сихъ поръ мы, хотя и лавируя, все-таки уже замѣтно къ ней приблизились.

II.

Воля передъ самосознаніемъ.

Когда человѣкъ *хочетъ*, онъ всегда хочетъ чего-нибудь: его волевой актъ неизмѣнно направленъ на какой-либо предметъ и можетъ быть мыслимъ лишь по отношенію къ какому-нибудь такому предмету. Что же значитъ „хотѣть чего-нибудь?“ Это значитъ: волевой актъ, самъ пред-

ставляющій собою прежде всего лишь предметъ самосознанія, возникаетъ по поводу чего-либо, принадлежащаго къ сознанію *другихъ вещей*, т. е. являющагося объектомъ познавательной способности, объектомъ, который въ этомъ качествѣ носитъ названіе *мотива* и въ то же время даетъ содержаніе для волевого акта: послѣдній на него направленъ, т. е. имѣетъ цѣлью какое-либо въ немъ измѣненіе, слѣдовательно реагируетъ на него—въ такой *реакціи* и заключается вся сущность этого акта. Уже отсюда ясно, что онъ не можетъ наступить безъ какого-либо подобнаго мотива, такъ какъ въ противномъ случаѣ ему недоставало бы какъ повода, такъ и содержанія. Но возникаетъ вопросъ: разъ имѣется на лицо такой объектъ для познавательной способности, *долженъ* ли также явиться и данный волевой актъ, или же онъ можетъ не наступить, такъ что или совершенно не будетъ никакого волевого акта, или получится совсѣмъ иной, пожалуй даже противоположный,—иными словами, можетъ ли помянутая реакція также и отсутствовать или, при вполнѣ одинаковыхъ обстоятельствахъ, оказаться различной, даже противоположной. Короче говоря, это значитъ: вызывается ли волевой актъ мотивомъ съ необходимостью,—или же, при вступленіи мотива въ сознаніе, воля можетъ сохранить полную свободу хотѣть либо не хотѣть? Здѣсь, стало-быть, понятіе свободы берется въ вышеизъясненномъ абстрактномъ смыслѣ, какой, по доказанному, единственно только и примѣнимъ здѣсь, именно какъ простое отрицаніе необходимости, и этимъ проблема наша получаетъ себѣ опредѣленную постановку. Но данныхъ для ея рѣшенія намъ надо искать въ непосредственномъ *самосознаніи*, и мы тщательно разберемъ его показанія въ этомъ отношеніи, вмѣсто того чтобы разрубать узелъ однимъ ударомъ, подобно *Декарту*, который безъ околичностей выставилъ такое утвержденіе: Libertatis autem et indifferentiae, quae in nobis est, nos ita conscios esse, ut nihil sit, quod evidentius et perfectius comprehendamus. (Princ. phil., I, § 41. „Существующія же въ насъ свободу и безразличіе мы сознаемъ въ такой степени, что нѣтъ ничего, что мы воспринимали бы съ большею очевидностью и совершенствомъ“). Несостоятельность подобнаго утвержденія порицалъ уже *Лейбницъ* (Theod., I, § 50 и III, § 292), который однако самъ въ этомъ вопросѣ оказался лишь колеблющейся по волѣ вѣтра тростинкой и, послѣ самыхъ противорѣчивыхъ положеній, пришелъ наконецъ къ такому результату, что хотя мотивы и склоняютъ волю въ ту или иную сторону, но въ то же время это ихъ воздѣйствіе не имѣетъ необходимаго характера. Именно, онъ говоритъ: Omnes actiones sunt determinatae, et nunquam indifferentes, quia semper datur ratio inclinans quidem, non tamen necessitans, ut sic potius, quam aliter fiat. (Лейбницъ, De libertate, въ Opera, изд. Эрдмана, стр. 669. „Всѣ поступки опредѣлены и никогда не бываютъ безразличными, ибо всегда имѣется основаніе, склоняющее къ такому, а

не иному обороту дѣла, хотя и не вынуждающее его съ необходимостью“). Это даетъ мнѣ поводъ замѣтить, что такого рода средній путь между поставленной выше альтернативой не выдерживаетъ критики и что нельзя, въ угоду какой-то излюбленной половинчатости, говорить, будто мотивы опредѣляютъ волю лишь до нѣкоторой степени, будто она дѣйствительно подчиняется ихъ вліянію, но лишь въ извѣстной мѣрѣ, а затѣмъ можетъ отъ него уклоняться. Ибо коль скоро мы признали за данной силой причинное значеніе, т. е. допустили, что она оказываетъ какое-либо дѣйствіе, то, при сопротивленіи, какое ей можетъ встрѣтиться, нужно только, чтобы она увеличилась соразмѣрно сопротивленію,—и ея дѣйствіе осуществится. Кто противится подкупу, когда ему даютъ 10 дукатовъ, но обнаруживаетъ при этомъ колебаніе, того подкупятъ 100 дукатовъ, и т. д.

Итакъ, мы обращаемся со своей проблемой къ непосредственному *самосознанію,* въ томъ смыслѣ этого слова, какой мы установили выше. Какія же указанія даетъ намъ это самосознаніе относительно нашего абстрактнаго вопроса, именно относительно приложимости или неприложимости понятія *необходимости* къ наступленію волевого акта послѣ даннаго, т. е. представившагося интеллекту, мотива,—или относительно возможности либо невозможности его ненаступленія въ подобномъ случаѣ? Мы оказались бы въ большомъ заблужденіи, если бы стали ожидать отъ самосознанія основательныхъ и глубокихъ разъясненій насчетъ причинности вообще и мотиваціи въ частности, а также насчетъ необходимости, съ какой, можетъ быть, проявляется та и другая. Вѣдь самосознаніе это, какъ оно присуще всѣмъ людямъ, есть нѣчто слишкомъ простое и ограниченное, чтобы оно могло подавать свой голосъ при разсмотрѣніи такого рода понятій: эти понятія почерпнуты скорѣе изъ чистаго разсудка, направленнаго во-внѣ, и могутъ быть представлены на судъ только рефлектирующаго разума. А то природное, простое, прямо простоватое самосознаніе не въ состояніи даже понять подобныхъ вопросовъ, не только что отвѣтить на нихъ. Его свидѣтельство о волевыхъ актахъ, какое каждый можетъ уловить въ глубинѣ своего собственнаго „я“, допускаетъ, если его освободить отъ всего посторонняго и несущественнаго и свести къ его доподлинному содержанію, приблизительно такого рода формулировку: „я могу хотѣть, и когда я захочу совершить какое-либо дѣйствіе, то подвижные члены моего тѣла тотчасъ, всегда и непремѣнно его выполняютъ, стоитъ только мнѣ захотѣть“. Это значитъ, короче говоря: *„я могу дѣлать то, что я хочу“*. Далѣе этого свидѣтельство непосредственнаго самосознанія не идетъ, какъ бы мы его ни переворачивали и въ какой бы формѣ мы ни ставили вопросъ. Свидѣтельство это, стало быть, всегда касается *возможности дѣйствовать согласно съ волею*: но это и есть съ самаго начала уста-

новленное нами эмпирическое, исконное и общераспространенное понятіе свободы, по которому *свободный* означаетъ „*сообразный съ волею*“. Такая свобода безусловно удостовѣряется самосознаніемъ. Но это не та свобода, о которой мы спрашиваемъ. Самосознаніе свидѣтельствуетъ о свободѣ *дѣйствія* при предположеніи *хотѣнія*,—тогда какъ у насъ рѣчь идетъ о свободѣ *хотѣнія*. Именно, насъ занимаетъ вопросъ о томъ, въ какомъ отношеніи стоитъ къ мотиву само хотѣніе: и касательно этого самосознаніе съ своимъ „я могу дѣлать то, что̀ я хочу“ совсѣмъ не даетъ никакихъ указаній. Зависимость нашего поведенія, т. е. нашихъ тѣлесныхъ дѣйствій, отъ нашей воли несомнѣнно подтверждаемая самосознаніемъ, есть нѣчто совсѣмъ иное, нежели независимость нашихъ волевыхъ актовъ отъ внѣшнихъ условій, подъ которой понимается свобода воли и о которой самосознаніе ничего не можетъ намъ сообщить: она внѣ его компетенціи, такъ какъ касается причинной связи между внѣшнимъ міромъ (даннымъ намъ какъ сознаніе другихъ вещей) и нашими рѣшеніями, самосознаніе же не можетъ судить объ отношеніи того, что̀ лежитъ совершенно внѣ его сферы, къ тому, что̀ находится въ его предѣлахъ. Ибо никакая познавательная способность не въ состояніи опредѣлить такое соотношеніе, одинъ изъ членовъ котораго никоимъ способомъ не можетъ быть ей данъ. А вѣдь очевидно, что *объекты* хотѣнія, которыми именно опредѣляется волевой актъ, лежатъ внѣ границъ *самосознанія*, въ сознаніи *другихъ вещей*; *въ* самосознаніи содержится единственно самы волевой актъ,—а вопросъ идетъ о причинномъ соотношеніи между этими объектами и этимъ актомъ. Самосознанію подлежитъ исключительно волевой актъ, вмѣстѣ съ его абсолютной властью надъ членами тѣла, которую собственно и разумѣютъ подъ „что̀ я хочу“. И волевымъ актомъ онъ становится, даже для самосознанія, только черезъ примѣненіе этой власти, т. е. черезъ поступокъ. Пока же онъ только назрѣваетъ, его называютъ *желаніемъ*, когда онъ готовъ—*рѣшеніемъ*: а что онъ перешелъ въ эту стадію, въ этомъ и самосознаніе убѣждается лишь черезъ посредство поступка, ибо до тѣхъ поръ онъ можетъ измѣняться. И здѣсь мы стоимъ уже какъ разъ у главнаго источника той во всякомъ случаѣ несомнѣнной иллюзіи, въ силу которой человѣкъ простой (т. е. чуждый философіи) воображаетъ, будто для него въ какомъ - либо данномъ случаѣ были возможны противоположные волевые акты, и при этомъ самоувѣренно ссылается на свое самосознаніе, которое яко-бы объ этомъ свидѣтельствуетъ. Именно, онъ смѣшиваетъ желаніе съ хотѣніемъ. *Желанія* у него могутъ быть противоположныя *), но *хотѣніе* бываетъ лишь одно: каково оно будетъ, это даже для самосознанія впервые обнаруживается лишь

*) См. объ этомъ „Parerga“, т. 2, § 327 перваго изданія.

поступкомъ. Относительно же закономѣрной необходимости, благодаря которой изъ противоположныхъ желаній волевымъ актомъ и поступкомъ становится то, а не другое, самосознаніе потому именно ничего не можетъ намъ открыть, что оно, по сказанному, узнаетъ результатъ исключительно a posteriori, не имѣя о немъ свѣдѣній a priori. Противоположныя желанія со своими мотивами возникаютъ и пропадаютъ передъ нимъ, смѣняясь и повторяясь: о каждомъ изъ нихъ самосознаніе удостовѣряетъ, что оно превратится въ поступокъ, если станетъ волевымъ актомъ. И правда, для каждаго изъ нихъ существуетъ эта послѣдняя, чисто *субъективная* возможность, которая именно и выражается словами „я могу дѣлать то, что̀ я хочу“. Но такая *субъективная* возможность есть возможность чисто-гипотетическая,—она означаетъ только: „если я этого захочу, я могу это *сдѣлать*“. Нужныя же для хотѣнія условія находятся не здѣсь: ибо самосознаніе содержитъ лишь само хотѣніе, а не опредѣляющія къ хотѣнію основанія, которыя лежатъ въ сознаніи другихъ вещей, т. е. въ познавательной способности. Дѣло же рѣшаетъ объективная возможность,—а она лежитъ внѣ самосознанія, въ мірѣ объектовъ, къ которымъ принадлежатъ мотивъ и человѣкъ какъ объектъ, и поэтому, она чужда самосознанію и относится къ сознанію другихъ вещей. *Субъективная* же возможность однородна со скрытой въ камнѣ возможностью давать искры, которая однако обусловлена воздѣйствіемъ стали, представляющей собою *объективную* возможность. Я подойду къ этому вопросу съ другой стороны въ слѣдующемъ отдѣлѣ, гдѣ мы будемъ разсматривать волю уже не изнутри, какъ здѣсь, а снаружи, и потому должны будемъ изслѣдовать *объективную* возможность волевого акта: тогда, послѣ того какъ дѣло будетъ такимъ образомъ разобрано съ двухъ различныхъ точекъ зрѣнія, оно предстанетъ въ своемъ полномъ освѣщеніи, а также будетъ пояснено примѣрами.

Итакъ, обнаруживающееся въ самосознаніи чувство „я могу дѣлать то, что̀ я хочу“ хотя постоянно насъ сопровождаетъ, но свидѣтельствуетъ лишь о томъ, что рѣшенія, или окончательные акты нашей воли, возникая въ темной глубинѣ нашего внутренняго „я“, всегда однако тотчасъ переходятъ въ наглядный міръ, ибо къ нему принадлежитъ наше тѣло, какъ и все прочее. Сознаніе это образуетъ мостъ между внутреннимъ и внѣшнимъ міромъ, которые иначе оставались бы раздѣленными бездонной пропастью: въ мірѣ внѣшнемъ передъ нами открывались бы одни лишь во всѣхъ смыслахъ независимыя отъ насъ наглядныя представленія въ видѣ объектовъ, а въ мірѣ внутреннемъ—просто безрезультатные и только чувствуемые волевые акты.— Спросите какого-нибудь непредубѣжденнаго человѣка, и онъ это непосредственное сознаніе, столь часто принимаемое яко бы за сознаніе свободы воли, выразитъ приблизительно въ такихъ словахъ: „Я могу дѣлать то, что̀ я

хочу: хочу я итти налѣво, иду налѣво; хочу итти направо, иду направо. Это зависитъ исключительно только отъ моей воли—я, стало быть, свободенъ". Показаніе это, конечно, вполнѣ вѣрно и справедливо: только волевой актъ уже имъ предполагается, именно — оно принимаетъ, что воля уже рѣшилась, такъ что, значитъ, отсюда ничего нельзя извлечь по вопросу объ ея собственной свободѣ. Ибо здѣсь совсѣмъ не утверждается о зависимости либо независимости *наступленія* самаго волевого акта, а лишь о *слѣдствіяхъ* этого акта, коль скоро онъ наступилъ, или, точнѣе говоря, объ его непремѣнномъ проявленіи въ видѣ тѣлеснаго дѣйствія. А между тѣмъ только сознаніе, лежащее въ основѣ приведеннаго разсужденія, и заставляетъ этого непредубѣжденнаго человѣка, т. е. чуждаго философіи (который однако при этомъ можетъ быть великимъ ученымъ въ другихъ областяхъ), считать свободу воли за нѣчто вполнѣ непосредственно достовѣрное, такъ что онъ признаетъ ее несомнѣнной истиной и собственно совсѣмъ не въ состояніи думать, будто философы серьезно въ ней сомнѣваются,—онъ полагаетъ въ сердцѣ своемъ, что весь разговоръ о ней простое состязаніе въ школьной діалектикѣ и въ сущности одна шутка. Но именно благодаря тому, что даваемая этимъ сознаніемъ и безспорно имѣющая большое значеніе увѣренность до такой степени всегда у насъ подъ руками, и благодаря еще тому, что человѣкъ, какъ существо прежде всего и главнымъ образомъ практическое, а не теоретическое, гораздо яснѣе сознаётъ активную сторону своихъ волевыхъ актовъ, т. е. ихъ дѣйствіе, нежели *пассивную*, т. е. ихъ зависимость,— оказывается труднымъ растолковать профану въ философіи подлинный смыслъ нашей проблемы и довести его до пониманія, что вопросъ идетъ теперь не о *слѣдствіяхъ*, а объ *основаніяхъ* каждаго его хотѣнія. Хотя *поступки* его зависятъ исключительно отъ его *воли*, но теперь желательно знать, отъ чего же зависитъ *самая его воля:* не связана она никакой зависимостью или связана чѣмъ-нибудь? Онъ можетъ, конечно, *дѣлать* одно, когда хочетъ, и точно такъ же *дѣлать* другое, когда хочетъ: но теперь надо отдать себѣ отчетъ, способенъ ли онъ также въ одинаковой мѣрѣ *хотѣть* одного, какъ и другого. Предложите-ка съ этой цѣлью человѣку вопросъ приблизительно въ такой формѣ: „Дѣйствительно ли можешь ты изъ возникшихъ въ тебѣ противоположныхъ желаній послѣдовать одинаково какъ одному, такъ и другому,—напримѣръ, при выборѣ между двумя исключающими другъ друга объектами обладанія отдать предпочтеніе безразлично тому или другому?" На это онъ скажетъ: „Быть можетъ, выборъ окажется для меня труднымъ, но все же всегда исключительно отъ меня, а не отъ какой-либо другой власти, будетъ зависѣть, *захочу* ли я выбрать тотъ или иной объектъ,—ибо я имѣю полную свободу избрать тотъ, какой *хочу*, при чемъ мною всегда будетъ руководить исключительно только моя *воля*".—Если вы возра-

зите: „Но отъ чего же зависитъ самое твое хотѣнье?“, то собесѣдникъ отвѣтитъ вамъ, основываясь на самосознаніи: „Рѣшительно ни отъ чего другого, кромѣ какъ отъ меня! Я могу хотѣть, что́ я хочу,—что́ хочу, то и хочу“.—И онъ утверждаетъ такъ, не помышляя при этомъ о тавтологіи и не опираясь, хотя бы только въ самой глубинѣ своего сознанія, на законъ тожества, отъ котораго одного только и зависитъ истина такого утвержденія. Но, припертый здѣсь къ стѣнѣ, онъ говоритъ о какомъ-то хотѣньи своего хотѣнья, что́ то же самое, какъ если бы онъ сталъ говорить о какомъ-нибудь „я“ своего „я“. Его загнали къ самому ядру его самосознанія, гдѣ онъ наталкивается на свое „я“ и свою волю какъ на вещи взаимно неразличимыя, для сужденья о которыхъ у него не остается однако никакихъ указаній. Такъ какъ его личность и объекты выбора принимаются здѣсь за данные, то вопросъ, можетъ ли при этомъ выборѣ *самое* его *хотѣнье* того, а не другого объекта оказаться при случаѣ инымъ, нежели какимъ оно въ концѣ концовъ выходитъ,—или же оно съ такой же необходимостью опредѣляется упомянутыми сейчасъ данными, какъ и то, что въ треугольникѣ противъ наибольшаго угла лежитъ и наибольшая сторона,—вопросъ этотъ настолько чуждъ природному *самосознанью*, что послѣднее нельзя даже привесть къ его уразумѣнію, не говоря уже о томъ, чтобы оно заключало въ себѣ отвѣтъ на него, уже готовый или хотя бы лишь въ зачаточномъ состояніи,—такъ что оставалось бы только дать человѣку простодушно высказаться.—Итакъ, человѣкъ непредубѣжденный, но чуждый философіи, попавъ въ затрудненіе, неизбѣжно связанное съ этимъ вопросомъ, разъ послѣдній дѣйствительно понятъ, попытается означеннымъ образомъ укрыться за свою непосредственную увѣренность: „что́ я хочу, то я могу дѣлать, и я хочу, что́ хочу“, — какъ было говорено выше. И онъ будетъ повторять эту попытку снова и снова, сколько угодно разъ,—такъ что трудно будетъ задержать его передъ подлиннымъ смысломъ вопроса, отъ котораго онъ все старается отдѣлаться. И его нельзя осуждать за это: ибо вопросъ этотъ на самомъ дѣлѣ сопряженъ съ величайшими трудностями. Онъ устремляетъ испытующій взоръ въ сокровеннѣйшую сущность человѣка, желая выяснить, будетъ ли и человѣкъ также, подобно всему остальному на свѣтѣ, самою своей природой разъ навсегда завершенное существо, которое, какъ и всякое другое, обладаетъ своими опредѣленными, стойкими свойствами, съ необходимостью обусловливающими его реакціи на данный внѣшній поводъ, такъ что реакціи эти сохраняютъ съ этой стороны неизмѣнный характеръ и, стало быть, въ своихъ возможныхъ перемѣнахъ всецѣло предоставлены опредѣленному воздѣйствію внѣшнихъ поводовъ; или же человѣкъ составляетъ единственное исключеніе во всемъ мірѣ. Если въ концѣ концовъ все-таки удастся задержать вниманіе простодушнаго смертнаго на этомъ столь затруднительномъ вопросѣ и втолковать ему, что здѣсь

рѣчь идетъ о происхожденіи самыхъ его волевыхъ актовъ, о возможной правильности или полной безпорядочности ихъ возникновенія, — то окажется, что непосредственное самосознаніе ничего не можетъ дать въ этомъ отношеніи: нашъ собесѣдникъ самъ здѣсь отъ него отрекается и обнаруживаетъ свою безпомощность размышленіями и всякаго рода придуманными объясненіями, основанія для которыхъ онъ пытается брать то изъ опыта, пройденнаго имъ на себѣ и на другихъ, то изъ общихъ правилъ разсудка. При этомъ однако неувѣренность и колебанія въ его объясненіяхъ достаточно показываютъ, что его непосредственное самосознаніе безмолвствуетъ передъ правильно понятымъ вопросомъ, тогда какъ раньше, при ошибочномъ пониманіи послѣдняго, оно тотчасъ давало готовый отвѣтъ. Фактъ этотъ въ конечномъ итогѣ объясняется тѣмъ, что воля человѣка есть его подлинное „я“, истинное ядро его существа: она составляетъ поэтому основу его сознанія, какъ нѣчто абсолютно данное и сущее, дальше чего онъ идти не можетъ. Ибо онъ самъ есть, какъ онъ хочетъ, а хочетъ, какъ онъ есть. Вотъ почему спрашивать его, могъ ли бы онъ хотѣть и иначе, нежели онъ хочетъ, значитъ спрашивать, не могъ ли бы онъ также быть и другимъ, чѣмъ онъ самъ, — а этого онъ не знаетъ. Поэтому-то и философъ, отличающійся отъ него только бо́льшимъ навыкомъ въ подобнаго рода вопросахъ, желая уяснить себѣ это трудное дѣло, долженъ обратиться къ своему разсудку, доставляющему познанія a priori, къ обдумывающему ихъ разуму и къ опыту, который открывается передъ нимъ въ дѣятельности его самого и другихъ для истолкованія и контроля этого разсудочнаго познанія: здѣсь—послѣдняя и единственно компетентная инстанція, рѣшеніе которой хотя и не будетъ такъ легко, такъ непосредственно и просто, какъ рѣшеніе самосознанія, но зато всегда будетъ цѣлесообразнымъ и удовлетворяющимъ. Вопросъ поставленъ умомъ—умъ долженъ на него и отвѣчать.

Насъ не должно впрочемъ удивлять, что непосредственное самосознаніе не можетъ дать никакого отвѣта на такой отвлеченный, умозрительный, трудный и опасный вопросъ. Ибо оно — очень ограниченная часть всего нашего сознанія, которое, темное въ своей глубинѣ, всѣми своими объективными познавательными силами направлено во - внѣ. Всѣ его вполнѣ достовѣрныя, т. е. a priori извѣстныя познанія касаются вѣдь исключительно внѣшняго міра, и здѣсь дѣйствительно оно можетъ по извѣстнымъ общимъ законамъ, имѣющимъ корень въ немъ самомъ, съ увѣренностью рѣшать, что́ именно тамъ, внѣ насъ, возможно, что́ невозможно, что̀ необходимо, и такимъ путемъ a priori создаетъ чистую математику, чистую логику, даже чистое основное естествовѣдѣніе. Затѣмъ, примѣненіемъ его a priori сознаваемыхъ формъ къ полученнымъ въ чувственномъ ощущеніи даннымъ у насъ складывается наглядный, реаль-

ный внѣшній міръ и вмѣстѣ съ тѣмъ опытъ; далѣе, примѣненіе логики и лежащей въ ея основѣ мыслительной способности къ этому внѣшнему міру создаетъ міръ мыслей, откуда опять-таки возникаютъ науки, ихъ выводы и т. д. Тамъ *снаружи,* слѣдовательно, передъ сознаніемъ все очень свѣтло и ясно: но *внутри* его темно, какъ въ хорошо зачерненной зрительной трубѣ: никакія апріорныя положенія не освѣщаютъ ночь его собственной глубины, — эти маяки направляютъ свои лучи лишь во-внѣ. Передъ такъ-называемымъ внутреннимъ чувствомъ, какъ объяснено выше, открывается одна только собственная воля, къ движенію которой въ концѣ концовъ можно свести и всѣ такъ-называемыя внутреннія ощущенія. Но все, что́ мы извлекаемъ изъ этого внутренняго воспріятія воли, сводится, по вышесказанному, къ хотѣнью и нехотѣнью, вмѣстѣ съ пресловутой увѣренностью: „что́ я *хочу,* то я могу *дѣлать*“, увѣренностью, которая собственно означаетъ: „я вижу, что всякій актъ моей воли тотчасъ (совершенно непостижимымъ для меня образомъ) выражается какъ дѣйствіе моего тѣла“,— что́, въ сущности, для познающаго субъекта есть положеніе эмпирическое. Больше этого здѣсь ничего нельзя найти. Поставленный вопросъ предложенъ, стало быть, на рѣшеніе некомпетентнаго суда,—его даже совсѣмъ нельзя, въ его истинномъ смыслѣ, предъявлять на этотъ судъ, ибо послѣдній его не понимаетъ.

Отвѣтъ, полученный на нашъ запросъ къ самосознанію, я резюмирую теперь еще разъ въ болѣе краткой и удобопонятной формѣ. *Самосознаніе* каждаго человѣка очень ясно свидѣтельствуетъ, что онъ можетъ дѣлать то, что онъ хочетъ. А такъ какъ въ качествѣ объектовъ его *хотѣнія* могутъ быть мыслимы и совершенно противоположные поступки, то отсюда слѣдуетъ, безъ сомнѣнія, что онъ можетъ дѣлать и противоположное, *если хочетъ.* Но неразвитой разсудокъ смѣшиваетъ это съ тѣмъ, что человѣкъ, въ данномъ отдѣльномъ случаѣ, можетъ будто бы также и *хотѣть* противоположнаго,—и это называютъ *свободою воли.* Между тѣмъ чтобы онъ въ данномъ случаѣ могъ *хотѣть* противоположнаго, это вовсе не содержится въ вышеприведенномъ свидѣтельствѣ самосознанія—оно говоритъ лишь, что если онъ *хочетъ одного* изъ двухъ противоположныхъ поступковъ, онъ можетъ его совершить, а если *хочетъ другого,* тоже можетъ его совершить. Но *можетъ* ли онъ въ данномъ единичномъ случаѣ *хотѣть* одного изъ нихъ въ той же мѣрѣ, какъ другого, это остается здѣсь не выясненнымъ и есть вопросъ, требующій болѣе глубокаго изслѣдованія,—простое самосознаніе его рѣшить не можетъ. Самая краткая, хотя схоластическая формула для такого заключенія будетъ гласить: свидѣтельство самосознанія касается воли лишь a parte post, вопросъ же о свободѣ—a parte ante.— Итакъ, это безспорное показаніе самосознанія: „я могу дѣлать то, что я хочу“ совершенно ничего не содержитъ и не рѣшаетъ относительно свободы

воли, которая должна бы состоять въ томъ, чтобы самый волевой актъ, въ каждомъ отдѣльномъ индивидуальномъ случаѣ, т. е. при данномъ индивидуальномъ характерѣ, не опредѣлялся съ необходимостью внѣшними обстоятельствами, въ какихъ окажется здѣсь нашъ индивидуумъ, но могъ быть какъ такимъ, такъ и инымъ. А объ этомъ самосознаніе молчитъ совершенно, ибо это лежитъ всецѣло внѣ его области, основываясь на причинномъ соотношеніи между внѣшнимъ міромъ и человѣкомъ. Если человѣка съ здравымъ разсудкомъ, но безъ философскаго образованія спросить, въ чемъ же состоитъ свобода воли, столь довѣрчиво защищаемая имъ на основаніи свидѣтельства его самосознанія, то онъ отвѣтитъ: „Въ томъ, что я могу дѣлать то, что я хочу, коль скоро мнѣ не мѣшаютъ физическія препятствія“. Иными словами, онъ опять-таки говоритъ объ отношеніи его *дѣйствій* къ его *хотѣнію*. А это, какъ показано въ первомъ отдѣлѣ, есть еще просто *физическая* свобода. Если спросить его, далѣе, можетъ ли онъ, если такъ, въ какомъ-либо данномъ случаѣ *хотѣть* одного точно такъ же, какъ и противоположнаго, то въ первомъ пылу онъ, правда, отвѣтитъ на это утвердительно; но коль скоро онъ начнетъ постигать смыслъ вопроса, начнутся и колебанія—онъ обнаружитъ наконецъ неувѣренность и замѣшательство, и тогда онъ всего охотнѣе вновь постарается укрыться за свое прежнее „я могу дѣлать то, что я хочу“ и тѣмъ оградить себя противъ всѣхъ доводовъ и всякаго разсужденія. Законнымъ возраженіемъ на это будетъ однако, какъ я съ несомнѣнностью надѣюсь доказать въ слѣдующемъ отдѣлѣ, такое замѣчаніе: „Ты можешь *дѣлать* то, что ты *хочешь;* но въ каждое данное мгновенье твоей жизни ты можешь *хотѣть* лишь чего-то опредѣленнаго и безусловно ничего иного кромѣ этого одного“.

Содержащійся въ этомъ отдѣлѣ анализъ можетъ уже собственно служить отвѣтомъ на вопросъ Королев. Академіи, отвѣтомъ отрицательнымъ, — хотя лишь въ общихъ чертахъ, такъ какъ и это изложеніе фактическаго содержанія самосознанія еще получитъ себѣ нѣкоторое дополненіе въ послѣдующемъ. Но и для этого нашего отрицательнаго отвѣта еще возможна одна провѣрка. Въ самомъ дѣлѣ, если мы обратимся теперь со своимъ вопросомъ къ тому судилищу, которое въ предшествующемъ изложеніи оказалось единственно компетентнымъ, именно къ чистому разсудку, къ рефлектирующему надъ его данными разуму и къ получающемуся изъ нихъ обоихъ опыту, и рѣшеніе его будетъ приблизительно такимъ, что liberum arbitrium вообще не существуетъ, а поведеніе человѣка, какъ и все прочее въ природѣ, для каждаго отдѣльнаго случая съ необходимостью опредѣляется какъ дѣйствіе извѣстныхъ причинъ, — то это доставитъ намъ еще увѣренность, что въ непосредственномъ самосознаніи *не могутъ даже и заключаться* тѣ данныя, на основаніи которыхъ можно было бы доказать искомое liberum arbi-

trium. Отсюда, помощью заключенія a non posse ad non esse, представляющаго единственно-возможный путь для апріорнаго установленія *негативныхъ* истинъ, рѣшеніе наше къ вышеизложенному эмпирическому получило бы еще и раціональное обоснованіе, пріобрѣло бы, слѣдовательно, тогда двойную достовѣрность. Ибо нельзя признать возможность рѣшительнаго противорѣчія между непосредственными показаніями самосознанія и выводами изъ основныхъ положеній чистаго разсудка, вмѣстѣ съ ихъ примѣненіемъ къ опыту: наше самосознаніе не можетъ быть такимъ лживымъ. Здѣсь надо замѣтить, что даже построенная *Кантомъ* на эту тему такъ-называемая антиномія, и по его собственному признанію, возникаетъ не оттого, чтобы тезисъ и антитезисъ исходили изъ разныхъ познавательныхъ источниковъ, одинъ, напримѣръ, изъ показаній самосознанія, другой изъ разума и опыта, — но тезисъ и антитезисъ умствуютъ оба на почвѣ якобы объективныхъ основаній, при чемъ однако тезисъ опирается исключительно только на лѣнивый разумъ, т. е. на потребность остановиться гдѣ-нибудь наконецъ при регрессивномъ переходѣ отъ основаній къ причинамъ, антитезисъ же дѣйствительно имѣетъ за собой всѣ объективныя основанія.

Такимъ образомъ, предпринимаемое нами теперь *косвенное* изслѣдованіе на почвѣ познавательной способности и открытаго для нея внѣшняго міра вмѣстѣ съ тѣмъ однако прольетъ много свѣта и на предыдущій *прямой* анализъ и тѣмъ послужитъ къ его дополненію, такъ какъ вскроетъ естественныя заблужденія, возникающія изъ ложнаго истолкованія крайне простого свидѣтельства нашего самосознанія, когда это послѣднее приходитъ въ столкновеніе съ сознаніемъ другихъ вещей, которое представляетъ собою познавательную способность и имѣетъ свой корень въ томъ же субъектѣ, какъ и самосознаніе. Мало того, лишь въ концѣ этого косвеннаго изслѣдованія у насъ получится нѣкоторое пониманіе относительно истиннаго смысла и содержанія того „я хочу“, которое сопровождаетъ всѣ наши поступки, и относительно сознанія изначальности и самочинности, сознанія, превращающаго ихъ въ *наши* поступки, — тогда только будетъ завершено занимавшее насъ до сихъ поръ прямое изслѣдованіе.

III.

Воля передъ сознаніемъ другихъ вещей.

Обращаясь теперь со своей проблемой къ познавательной способности, мы заранѣе знаемъ, что такъ какъ способность эта по существу своему направлена во-внѣ, то воля не можетъ быть для нея предметомъ непосредственнаго воспріятія, какимъ она была для самосознанія, оказавшагося однако некомпетентнымъ въ нашемъ дѣлѣ. Здѣсь мы можемъ оперировать лишь надъ одаренными волею *существами,* которыя предстоятъ передъ познавательной способностью въ качествѣ объективныхъ и внѣшнихъ явленій, т. е. какъ предметы опыта, и ихъ надо теперь изслѣдовать и анализировать какъ таковые, частью по общимъ, надъ всѣмъ вообще опытомъ, что касается его возможности, господствующимъ, а priori извѣстнымъ правиламъ, частью по фактамъ, какіе даетъ готовый и дѣйствительно имѣющійся опытъ. Тутъ уже, стало быть, мы имѣемъ дѣло не съ самою *волею,* открытой лишь для внутренняго чувства, а съ хотящими, *движимыми волею существами,* которыя служатъ объектами внѣшнихъ чувствъ. Если же съ этимъ и связана та невыгода, что намъ приходится разсматривать подлинный предметъ нашихъ изысканій лишь косвенно и на болѣе далекомъ разстояніи, то невыгода эта перевѣшивается тѣмъ преимуществомъ, что мы можемъ теперь пользоваться при своемъ изслѣдованіи гораздо болѣе совершеннымъ органомъ, нежели темное, глухое, одностороннее прямое самосознаніе, такъ называемое внутреннее чувство,—именно *разсудкомъ,* снабженнымъ всѣми внѣшними чувствами и всѣми средствами для *объективной* концепціи.

Самой общей и коренной формой этого разсудка оказывается *законъ причинности,* такъ какъ даже только благодаря его посредству осуществляется интуиція реальнаго внѣшняго міра: при ней мы ощущаемыя въ нашихъ органахъ чувствъ состоянія и измѣненія тотчасъ и вполнѣ непосредственно конципируемъ какъ „*дѣйствія*“ и (безъ посторонняго руководства, наставленія и опыта) мгновенно дѣлаемъ переходъ отъ нихъ къ ихъ „*причинамъ*“, которыя, именно благодаря этому разсудочному процессу, и представляются намъ въ видѣ *объектовъ въ пространствѣ* *). Отсюда безспорно явствуетъ, что *законъ причинности* сознается нами a priori, т. е. какъ *необходимый* для возможности всякаго вообще опыта, — при чемъ мы не нуждаемся въ косвенномъ, трудномъ, даже

*) Обстоятельное изложеніе этого ученія находится въ трактатѣ о законѣ основанія, § 21 второго изданія.

прямо неудовлетворительномъ доказательствѣ, какое дано для этой важной истины *Кантомъ*. Законъ причинности данъ a priori, какъ всеобщее правило, которому подчинены всѣ реальные объекты внѣшняго міра безъ исключенія, — этимъ отсутствіемъ исключеній онъ обязанъ именно своей *апріорности*. По самой своей сущности онъ прилагается къ однимъ только измѣненіямъ и гласитъ, что гдѣ и когда въ объективномъ, реальномъ, матеріальномъ мірѣ что-нибудь сильно или слабо, много или мало *измѣняется*, то непремѣнно какъ разъ *передъ этимъ* должно *измѣниться* и что-нибудь другое, а чтобы *измѣнилось это послѣднее, передъ нимъ* опять должно что-нибудь измѣниться, и т. д. до безконечности, такъ что никогда нельзя усмотрѣть какого-либо начальнаго пункта въ этомъ регрессивномъ ряду измѣненій, наполняющемъ время, какъ матерія пространство, или хотя бы только мыслить его возможность, не говоря уже о томъ, чтобы принимать его за данный. Ибо неустанно возобновляющійся вопросъ: „чѣмъ вызвано это измѣненіе?“ никогда не даетъ разсудку послѣдней точки опоры, — какъ бы онъ при этомъ регрессѣ ни утомился: вотъ почему первая причина совершенно такъ же немыслима, какъ начало времени или граница пространства.—Равнымъ образомъ, по закону причинности, разъ предшествующее измѣненіе, *причина*, наступило, то приводимое имъ позднѣйшее измѣненіе, *дѣйствіе*, должно наступить съ полной неизбѣжностью, т. е. слѣдуетъ за нимъ *необходимо*. Эта черта *необходимости* обличаетъ въ законѣ причинности особый видъ *закона основанія*, который есть самая общая форма всей нашей познавательной способности: проявляясь въ реальномъ мірѣ въ видѣ причинности, онъ обнаруживается въ мірѣ мыслей какъ логическій законъ объ основаніи познанія и даже въ пустомъ, но a priori созерцаемомъ пространствѣ какъ законъ строго-необходимой взаимной зависимости положенія всѣхъ частей пространства по отношенію другъ къ другу,—детальное доказательство этой необходимой зависимости для частныхъ случаевъ составляютъ всю задачу геометріи. Поэтому-то, какъ уже разъяснено много въ началѣ, *быть необходимымъ* и *быть слѣдствіемъ даннаго основанія*—понятія взаимно обратимыя.

Такимъ образомъ, всѣ *измѣненія*, происходящія съ объективными, въ реальномъ внѣшнемъ мірѣ лежащими предметами подчинены закону *причинности* и потому, когда и гдѣ только они совершаются, они всегда совершаются *необходимо* и неизбѣжно.—Отсюда не можетъ быть исключенія, ибо это апріорное правило обусловливаетъ всякую возможность опыта. Что касается его *примѣненія* къ какому-либо данному случаю, то остается лишь вопросъ, идетъ ли дѣло объ *измѣненіи* какого-либо во внѣшнемъ опытѣ даннаго реальнаго объекта: если такъ, то его измѣненія подлежатъ вѣдѣнію закона причинности, т. е. должны вызы-

ваться какой-нибудь причиной, а потому именно наступаютъ *съ необходимостью*.

Если мы теперь съ этимъ всеобщимъ, a priori извѣстнымъ и потому для всякаго возможнаго опыта безъ исключенія дѣйствительнымъ правиломъ подойдемъ ближе къ самому этому опыту и будемъ разсматривать данные въ немъ реальные объекты, къ возможнымъ измѣненіямъ въ которыхъ прилагается наше правило, то мы скоро замѣтимъ въ этихъ объектахъ нѣкоторыя глубоко идущія главныя различія, давнымъ-давно уже послужившія основою для ихъ классификаціи. Именно, мы видимъ тутъ частью предметы неорганическіе, т. е. неодушевленные, частью органическіе, т. е. живые, которые въ свой чередъ раздѣляются на растенія и животныхъ. Эти послѣднія, опять-таки, оставаясь въ существенныхъ чертахъ сходными другъ съ другомъ и отвѣчающими своему понятію, все-таки представляютъ собою чрезвычайное разнообразіе и тонко оттѣненную скáлу совершенства, начиная съ еще близко родственныхъ растенію, трудно отъ него отличимыхъ, вплоть до самыхъ законченныхъ, наиболѣе полно отвѣчающихъ понятію животнаго: на вершинѣ этой скáлы стоитъ человѣкъ—мы сами.

Если теперь мы, не смущаясь этимъ разнообразіемъ, будемъ разсматривать всѣ вообще эти существа лишь какъ объективные, реальные предметы опыта и, соотвѣтственно тому, приступимъ къ примѣненію нашего, возможность всякаго опыта a priori обусловливающаго закона причинности къ возможнымъ съ такими существами измѣненіямъ,—то мы найдемъ, что хотя опытъ всюду складывается согласно этому a priori извѣстному закону, однако упомянутой великой *разницѣ* въ сущности всѣхъ объектовъ опыта отвѣчаютъ также сообразныя съ ней видоизмѣненія въ томъ способѣ, какъ причинность осуществляетъ на нихъ свое право. Точнѣе: соотвѣтственно трехчленной разницѣ неорганическихъ тѣлъ, растеній и животныхъ, всѣми ихъ измѣненіями управляющая причинность обнаруживается тоже въ трехъ формахъ, именно какъ *причина* въ тѣснѣйшемъ смыслѣ слова, какъ *раздраженіе* и какъ *мотивація*,—при чемъ эти видоизмѣненія причинности ничуть не умаляютъ ея апріорнаго значенія и, слѣдовательно, обусловленной ими необходимости результата.

Причиною въ тѣснѣйшемъ смыслѣ слова будетъ то, въ силу чего наступаютъ всѣ механическія, физическія и химическія измѣненія предметовъ опыта. Она всегда характеризуется двумя признаками. Во-первыхъ, при ней находитъ свое примѣненіе третій ньютоновскій основной законъ „дѣйствіе и противодѣйствіе равны между собой“: иными словами, предыдущее состояніе, называемое причиной, испытываетъ одинаковое измѣненіе, какъ и послѣдующее, называемое дѣйствіемъ.—Во-вторыхъ, согласно второму ньютоновскому закону, степень дѣйствія всегда

точно соотвѣтствуетъ степени причины, т. е. усиленіе послѣдней влечетъ за собою также одинаковое усиленіе первой, — такъ что, если только извѣстенъ характеръ дѣйствія, тотчасъ по степени интенсивности причины можно знать, измѣрить и вычислить также степень дѣйствія – и vice versa. При эмпирическомъ приложеніи этого второго признака не надо однако подлинное дѣйствіе смѣшивать съ его видимымъ для глаза проявленіемъ. Не надо, напримѣръ, ожидать, чтобы при сжиманіи тѣла его объемъ все продолжалъ убывать въ томъ же отношеніи, въ какомъ прибываетъ сжимающая сила. Ибо пространство, до котораго сдавливаютъ тѣло, все уменьшается, слѣдовательно сопротивленіе возрастетъ,— и хотя и здѣсь тоже подлинное дѣйствіе, уплотнѣніе, дѣйствительно увеличивается соразмѣрно съ причиною, какъ свидѣтельствуетъ законъ Маріотта, однако этого нельзя усмотрѣть по его наружному проявленію. Далѣе, сообщаемая водѣ теплота до извѣстнаго градуса производитъ нагрѣваніе, сверхъ же этого градуса лишь быстрое улетучиваніе: но при послѣднемъ опять получается то же самое отношеніе между степенью причины и степенью дѣйствія,—и такъ бываетъ во многихъ случаяхъ. Такія-то *причины въ тѣснѣйшемъ смыслѣ слова* осуществляютъ измѣненія всѣхъ *неодушевленныхъ, т. е. неорганическихъ* тѣлъ. Познаніе и предположеніе такого рода причинъ руководитъ изслѣдованіемъ всѣхъ измѣненій, составляющихъ предметъ механики, гидродинамики, физики и химіи. Опредѣляемость исключительно только такими причинами есть поэтому подлинный и существенный признакъ неорганическаго, или неодушевленнаго, тѣла.

Второй видъ причинъ есть *раздраженіе*, т. е. такая причина, которая, во-первыхъ, сама не испытываетъ *никакого* противодѣйствія, соотносительнаго съ ея воздѣйствіемъ, а во-вторыхъ, между интенсивностью которой и интенсивностью дѣйствія совсѣмъ нѣтъ никакой соразмѣрности. Здѣсь, слѣдовательно, степень дѣйствія не можетъ быть измѣрена и заранѣе опредѣлена по степени причины: незначительная прибавка въ раздраженіи можетъ повлечь за собой очень значительное усиленіе дѣйствія или же, наоборотъ, совершенно прекратить прежнее дѣйствіе, даже вызвать дѣйствіе противоположное. Растеніе, напримѣръ, какъ извѣстно, помощью теплоты, а также примѣшивая къ землѣ известь, можно побудить къ чрезвычайно быстрому росту, такъ какъ эти причины дѣйствуютъ въ качествѣ раздраженій для его жизненной силы. Но если при этомъ немножко перейдена подобающая степень раздраженія, то въ результатѣ, вмѣсто повышенной и ускоренной жизни, окажется смерть растенія. Точно такъ же съ помощью вина или опія мы можемъ напрячь и значительно повысить свои умственныя силы, но если при этомъ переступить надлежащую мѣру раздраженія, то эффектъ получится прямо противоположный.—Этого рода причинами, т. е. *раздраженіями*, опредѣ-

ляются всѣ измѣненія организмовъ *какъ такихъ*. Всѣ перемѣны и стадіи развитія у растеній и всѣ чисто органическія и растительныя измѣненія, или функціи, животнаго тѣла совершаются по *раздраженіямъ*. Въ этомъ смыслѣ дѣйствуютъ на нихъ свѣтъ, теплота, воздухъ, пища, всякое лѣкарственное средство, всякое прикосновеніе, оплодотвореніе и т. д.— Въ то время какъ въ жизни животныхъ имѣется еще сверхъ того совсѣмъ иная сфера, о которой я сейчасъ буду говорить, вся жизнь *растеній*, напротивъ опредѣляется исключительно *раздраженіями*. Всѣ ихъ ассимилятивные процессы, ростъ, стремленіе верхушки къ свѣту, корней—къ лучшей почвѣ, ихъ оплодотвореніе, прозябаніе и т. д., все это—измѣненія по *раздраженіямъ*. У отдѣльныхъ немногихъ родовъ сюда присоединяется еще своеобразное быстрое движеніе, которое тоже слѣдуетъ лишь за раздраженіями, но за которое однако они получили названіе чувствующихъ растеній. Это, какъ извѣстно, главнымъ образомъ Mimosa pudica, Hedysarum gyrans и Dionaea muscipla. Опредѣляемость, во всѣхъ безъ исключенія случаяхъ, одними только *раздраженіями* есть отличительный признакъ растенія. *Растеніемъ*, стало-быть, будетъ всякое тѣло, въ которомъ своеобразныя, его природѣ свойственныя движенія и измѣненія всегда и исключительно бываютъ результатомъ *раздраженій*.

Третій видъ движущихъ причинъ есть тотъ, который служитъ отличительнымъ признакомъ *животныхъ*: это—*мотивація*, т. е. причинность, проходящая черезъ *познаніе*. Она появилась въ скалѣ естественныхъ объектовъ, тамъ, гдѣ существо, обладающее болѣе сложными и потому разнообразными потребностями, не могло уже удовлетворять ихъ только отвѣтомъ на раздраженія, которыхъ еще надо дожидаться, но должно было обладать способностью выбора, уловленія, даже отыскиванія средствъ для ихъ удовлетворенія. Вотъ почему у этого рода существъ на мѣсто простой воспріимчивости къ *раздраженіямъ* и послѣдующихъ за ними движеній появляется воспріимчивость къ *мотивамъ*, т. е. представляющая способность, интеллектъ, въ безчисленныхъ степеняхъ совершенства, съ своимъ матеріальнымъ воплощеніемъ нервной системой и головнымъ мозгомъ, а съ этимъ вмѣстѣ и сознаніе. Что въ основѣ животной жизни лежитъ жизнь растительная, которая какъ такая совершается именно лишь по *раздраженіямъ*, это — дѣло извѣстное. Но всѣ движенія, какія животное исполняетъ *какъ животное*, и которыя именно поэтому зависятъ отъ того, что физіологія называетъ *животными функціями*, всѣ, они происходятъ въ результатѣ познанія какого-либо объекта, т. е. *по мотивамъ*. Поэтому *животнымъ* будетъ всякое тѣло, своеобразныя, его природѣ свойственныя внѣшнія движенія и измѣненія котораго всякій разъ слѣдуютъ *по мотивамъ*, т. е. по извѣстнымъ *представленіямъ*, содержащимся въ его сознаніи, которое

при этомъ уже предполагается даннымъ. Какія бы безконечныя градаціи въ ряду животныхъ ни являла способность къ представленіямъ и, стало быть, сознаніе, однако у каждаго животнаго она содержится въ такой мѣрѣ, что оно представляетъ себѣ мотивъ, обусловливающій его движеніе,—при чемъ уже данному здѣсь самосознанію внутренняя движущая сила, отдѣльныя проявленія которой бываютъ вызваны мотивами, открывается въ качествѣ того, что́ мы обозначаемъ словами *воля*.

Но движется ли данное тѣло по *раздраженіямъ*, или по *мотивамъ*,—относительно этого никогда не можетъ быть сомнѣнія даже и при внѣшнемъ наблюденіи, на которое мы здѣсь опираемся: съ такой очевидностью различаются по своему способу дѣйствіе, раздраженіе и мотивъ. Именно, раздраженіе всегда дѣйствуетъ черезъ непосредственное прикосновеніе или даже внѣдреніе, хотя бы это не было замѣтно для глазъ, какъ, напримѣръ, когда раздраженіе исходитъ отъ воздуха, свѣта, теплоты: мы все-таки заключаемъ о немъ изъ того, что дѣйствіе стоитъ въ безспорномъ соотношеніи къ продолжительности и интенсивности раздраженія, хотя соотношеніе это не при всѣхъ степеняхъ раздраженія остается тѣмъ же. Гдѣ, напротивъ, движеніе причиняется *мотивомъ*, всѣ подобныя различія совершенно отпадаютъ. Ибо здѣсь подлиннымъ и ближайшимъ проводникомъ воздѣйствія служитъ не атмосфера, а исключительно только *познаніе*. Чтобы дѣйствовать въ качествѣ мотива, объекту нужно всего только быть *воспринятымъ, познаннымъ*,—при чемъ рѣшительно все равно, какъ долго, на какомъ разстояніи, близко или далеко, и съ какой отчетливостью былъ онъ апперципированъ. Всѣ эти различія ничуть не вліяютъ здѣсь на степень его дѣйствія: разъ только онъ воспринятъ, онъ дѣйствуетъ совершенно одинаково, — предполагая, что онъ вообще является основаніемъ, опредѣляющимъ возбуждаемую здѣсь волю. Вѣдь физическія и химическія причины, равно какъ раздраженія, тоже дѣйствуютъ въ томъ лишь случаѣ, если подлежащее воздѣйствію тѣло къ нимъ *воспріимчиво*. Я сказалъ только что „возбуждаемую здѣсь волю“: ибо, какъ уже упомянуто, въ качествѣ такъ называемой *воли* здѣсь внутреннее и непосредственно даетъ о себѣ знать самому существу то, что̀ собственно сообщаетъ мотиву силу дѣйствовать,—тайная пружина вызываемаго имъ движенія. У тѣлъ, движущихся исключительно по раздраженіямъ (растеній), мы называемъ это пребывающее, внутреннее условіе движенія жизненной силой; у тѣлъ, движущихся только по причинамъ въ самомъ тѣсномъ смыслѣ этого слова, мы называемъ его силой природы или качествомъ: оно предполагается всякими объясненіями какъ необъяснимый далѣе элементъ,—потому что въ глубинѣ этихъ существъ нѣтъ самосознанія, которому оно было бы непосредственно доступно. Если, теперь, оставя въ сторонѣ *явленіе вообще*, мы захотимъ заняться тѣмъ, что̀ *Кантъ* называетъ вещью въ себѣ, то

не окажется ли это, въ лишенныхъ познанія, даже жизни существахъ лежащее внутреннее условіе ихъ реакціи на внѣшнія причины тожественнымъ по своей сущности съ тѣмъ, что́ мы называемъ въ себѣ *волею*, какъ въ этомъ хотѣлъ дѣйствительно убѣдить насъ одинъ философъ новѣйшаго времени? Вопросъ этотъ я оставляю открытымъ, не желая однако прямо противорѣчить такому его рѣшенію *).

Но я не могу оставить безъ разъясненія ту разницу, какая обнаруживается въ мотивацiи, благодаря особенности человѣческаго сознанія сравнительно съ сознаніемъ всякаго животнаго. Особенность эта, обозначаемая собственно словомъ *разумъ*, состоитъ въ томъ, что человѣкъ, въ противоположность животному, не только способенъ къ интуитивной концепціи внѣшняго міра, но можетъ еще изъ этой концепціи абстрагировать общія понятія (notiones universales), а чтобы фиксировать и удерживать ихъ въ своемъ чувственномъ сознаніи, онъ отмѣчаетъ эти понятія словами: это даетъ ему возможность строить изъ нихъ безчисленныя комбинаціи, которыя, относясь вездѣ, какъ и составляющія ихъ понятія, къ наглядно познаваемому міру, въ то же время образуютъ собственно то, что́ мы называемъ *мыслить* и благодаря чему становятся возможными великія преимущества человѣческаго рода передъ всѣми остальными,—именно языкъ, обдуманность, взглядъ на прошлое, забота о будущемъ, цѣль, умыселъ, планомѣрность, совокупная дѣятельность многихъ индивидуумовъ, государство, науки, искусства и т. д. Все это основывается на одной только способности—способности имѣть не интуитивныя, абстрактныя, общія представленія, называемыя *понятіями* (т. е. совключеніями вещей) въ виду того, что каждое изъ нихъ обымаетъ собою много отдѣльныхъ объектовъ. Животныя, даже умнѣйшія, лишены этой способности,—такъ что у нихъ имѣются единственно только *наглядныя* представленія, и они, слѣдовательно, познаютъ лишь непосредственно данное, живутъ исключительно настоящимъ. Поэтому мотивы, которыми приводится въ движеніе ихъ воля, всегда должны быть наглядными и наличными. Отсюда получается, что они располагаютъ крайне незначительнымъ *выборомъ*, именно лишь выборомъ между тѣмъ, что́ наглядно дано ихъ ограниченному кругозору и конципирующей способности, т. е. между наличной во времени и пространствѣ дѣйствительностью: и здѣсь болѣе сильный, въ качествѣ мотива, элементъ тотчасъ опредѣляетъ ихъ волю,—вслѣдствіе чего причинность мотива выступаетъ тутъ очень ясно. *Кажущимся* исключеніемъ изъ этого правила является *дрессировка*, страхъ, дѣйствующій черезъ посредство привычки; *подлинное* до нѣкоторой степени исключеніе есть инстинктъ,

*) Само собою разумѣется, что я здѣсь имѣю въ виду самого себя и не могъ говорить въ первомъ лицѣ только въ виду требовавшагося при конкурсѣ инкогнито.

поскольку благодаря ему животное во *всей совокупности* своего поведенія приводится въ движеніе собственно не мотивами, а внутреннимъ влеченіемъ и стремленіемъ, которое однако свое ближайшее опредѣленіе, въ подробностяхъ *отдѣльныхъ* поступковъ и для каждаго мгновенія, опять таки получаетъ отъ мотивовъ, т. е. сводится къ тому же правилу. Ближайшее разсмотрѣніе инстинкта отвлекло бы меня здѣсь слишкомъ далеко отъ моей темы: ему посвящена 27-я глава второго тома моего главнаго произведенія.—Что же касается человѣка, то онъ, благодаря своей способности къ *не-интуитивнымъ* представленіямъ, позволяющей ему *думать и размышлять*, обладаетъ безконечно болѣе широкимъ кругозоромъ, обнимающимъ далекое, прошлое и будущее: поэтому онъ обладаетъ гораздо-гораздо болѣе обширной сферой для воздѣйствія мотивовъ, а слѣдовательно и для выбора, нежели животное, ограниченное узкимъ настоящимъ. Его дѣятельность обычно опредѣляется не тѣмъ, что́ предлежитъ его чувственному созерцанію, непосредственно дано въ пространствѣ и времени: опредѣленіе это исходитъ, скорѣе, просто отъ *мыслей*, которыя онъ всюду носитъ съ собою въ своей головѣ и которыя дѣлаютъ его независимымъ отъ впечатлѣній наличной дѣйствительности. Если же онѣ такого дѣйствія не оказываетъ, поведеніе человѣка носитъ названіе неразумнаго; напротивъ, мы признаемъ *разумность* за такимъ образомъ дѣйствій, который основывается исключительно на хорошо обдуманныхъ мысляхъ и потому совершенно не зависитъ отъ впечатлѣній интуитивной дѣйствительности. Что поведеніемъ человѣка руководитъ особый классъ представленій (абстрактныя понятія, мысли), котораго лишено животное, это — проявляется даже и вовнѣ: на всѣ его поступки, хотя бы самые незначительные, на всѣ даже его движенія и шаги обстоятельство это накладываетъ печать *умысла и преднамѣренности*, — благодаря чему его поведеніе такъ явно отличается отъ поведенія животныхъ, что мы прямо видимъ, какъ его движенія направляются какъ бы тонкими незамѣтными нитями (мотивами, состоящими изъ однѣхъ мыслей), тогда какъ животныхъ заставляютъ двигаться грубые, замѣтные для глазъ канаты интуитивно данной дѣйствительности. Но разница этимъ и ограничивается. *Мотивъ* становится мыслью, какъ интуиція становится *мотивомъ*, разъ только она въ состояніи дѣйствовать на данную волю. Но всѣ мотивы — причины, а всякая причинность сопряжена съ необходимостью. Теперь, человѣкъ, благодаря своей мыслительной способности, подмѣчая всякіе мотивы, дѣйствующіе на его волю, можетъ представлять себѣ эти мотивы въ любомъ порядкѣ, попеременно и повторно: онъ преподноситъ ихъ своей волѣ, что и называется *обдумывать*; онъ способенъ къ обсужденію, и въ силу этой способности для него открытъ гораздо большій *выборъ*, нежели какой возможенъ для животнаго. Это дѣлаетъ его, конечно, *относительно свободнымъ*, именно

свободнымъ отъ непосредственнаго принужденія *наглядныхъ, наличныхъ,* его волю мотивирующихъ—объектовъ, принужденія, какому безусловно подчинено животное: онъ, напротивъ, ставитъ свои рѣшенія независимо отъ наличныхъ объектовъ, по мыслямъ, которыя и служатъ *его* мотивами. Эта *относительная* свобода, конечно, и есть въ сущности то, что́ образованные, но не глубоко думающіе люди разумѣютъ подъ свободой воли, которая яко бы составляетъ явное превосходство человѣка надъ животнымъ. Однако свобода эта—чисто-*относительная,* именно по отношенію къ наглядной наличности, и чисто *сравнительная,* именно въ сравненіи съ *животнымъ*. Отъ нея измѣняется исключительно только *способъ* мотивацiи, *необходимый* же характеръ дѣйствія мотивовъ ничуть не исчезаетъ, даже не умаляется. *Абстрактный,* въ одной только *мысли* состоящій мотивъ, это—внѣшняя, опредѣляющая волю причина, совершенно какъ и мотивъ интуитивный, являющійся въ видѣ реальнаго, наличнаго объекта: это, слѣдовательно, такая же причина, какъ и всякая другая, и даже, подобно всѣмъ другимъ причинамъ, мы всегда находимъ тутъ что-либо реальное, матеріальное, такъ какъ въ концѣ концовъ этотъ абстрактный мотивъ всегда опирается все-таки на какое-либо когда и гдѣ-нибудь полученное впечатлѣніе *извнѣ*. Его преимущество лишь въ длинѣ направляющей проволоки,—я хочу этимъ сказать, что онъ не связанъ, подобно чисто-*наглядным*ъ мотивамъ, съ извѣстною *близостью* въ пространствѣ и времени, но можетъ дѣйствовать на величайшемъ разстоянiи, черезъ самое продолжительное время и черезъ посредство длиннаго сцѣпленія понятій и мыслей: это — слѣдствіе особыхъ свойствъ и выдающейся чувствительности того органа, который прежде всего испытываетъ и воспринимаетъ его воздѣйствіе, именно человѣческаго мозга, или *разума*. Это однако нисколько не уничтожаетъ его *причинности* и данной съ нею *необходимости*. Вотъ почему только при очень поверхностномъ взглядѣ на дѣло можно считать указанную относительную и сравнительную свободу за абсолютную, за liberum arbitrium indifferentiae. Обусловливаемая сю обсуждающая способность на самомъ дѣлѣ не дастъ ничего иного, кромѣ очень часто тягостнаго *конфликта мотивовъ,* при которомъ руководящую роль играетъ нерѣшительность и ареною для котораго служитъ уже все сердце и сознаніе человѣка. Именно, послѣдній допускаетъ мотивамъ повторно испытывать свою взаимную силу на его волѣ, отчего послѣдняя попадаетъ въ такое же точно положеніе, въ какомъ находится тѣло, на которое въ противоположныхъ направленіяхъ дѣйствуютъ различныя силы, — пока, наконецъ, рѣшительно сильнѣйшій мотивъ, вытѣснивъ остальные, не опредѣлитъ собою волю: этотъ исходъ называется рѣшеніемъ и наступаетъ съ полной *необходимостью,* какъ результатъ борьбы.

Бросивъ теперь опять взглядъ на весь рядъ формъ причинности, въ

которомъ ясно другъ отъ друга отдѣляются *причины* въ тѣснѣйшемъ смыслѣ слова, затѣмъ *раздраженія* и наконецъ *мотивы,* въ свой чередъ распадающіеся на наглядные и абстрактные, мы замѣтимъ, что, если обозрѣть въ этомъ отношеніи всю лѣстницу существъ снизу вверхъ,— причина и ея дѣйствіе все болѣе и болѣе расходятся, все яснѣе обособляются и становятся разнородными, при чемъ причина принимаетъ все менѣе матеріальный и осязательный характеръ, такъ что содержаніе причины какъ будто становится все меньше, а содержаніе дѣйствія все больше: отъ всего этого вмѣстѣ связь между причиною и дѣйствіемъ теряетъ въ своей непосредственной удобопонятности и вразумительности. Именно, все только что сказанное меньше всего замѣчается при *механической* причинности, которая поэтому *наиболѣе понятна* изъ всѣхъ видовъ причиннаго соотношенія: отсюда возникло въ прошломъ вѣкѣ ложное, еще теперь сохраняющееся во Франціи, а въ недавнее время и въ Германіи появившееся, стремленіе сводить къ ней всѣ другія причинности, объяснять механическими причинами всѣ физическіе и химическіе процессы, а этимъ послѣднимъ въ свой чередъ пользоваться для объясненія явленій жизни. Движущееся тѣло толкаетъ находящееся въ покоѣ и, сообщая ему движеніе, настолько же теряетъ въ движеніи само: здѣсь передъ нашими глазами причина какъ бы переходитъ въ дѣйствіе,— оба вполнѣ однородны, точно соизмѣримы и къ тому же осязаемы. И такъ обстоитъ дѣло собственно со всѣми чисто-механическими дѣйствіями. Но чѣмъ выше мы будемъ подниматься по лѣстницѣ существъ, тѣмъ это соотвѣтствіе становится все меньше и меньше, уступая мѣсто вышеизложенному разобщенію, какъ мы найдемъ это, если на каждой ступени будемъ разсматривать отношеніе между причиной и дѣйствіемъ,—напримѣръ между теплотой какъ причиной и ея различными дѣйствіями, каковы расширеніе, накаливаніе, плавленіе, испареніе, сгораніе, термо-электричество и т. д.; или между испареніемъ какъ причиною и охлажденіемъ или кристаллизаціей какъ дѣйствіями; или между треніемъ стекла какъ причиною и свободнымъ электричествомъ съ его удивительными явленіями какъ дѣйствіемъ; или между медленнымъ окисленіемъ металлическихъ пластинокъ какъ причиною и гальванизмомъ со всѣми его электрическими, химическими, магнитными явленіями какъ дѣйствіемъ. Итакъ, причина и дѣйствіе все болѣе и болѣе *обособляются,* становятся *разнородными,* ихъ связь дѣлается *непонятнѣе,* дѣйствіе какъ будто содержитъ больше, нежели могла дать ему причина, — ибо послѣдняя всегда оказывается менѣе матеріальной и осязаемой. Все это выступаетъ еще яснѣе, когда мы переходимъ къ *органическимъ* тѣламъ, гдѣ причинами являются простыя *раздраженія*, частью—внѣшнія, какъ свѣтовыя, тепловыя, отъ воздуха, почвы, пищи, частью—внутреннія, въ видѣ вліянія соковъ и частей тѣла другъ на друга, а ихъ дѣйствіемъ оказывается

жизнь, въ ея безконечной сложности и ея безчисленномъ разнообразіи проявленій, въ многоразличныхъ формахъ міра растительнаго и животнаго *).

Но быть можетъ при этой, все болѣе и болѣе сказывающейся разнородности, несоизмѣримости и непонятности отношенія между причиной и дѣйствіемъ страдаетъ также и создаваемая этимъ отношеніемъ *необходимость?* Нисколько, ничуть. Какъ катящійся шаръ приводитъ въ движеніе покоящійся, съ такой же необходимостью должна разряжаться и лейденская банка при прикосновеніи къ ней свободной руки,— съ такой же необходимостью долженъ и мышьякъ убивать все живое, а хлѣбное зерно, которое въ сухомъ видѣ сохранялось тысячелѣтія, не обнаруживая никакого измѣненія, перенесенное въ надлежащую почву, подвергнутое вліянію воздуха, свѣта, теплоты, влажности, должно прозябать, расти и развиваться въ колосъ. Причина здѣсь сложнѣе, дѣйствіе разнороднѣе, но необходимость, съ какой оно наступаетъ, отъ этого ни на волосъ не меньше.

Въ жизни растенія и въ растительной жизни животнаго раздраженіе, правда, во всѣхъ отношеніяхъ чрезвычайно отличается отъ вызванной имъ органической функціи, при чемъ это раздраженіе и функція ясно обособлены другъ отъ друга; однако они еще собственно *не раздѣлены*: между нимъ должно существовать соприкосновеніе, какъ бы оно ни было тонко и незамѣтно. Полное раздѣленіе наступаетъ лишь въ животной жизни, проявленія которой вызываются мотивами, благодаря чему причина, до сихъ поръ все еще матеріально связанная съ дѣйствіемъ, оказывается здѣсь уже совсѣмъ отъ него оторванной, совсѣмъ иной природы, чѣмъ-то прежде всего нематеріальнымъ,— простымъ представленіемъ. Такимъ образомъ, въ *мотивѣ*, вызывающемъ движеніе животнаго, указанная разнородность между причиной и дѣйствіемъ, обособленіе ихъ другъ отъ друга, ихъ несоизмѣримость, нематеріальность причины и потому кажущаяся бѣдность ея содержанія въ сравненіи съ дѣйствіемъ, достигаетъ высшаго предѣла, а непостижимость ихъ взаимнаго отношенія превратилась бы въ абсолютную, если бы мы и это причинное отношеніе знали лишь *извнѣ*, какъ остальныя. Но здѣсь внѣшнее познаніе дополняется познаніемъ совершенно иного рода, познаніемъ *внутреннимъ*, и процессъ, совершающійся тутъ какъ дѣйствіе послѣ появленія причины, извѣстенъ намъ интимнымъ путемъ: мы обозначаемъ его помощью особаго terminus ad hoc—„воля“. Но что и тутъ, точно такъ же какъ и выше, при раздраженіи, причинное отношеніе не утратило своей *необходимости*, это выражается уже въ томъ, что мы признаемъ его за *при-*

*) Болѣе подробное изложеніе такого расхожденія причины и дѣйствія содержится въ „Волѣ въ природѣ“, рубрика „Астрономія“, стр. 80 и сл. второго изданія.

чинное отношеніе и мыслимъ подъ этой формой, существеннымъ элементомъ нашего разсудка. Къ тому же мы находимъ мотивацію совершенно аналогичной двумъ другимъ разобраннымъ выше видамъ причиннаго отношенія и представляющей только высшую ступень, до какой эти послѣдніе достигаютъ путемъ самаго постепеннаго перехода. На самыхъ низшихъ ступеняхъ животной жизни *мотивъ* еще близко родственъ *раздраженію:* зоофиты, всѣ вообще радіаріи, акефалы среди моллюсковъ обладаютъ лишь слабымъ проблескомъ сознанія, именно—настолько, насколько это необходимо, чтобы подмѣчать свою пищу или добычу и захватывать ее къ себѣ, когда она попадется, и развѣ еще мѣнять свое мѣсто на болѣе удобное, — такъ что на этихъ низкихъ ступеняхъ дѣйствіе мотива обнаруживается передъ нами съ такой же полной ясностью, непосредственностью, рѣшительностью и несомнѣнностью, какъ и дѣйствіе раздраженія. Блескъ свѣта привлекаетъ маленькихъ насѣкомыхъ въ самое пламя; мухи довѣрчиво садятся на голову ящерицы, только что передъ ихъ глазами проглотившей ихъ собрата. Кто станетъ мечтать здѣсь о свободѣ? У высшихъ, болѣе разумныхъ животныхъ дѣйствіе мотивовъ становится все болѣе косвеннымъ: именно, мотивъ яснѣе отдѣляется отъ вызывающаго его дѣйствія, — такъ что этой разницей въ разстояніи между мотивомъ и дѣйствіемъ можно было бы даже пользоваться въ качествѣ мѣрки для интеллекта животныхъ. У человѣка разстояніе это становится неизмѣримымъ. У животныхъ же, даже самыхъ умныхъ, представленіе, дѣлающееся мотивомъ ихъ поведенія, все еще должно быть *наглядными*: даже тамъ, гдѣ уже образуется возможность выбора, выборъ этотъ можетъ происходить лишь между интуитивной наличностью. Собака стоитъ въ колебаніи между призывомъ своего хозяина и находящейся передъ нею самкой. Болѣе сильный мотивъ опредѣлитъ ея движеніе, но тогда оно воспослѣдуетъ съ такой же необходимостью, какъ и механическое дѣйствіе. Вѣдь мы и при этомъ послѣднемъ видимъ, какъ тѣло, выведенное изъ равновѣсія, нѣкоторое время попеременно колеблется въ ту и другую сторону, пока не опредѣлится, гдѣ лежитъ его центръ тяжести, и оно упадетъ въ этомъ направленіи. Пока же мотивація ограничена *наглядными* представленіями, ея родство съ раздраженіемъ и вообще причиною очевидно еще изъ того, что мотивъ, въ качествѣ дѣйствующей причины, долженъ являть собою нѣчто реальное, наличное, долженъ прямо дѣйствовать на чувства черезъ свѣтъ, звукъ, запахъ, хотя бы очень окольнымъ, но все еще физическимъ путемъ. Сверхъ того, причина здѣсь столь же открыта для наблюдателя, какъ и дѣйствіе: онъ видитъ, что появленіе мотива неизбѣжно сопровождается даннымъ поведеніемъ животнаго, разъ нѣтъ противодѣйствія со стороны какого-либо другого, столь же очевиднаго мотива или дрессировки. Относительно связи между этимъ мотивомъ и поведеніемъ сомнѣ-

нія быть не можетъ. Вотъ почему никому не придетъ въ голову приписывать животнымъ liberum arbitrium indifferentiae, т. е. поступки, не опредѣляемые никакой причиною.

Гдѣ же сознаніе разумно, иными словами способно къ неинтуитивному познанію, т. е. къ понятіямъ и мыслямъ, тамъ мотивы становятся совершенно независимы отъ настоящаго и реальной обстановки и потому бываютъ скрыты для зрителя. Ибо здѣсь это просто мысли, которыя человѣкъ носитъ съ собой въ своей головѣ, возникновеніе которыхъ однако лежитъ внѣ ея, часто даже въ далекомъ прошломъ, именно—то въ собственномъ опытѣ прежнихъ лѣтъ, то въ чужомъ преданіи, словесномъ и письменномъ, даже изъ самыхъ отдаленныхъ временъ, — при томъ впрочемъ условіи, что *происхожденіе* ихъ *всегда реально и объективно*, хотя часто вслѣдствіе запутаннаго сочетанія сложныхъ внѣшнихъ условій среди мотивовъ фигурируетъ много заблужденій, а преданіе сохраняетъ много обмановъ, стало быть—и много глупостей. Сюда присоединяется еще то обстоятельство, что человѣкъ часто скрываетъ мотивы своего поведенія отъ всѣхъ другихъ, иной разъ даже отъ себя самого, именно когда онъ боится признать, что́ собственно побуждаетъ его къ тому или иному поступку. Между тѣмъ мы, видя его дѣйствія, стараемся помощью догадокъ отыскать ихъ мотивы, которые при этомъ предполагаются намъ съ такой же твердостью и увѣренностью, какъ причина любого движенія въ области неодушевленныхъ тѣлъ, наступленіе котораго намъ случится увидать: мы убѣждены, что и то и другое безъ причины не бываетъ. Точно также и, наоборотъ, при своихъ собственныхъ планахъ и предпріятіяхъ мы принимаемъ въ разсчетъ дѣйствіе мотивовъ на людей съ увѣренностью, которая была бы вполнѣ равносильна той, съ какой мы высчитываемъ механическія дѣйствія механическихъ сооруженій, если бы мы столь же точно знали индивидуальные характеры замѣшанныхъ въ данномъ случаѣ людей, какъ знаемъ длину и толщину балокъ, поперечныхъ колесъ, вѣсъ груза и т. д. Этой предпосылки держится всякій, пока онъ смотритъ вовнѣ, имѣетъ дѣло съ другими и осуществляетъ практическія цѣли: ибо человѣческій разсудокъ предназначенъ для этихъ послѣднихъ. Но если человѣкъ попытается разобрать дѣло съ теоретической и философской стороны, къ чему собственно его интеллектъ не предназначенъ, и сдѣлаетъ теперь предметомъ обсужденія себя самого, то разсмотрѣнный сейчасъ нематеріальный характеръ абстрактныхъ, изъ однѣхъ мыслей состоящихъ мотивовъ, которые не связаны ни съ какой реальной наличной обстановкой и самыя препятствія для которыхъ опять-таки образуются лишь простыми мыслями, въ видѣ противомотивовъ, — характеръ этихъ мотивовъ настолько собьетъ его съ пути, что онъ усомнится въ ихъ существованіи или по крайней мѣрѣ въ необходимости ихъ дѣйствія, полагая, будто то,

что онъ дѣлаетъ, могло бы точно такъ же остаться и не исполненнымъ, будто воля ставитъ свои рѣшенія сама собою, безъ причины, и всякій ея актъ есть первое начало для необозримаго ряда вызванныхъ имъ измѣненій. Заблужденіе это находитъ себѣ самую рѣшительную поддержку въ ложномъ истолкованіи того, достаточно разобраннаго въ первомъ отдѣлѣ свидѣтельства самосознанія, которое гласитъ „я могу дѣлать то, что я хочу“, — особенно если это свидѣтельство, какъ всегда бываетъ, слышится также и при воздѣйствіи нѣсколькихъ, пока только еще не нуждающихъ и другъ друга исключающихъ мотивовъ. Все это вмѣстѣ и служитъ, такимъ образомъ, источникомъ естественной иллюзіи, откуда развивается заблужденіе, будто въ сознаніи нашемъ содержится удостовѣреніе въ свободѣ нашей воли, въ томъ смыслѣ, что она, вопреки всѣмъ законамъ чистаго разсудка и природы, есть нѣчто, ставящее свои рѣшенія безъ достаточныхъ основаній,—рѣшенія, которыя при данныхъ обстоятельствахъ, у одного и того же человѣка могутъ оказаться какъ такими, такъ и противоположными.

Чтобы на частномъ примѣрѣ и возможно нагляднѣе пояснить возникновеніе этой, столь важной для нашей темы иллюзіи и тѣмъ дополнить произведенное въ предыдущемъ отдѣлѣ изслѣдованіе самосознанія, представимъ себѣ человѣка, который, стоя, напр., на улицѣ, сказалъ себѣ самому: „Теперь 6 час. вечера, дневной трудъ оконченъ. Я могу теперь прогуляться, или могу пойти въ клубъ; могу также подняться на башню посмотрѣть на закатъ солнца; могу также отправиться въ театръ; могу также навѣстить того, а равнымъ образомъ и этого друга; могу даже выбраться за городскія ворота на вольный свѣтъ и никогда не возвращаться назадъ. Все это зависитъ исключительно отъ меня; у меня для этого полная свобода. Однако я не дѣлаю ничего подобнаго, а точно такъ же добровольно иду домой, къ своей женѣ“. Это совершенно все равно, какъ если бы вода сказала: „Я могу вздыматься высокими волнами (да,—въ морѣ при бурѣ), могу быстро катиться внизъ (да,—по ложу рѣки), могу низвергаться съ пѣной и кипѣньемъ (да,—въ водопадѣ), могу свободной стрѣлой подниматься въ воздухъ (да, — въ фонтанѣ), могу наконецъ даже выкипать и исчезать (да, —при 80° тепла), но я не дѣлаю теперь ничего такого а добровольно остаюсь спокойной и ясной въ зеркальномъ пруду“. Какъ вода все это можетъ исполнить въ томъ лишь случаѣ, если появятся причины, опредѣляющія ее къ тому или другому, точно такъ же и нашъ человѣкъ можетъ сдѣлать то, что онъ мнитъ для себя возможнымъ, не иначе какъ при томъ же самомъ условіи. Пока не явятся соотвѣтствующія причины, данный поступокъ для него невозможенъ, зато тогда онъ *долженъ* его исполнить, точно такъ же какъ вода, коль скоро она поставлена въ соотвѣтственныя условія. Его ошибка и вообще за-

блужденіе, возникающее здѣсь изъ ложно истолкованнаго голоса самосознанія, при ближайшемъ разсмотрѣніи основывается на томъ, что въ его фантазіи можетъ въ данную минуту рисоваться лишь одинъ образъ, исключающій для этого мгновенія все остальное. Представитъ онъ себѣ мотивъ къ одному изъ тѣхъ, рисующихся въ возможности поступковъ,— и онъ тотчасъ чувствуетъ его возбуждающее дѣйствіе на свою волю: это обозначается техническимъ терминомъ velleitas. Но онъ начинаетъ воображать, будто онъ можетъ возвести эту velleitas и въ voluntas, т. е. исполнить предположенный поступокъ: это уже обманъ. Ибо тотчасъ выступитъ на сцену разсудительность и приведетъ ему на память мотивы, которые направляютъ въ другія стороны или оказываютъ противодѣйствующее вліяніе: тогда для него станетъ ясно, что дѣло не выходитъ. При такомъ послѣдовательномъ представленіи различныхъ, исключающихъ другъ друга мотивовъ, подъ постоянный аккомпаниментъ внутренняго голоса „я могу дѣлать то, что я хочу“, воля, какъ бы на подобіе флюгера на хорошо смазанномъ стержнѣ и при перемѣнномъ вѣтрѣ, тотчасъ поворачивается въ сторону каждаго мотива, какой предъявитъ ей воображеніе, и всѣ рисующіеся въ возможности мотивы послѣдовательно оказываютъ на нее свое вліяніе: при каждомъ изъ нихъ человѣкъ думаетъ, будто онъ можетъ *захотѣть* его и такимъ образомъ фиксировать флюгеръ въ этомъ положеніи, — что̀ есть чистый обманъ. Ибо его „я могу этого хотѣть“ на самомъ дѣлѣ гипотетично и сопряжено съ условіемъ „если я не захочу скорѣе того-то другого“,—условіемъ, которое между тѣмъ уничтожаетъ предполагаемую возможность хотѣть.—Если мы вернемся къ нашему, въ 6 часовъ разсуждающему человѣку и представимъ себѣ теперь, будто онъ замѣчаетъ, что я стою сзади него, философствую на его счетъ и оспариваю его свободу по отношенію ко всѣмъ тѣмъ якобы возможнымъ для него поступкамъ, — то легко можетъ случиться, что онъ, желая меня опровергнуть, совершитъ какой-либо изъ нихъ: но тогда принудительнымъ къ этому мотивомъ было бы для него именно мое отрицаніе и дѣйствіе послѣдняго на его духъ противорѣчія. Однако мотивъ этотъ могъ бы понудить лишь къ тому либо иному изъ болѣе *легкихъ* среди вышеперечисленныхъ поступковъ, напримѣръ, привести его въ театръ, но отнюдь не къ самому послѣднему изъ нихъ, именно путешествію по бѣлому свѣту: для этого такой мотивъ былъ бы слишкомъ слабъ. — Точно также ошибочно полагаютъ иные, держа въ рукѣ заряженный пистолетъ, будто они могутъ изъ него застрѣлиться. Для этого данное механическое орудіе — самое второстепенное условіе, главное же—чрезвычайно сильный и потому рѣдкій мотивъ, обладающій тѣмъ огромнымъ могуществомъ, которое необходимо, чтобы преодолѣть любовь къ жизни или, вѣрнѣе, страхъ смерти: лишь когда появится такого рода мотивъ, можетъ человѣкъ дѣйствительно

застрѣлиться и долженъ это сдѣлать, — развѣ только этому помѣшаетъ какой-либо, еще болѣе сильный противомотивъ, если вообще такой въ данномъ случаѣ возможенъ.

Я могу дѣлать то, что́ я хочу: могу, *если хочу*, все свое состояніе отдать бѣднымъ и черезъ это самъ впасть въ бѣдность,—если *хочу!*— Но я не въ силахъ *хотѣть* этого: ибо противоположные мотивы имѣютъ надо мною слишкомъ большую власть, чтобы я могъ этого хотѣть. Напротивъ, будь у меня другой характеръ, притомъ въ такой мѣрѣ, чтобы я былъ святымъ, тогда я могъ бы хотѣть этого, но тогда я и не могъ бы этого не хотѣть, т. е. долженъ былъ бы сдѣлать это.—Все это прекрасно совмѣщается съ показаніемъ самосознанія „я могу дѣлать то, что́ я хочу“,—показаніемъ, въ которомъ еще и въ наше время нѣкоторые безголовые философскихъ дѣлъ мастера мнятъ видѣть свободу воли, выставляя ее по этой причинѣ за данный фактъ сознанія. Среди нихъ отличается г. *Кузенъ*, который заслуживаетъ за это здѣсь mention honorable, такъ какъ онъ въ своемъ курсѣ исторіи философіи, читанномъ въ 1819—20 г.г. и изданномъ Вашеро 1841 (Cousin, Cours d'histoire de la philosophie, professé en 1819, 20, et publié par Vacherot, 1841) учитъ, что свобода воли—наиболѣе несомнѣнный фактъ сознанія (т. 1, стр. 19, 20), и порицаетъ *Канта* за то, что тотъ доказывалъ ее лишь на основаніи нравственнаго закона и выставлялъ ее въ качествѣ постулата, тогда какъ вѣдь она есть фактъ, „pourquoi d'emontrer ce qu'il suffit de constater?“ стр. 50), „la liberté est un fait, et non une croyance“ тамъ же).—Однако и въ Германіи нѣтъ недостатка въ невѣждахъ, которые, игнорируя все, что́ за два послѣднія столѣтія было сказано объ этомъ великими мыслителями, и носясь съ анализированнымъ въ предыдущемъ отдѣлѣ и ложно понимаемымъ ими, вмѣстѣ съ толпой, фактомъ самосознанія, возвѣщаютъ свободу воли за фактически данную. Впрочемъ, пожалуй, я къ нимъ несправедливъ: возможно, что они не такъ невѣжественны, какъ кажутся, а просто голодны, и потому за очень черствый кусокъ хлѣба учатъ всему, что можетъ быть угодно высокому министерству.

Совсѣмъ не метафора и не гипербола, а вполнѣ трезвая и буквальная истина, что подобно тому какъ шаръ на билліардѣ не можетъ прійти въ движеніе, прежде чѣмъ получитъ толчокъ, точно такъ же и человѣкъ не можетъ встать со своего стула, пока его не отзоветъ или не стонитъ съ мѣста какой-либо мотивъ: а тогда онъ поднимается съ такой же необходимостью и неизбѣжностью, какъ покатится шаръ послѣ толчка. И ждать, что человѣкъ сдѣлаетъ что-либо, къ чему его не побуждаетъ рѣшительно никакой интересъ, это все равно, что ожидать, чтобы ко мнѣ началъ двигаться кусокъ дерева, хотя я не притягиваю его никакой веревкой. Если кто, защищая гдѣ-нибудь въ обществѣ подобную

мысль, натолкнется на упорное противорѣчіе, то онъ всего скорѣе рѣшитъ дѣло, если поручить третьему лицу внезапно, громкимъ и серьезнымъ голосомъ закричать: „потолокъ валится!“: тогда его оппоненты придутъ къ уразумѣнію, что мотивъ точно такъ же способенъ выбрасывать людей за дверь, какъ и самая сильная механическая причина.

Ибо человѣкъ, какъ и всѣ объекты опыта, есть явленіе во времени и пространствѣ, а такъ какъ для всѣхъ этихъ явленій законъ причинности имѣетъ силу a priori и значитъ, безъ исключенія, то и человѣкъ долженъ ему подчиняться. Такъ говоритъ чистый разсудокъ a priori, такъ подтверждаетъ проходящая черезъ всю природу аналогія, такъ ежемгновенно свидѣтельствуетъ опытъ, если мы не даемся въ обманъ видимости, получающейся отъ того, что такъ какъ существа въ природѣ, восходя выше и выше, становятся сложнѣе, и воспріимчивость ихъ съ чисто-механической поднимается и утончается до химической, электрической, ирритативной, сенситивной, интеллектуальной и наконецъ раціональной, то и природа *воздѣйствующихъ причинъ* должна такимъ же образомъ совершенствоваться и на каждой ступени обнаруживать соотвѣтствіе съ существами, подлежащими ихъ воздѣйствію: поэтому то и причины оказываются все менѣе осязаемыми и матеріальными,—такъ что онѣ въ концѣ концовъ уже не видны для глазъ, хотя, конечно, достижимы для разсудка, который въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ предполагаетъ ихъ съ непоколебимой увѣренностью, а при надлежащемъ изслѣдованіи и открываетъ. Ибо здѣсь дѣйствующія причины возвысились въ простыя мысли, борющіяся съ другими мыслями, пока не одержитъ верхъ наиболѣе могущественная изъ нихъ и не приведетъ человѣка въ движеніе: все это совершается по такой же точно строгой причинной зависимости, какъ когда чисто-механическія причины въ сложномъ соединеніи дѣйствуютъ одна противъ другой, неминуемо приводя къ вычисленному результату. Кажущейся безпричинностью, благодаря невидимости причины, обладаютъ не только движенія человѣка, но въ такой же мѣрѣ присуща она и во всѣхъ направленіяхъ скачущимъ въ склянкѣ наэлектризованнымъ пробковымъ шарикамъ: но сужденіе принадлежитъ не глазамъ, а разсудку.

При предположеніи свободной воли всякое человѣческое дѣйствіе было бы необъяснимымъ чудомъ—дѣйствіемъ безъ причины. И если мы рѣшимся на попытку представить себѣ подобное liberum arbitrium indifferentiae, мы скоро увидимъ, что тутъ дѣйствительно разсудокъ отказывается намъ служить: у него нѣтъ формы, чтобы мыслить что-либо подобное. Ибо законъ основанія, основоположеніе о безусловномъ опредѣленіи явленій другъ другомъ и ихъ взаимной зависимости, есть самый общій принципъ нашей познавательной способности, который, сообразно различію ея объектовъ, и самъ принимаетъ различныя формы.

Здѣсь же намъ приходится мыслить нѣчто такое, что́ опредѣляетъ, не будучи опредѣляемо, что́ ни отъ чего не зависитъ, но отъ чего зависитъ другое, что́ безъ вынужденія, стало-быть безъ основанія, производитъ въ данномъ случаѣ дѣйствіе A, тогда какъ точно такъ же могло бы производить B или C или D, притомъ могло бы безусловно, могло бы при тѣхъ же самыхъ обстоятельствахъ, т. е. такъ, что теперь въ A не содержится ничего, дающаго ему преимущество передъ B, C, D (ибо въ противномъ случаѣ тутъ была бы мотивація, т. е. причинность). Мы опять встрѣчаемся здѣсь съ выставленнымъ въ самомъ началѣ понятіемъ *абсолютно случайнаго*. Повторяю: въ этомъ дѣлѣ разсудокъ рѣшительно отказывается служить намъ, если мы только въ состояніи вмѣшать его сюда.

Но вспомнимъ теперь также о томъ, что такое вообще причина: предшествующее измѣненіе, которое дѣлаетъ необходимымъ измѣненіе послѣдующее. Ни одна причина въ мірѣ вовсе не вызываетъ своего дѣйствія безусловно, не создаетъ его изъ ничего. Напротивъ, всегда имѣется нѣчто, на что она дѣйствуетъ, и она только въ данное время, въ данномъ мѣстѣ и въ данномъ опредѣленномъ существѣ обусловливаетъ измѣненіе, постоянно соотвѣтствующее природѣ этого существа, такъ что въ послѣднемъ должна уже заключаться *способность* къ такому измѣненію. Такимъ образомъ, всякое дѣйствіе возникаетъ изъ двухъ факторовъ: внутренняго и внѣшняго, именно—изъ первоначальной способности того существа, которое служитъ объектомъ дѣйствія, и изъ опредѣляющей причины, которая принуждаетъ эту способность проявиться теперь и здѣсь. Первоначальная способность предполагается всякой причинностью и всякимъ изъ нея объясненіемъ: поэтому-то ни одно объясненіе никогда всего не объясняетъ, а всегда скрываетъ за собой нѣчто необъяснимое. Мы видимъ это во всей физикѣ и химіи: всюду въ ихъ объясненіяхъ предполагаются силы природы, которыя обнаруживаются въ явленіяхъ и въ сведеніи къ которымъ состоитъ все объясненіе. Сама сила природы не подлежитъ никакому объясненію, служа принципомъ всякаго объясненія. Точно также сама она не подчинена и никакой причинности, а есть именно то, что́ всякой причинѣ сообщаетъ причинность, т. е. способность дѣйствовать. Сама она — общій субстратъ всѣхъ этого рода дѣйствій, присутствуетъ въ каждомъ изъ нихъ. Такъ, явленія магнетизма сводятся къ основной силѣ, называемой электричествомъ; на этомъ объясненіе останавливается: оно указываетъ только условія, при которыхъ такая сила обнаруживается, т. е. причины, вызывающія ея дѣятельность. Объясненія небесной механики предполагаютъ тяготѣніе какъ силу, благодаря которой тутъ дѣйствуютъ отдѣльныя причины, опредѣляющія ходъ небесныхъ тѣлъ. Объясненія химіи предполагаютъ наличность тайныхъ силъ, про-

являющихся въ видѣ избирательнаго сродства, по извѣстнымъ стехіометрическимъ соотношеніямъ, и служащихъ конечною основою для всѣхъ тѣхъ дѣйствій, которыя непремѣнно наступаютъ, будучи вызваны указываемыми для нихъ причинами. Точно также всѣми объясненіями физіологіи предполагается жизненная сила, опредѣленно реагирующая на особыя внутреннія и внѣшнія раздраженія. И такъ всегда и всюду. Даже причины, которыми занимается столь удобопонятная механика, какъ толчокъ и давленіе, имѣютъ своимъ предположеніемъ непроницаемость, сцѣпленіе, неподатливость, твердость, косность, тяжесть, эластичность, которыя не менѣе только что упомянутыхъ факторовъ являются неисповѣдимыми силами природы. Такимъ образомъ, причины всегда опредѣляютъ всего только временныя и мѣстныя условія для *проявленій* исконныхъ, необъяснимыхъ силъ, при предположеніяхъ которыхъ онѣ только и бываютъ причинами, т. е. съ необходимостью приводятъ извѣстныя дѣйствія.

Но если это справедливо для причинъ въ тѣснѣйшемъ смыслѣ и для раздраженій, то не менѣе вѣрно это и для *мотивовъ*,—ибо вѣдь мотивація по своей сущности не отличается отъ причинности, и есть лишь ея особый видъ, именно причинность, проходящая черезъ среду познанія. И здѣсь, стало быть, причина вызываетъ лишь проявленіе не сводимой болѣе къ причинамъ, слѣдовательно не допускающей дальнѣйшаго объясненія силы, но силы, которая называясь здѣсь *волей*, извѣстна намъ не снаружи только, какъ другія силы природы, а благодаря самосознанію, также изнутри и непосредственно. Лишь при предположеніи, что имѣется такая воля и что въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ она обладаетъ опредѣленными свойствами, дѣйствуютъ направленныя на нее причины, именуемыя тутъ мотивами. Эти въ частности и индивидуально опредѣленныя свойства воли, благодаря которымъ ея реакція на одинъ и тотъ же мотивъ въ каждомъ человѣкѣ оказывается разной, образуютъ то, что называется *характеромъ* человѣка, притомъ, такъ какъ онъ извѣстенъ не a priori, а лишь изъ опыта,—*эмпирическимъ характеромъ*. Ими прежде всего опредѣляется способъ дѣйствія различныхъ мотивовъ на даннаго человѣка. Ибо онъ точно такъ же лежитъ въ основѣ всѣхъ вызываемыхъ мотивомъ дѣйствій, какъ общія силы природы—въ основѣ дѣйствій, вызываемыхъ причинами въ тѣснѣйшемъ смыслѣ слова, а жизненная сила — въ основѣ дѣйствій отъ раздраженій. И какъ силы природы, такъ и характеръ отличается изначальностью, неизмѣнностью, необъяснимостью. У животныхъ онъ иной для каждаго вида, у человѣка для каждаго индивидуума. Только у самыхъ высшихъ, наиболѣе умныхъ животныхъ обнаруживается уже замѣтный индивидуальный характеръ, хотя при рѣшительномъ преобладаніи характера видового.

Характеръ человѣка: 1) *индивидуаленъ:* онъ у каждаго свой.

Правда, у всѣхъ личныхъ характеровъ въ основѣ лежитъ характеръ вида, такъ что главныя свойства повторяются у каждаго. Но здѣсь сказывается такая значительная разница въ степени, такое разнообразіе во взаимной комбинаціи и модификаціи свойствъ, что моральную разницу характеровъ можно признать одинаковой разницей въ интеллектуальныхъ способностяхъ, которая очень значительна, а обѣ эти разницы несравненно бо́льшими, нежели физическая разница между великаномъ и карликомъ, Аполлономъ и Терситомъ. Вотъ почему дѣйствіе одного и того же мотива на разныхъ людей бываетъ совершенно различно,—подобно тому какъ солнечный свѣтъ дѣлаетъ воскъ бѣлымъ, а хлористое серебро-чернымъ, или теплота размягчаетъ воскъ, но уплотняетъ глину. Поэтому-то знаніе одного только мотива недостаточно, чтобы предсказать поступокъ, а для этого надо еще точно знать также и характеръ человѣка.

2) Характеръ человѣка — *эмпирическій*. Мы знакомимся съ нимъ, не только у другихъ, но и у самихъ себя, исключительно путемъ опыта. Поэтому мы часто разочаровываемся какъ въ другихъ, такъ и въ самихъ себѣ, открывая, что мы не обладаемъ тѣмъ или инымъ свойствомъ, напримѣръ—справедливостью, безкорыстіемъ, мужествомъ, въ той мѣрѣ, какъ мы простодушнѣйшимъ образомъ предполагали. Вотъ почему также, когда намъ представляется трудный выборъ, наше собственное рѣшеніе, какъ и чужое, до тѣхъ поръ остается для насъ самихъ тайной, пока этотъ выборъ не сдѣланъ: намъ кажется, что онъ падетъ то на ту, то на эту сторону, но мѣрѣ того какъ воля ближе знакомится черезъ посредство познанія съ тѣмъ либо инымъ мотивомъ и испытаетъ на себѣ его силу, при чемъ и выступаетъ на сцену пресловутое „я могу дѣлать то, что я хочу“, создавая кажущуюся свободу воли. Наконецъ, болѣе сильный мотивъ захватываетъ власть надъ волей, и выборъ часто оказывается инымъ, чѣмъ мы полагали вначалѣ. Вотъ почему въ концѣ концовъ никто не можетъ знать, какъ поступитъ кто-нибудь иной, а также и онъ самъ, въ какомъ-либо опредѣленномъ положеніи: сначала надо побывать въ немъ, и лишь послѣ выдержаннаго испытанія бываемъ мы увѣрены въ другихъ, и только тогда также мы полагаемся на самихъ себя. Но тогда въ насъ появляется эта увѣренность: извѣданные друзья, испытанные слуги надежны. Вообще мы относимся къ хорошо извѣстному намъ человѣку, какъ ко всякой другой вещи, со свойствами которой мы уже ознакомились: мы безъ опасенія предвидимъ, чего отъ него можно ждать и чего нѣтъ. Кто разъ что-нибудь сдѣлалъ, тотъ при представившемся случаѣ опять это повторитъ, и это какъ въ добрѣ, такъ и въ злѣ. Поэтому кто нуждается въ большой, изъ ряда выходящей услугѣ, тотъ обратится къ человѣку, который далъ доказательства своего великодушія, а кто хочетъ нанять

убійцу, тотъ будетъ искать людей съ уже обагренными кровью руками. По разсказу Геродота (VII, 164), Гелонъ Сиракузскій былъ поставленъ въ необходимость вполнѣ довѣрить кому-нибудь очень большую сумму денегъ, такъ какъ ее нужно было отправить съ нимъ въ чужую землю, предоставивъ ее въ полное ему распоряженіе. Гелонъ выбралъ для этой цѣли Кадма, который раньше на дѣлѣ показалъ рѣдкую, прямо неслыханную честность и добросовѣстность, — и довѣріе его было вполнѣ оправдано. — Равнымъ образомъ, только опытъ и подходящій случай даетъ намъ знакомство съ нами самими, знакомство, на которомъ основывается наша въ себѣ увѣренность или неувѣренность. Смотря по тому, обнаружили ли мы въ данномъ случаѣ обдуманность, мужество, честность, молчаливость, хитрость либо какое-нибудь иное потребное для дѣла качество, или же въ насъ не оказалось подобныхъ добродѣтелей,—будемъ мы потомъ, ознакомившись съ собою, довольны собою или, наоборотъ, недовольны. Лишь точное знаніе своего собственнаго эмпирическаго характера даетъ человѣку то, что называютъ *пріобрѣтеннымъ характеромъ*: имъ обладаетъ тотъ, кто точно знаетъ свои собственныя качества, какъ хорошія, такъ и дурныя, и оттого отдаетъ себѣ полный отчетъ, въ чемъ онъ можетъ себѣ довѣрять и чего можетъ отъ себя требовать, а чего нѣтъ. Свою собственную роль, которую онъ раньше, въ силу своего эмпирическаго характера, только импровизировалъ, онъ играетъ теперь по всѣмъ правиламъ искусства и методически, съ твердостью и послѣдовательностью, никогда, какъ говорится, не сбиваясь съ характера, уклоненіе отъ котораго всегда доказываетъ, что мы въ данномъ частномъ случаѣ находились въ заблужденіи относительно самихъ себя.

3) Характеръ человѣка *постоянъ:* онъ остается одинаковымъ въ теченіе всей жизни. Подъ измѣнчивой оболочкой своихъ лѣтъ, своихъ отношеній, даже своихъ знаній и взглядовъ скрывается, какъ ракъ въ своей скорлупѣ, тожественный и подлинный человѣкъ, совершенно неизмѣнный и всегда одинаковый. Лишь въ направленіи и въ матеріалѣ испытываетъ его характеръ кажущіяся видоизмѣненія, какъ слѣдствіе различія возрастовъ и ихъ потребностей. *Человѣкъ никогда не мѣняется*: какъ онъ поступилъ въ одномъ случаѣ, такъ при совершенно одинаковыхъ обстоятельствахъ (къ которымъ однако принадлежитъ и правильное знаніе этихъ обстоятельствъ) будетъ онъ и опять всегда поступать. Подтвержденіе этой истины можно найти въ повседневномъ опытѣ: всего же ярче проявляется она, когда мы снова, черезъ 20—30 лѣтъ, встрѣчаемся со старымъ знакомымъ и тутъ скоро ловимъ его совершенно на тѣхъ же штукахъ, какъ нѣкогда. — Правда, нѣкоторые на словахъ будутъ отрицать эту истину: однако они сами предполагаютъ ее въ своемъ поведеніи, никогда уже не довѣряя тому, кто од-

нажды оказался нечестнымъ, но охотно полагаясь на того, кто раньше доказалъ свою честность. Ибо на этой истинѣ основана возможность всякаго знанія людей и прочное довѣріе къ тѣмъ, кто испытанъ, провѣренъ, доказанъ; даже если такое довѣріе къ кому-нибудь насъ обманетъ, мы никогда не говоримъ: „его характеръ измѣнился“, а: „я въ немъ ошибся“. — На ней же основывается и то, что, желая составить сужденіе о моральной цѣнности поступка, мы прежде всего стараемся выяснить себѣ его мотивъ, а затѣмъ наша похвала либо порицаніе касается не мотива, а характера, который былъ доступенъ дѣйствію подобнаго мотива, и который есть второй и единственно человѣку присущій факторъ даннаго дѣянія. — На той же истинѣ основывается, что подлинная честь (не рыцарская, или дурацкая), однажды будучи утрачена, никогда опять возстановлена быть не можетъ,—пятно единственнаго недостойнаго поступка навсегда остается на человѣкѣ, клеймитъ его, какъ говорятъ; отсюда поговорка: „кто разъ укралъ, тотъ на вѣкъ воръ“.— На ней основывается, что если въ важныхъ государственныхъ дѣлахъ можетъ иногда понадобиться измѣна, такъ что ищутъ измѣнника, пользуются его услугами и награждаютъ его, — то потомъ, по достиженіи цѣли, мудрость повелѣваетъ удалить этого человѣка, такъ какъ обстоятельства измѣнчивы, а его характеръ неизмѣненъ. — На ней основывается, что величайшій недостатокъ драматическаго писателя, это если его характеры не выдержаны, т. е. не проведены съ постоянствомъ и строгой послѣдовательностью силъ природы, какъ это бываетъ съ характерами у великихъ авторовъ: послѣднее показано мною въ обстоятельномъ примѣрѣ на Шекспирѣ (Парерги, т. 2, § 118, стр. 196 перваго изданія). — На той же истинѣ основывается даже и возможность совѣсти, такъ какъ послѣдняя часто еще въ глубокой старости укоряетъ насъ въ преступленіи юношескихъ лѣтъ, какъ напр. Ж. Ж. Руссо черезъ 40 лѣтъ мучился тѣмъ, что свалилъ на служанку Маріонъ воровство, совершенное имъ самимъ; подобная вещь возможна лишь при предположеніи, что характеръ остался безъ измѣненія тотъ же,— вѣдь, съ другой стороны, самыя смѣшныя заблужденія, грубѣйшее невѣжество, удивительнѣйшія глупости нашей молодости не заставляютъ насъ стыдиться въ старости: ибо ихъ уже нѣтъ, они зависѣли отъ состоянія нашего познанія, мы отъ нихъ избавились, давно уже ихъ отбросили, какъ свою юношескую одежду.—На той же истинѣ основано, что человѣкъ, хотя бы при самомъ ясномъ знаніи своихъ нравственныхъ недостатковъ и пороковъ, даже при отвращеніи къ нимъ, даже при чистосердечнѣйшемъ намѣреніи исправиться, все-таки на самомъ дѣлѣ не исправляется, а, несмотря на серьезныя намѣренія и честныя обѣщанія, при новомъ случаѣ опять-таки, къ собственному изумленію, оказывается на той же стезѣ, какъ раньше. Улучшиться можетъ лишь его *позна-*

ніе — онъ можетъ прійти къ уразумѣнію, что тѣ или иныя средства, раньше имъ примѣнявшіяся, не ведутъ къ его цѣли или приносятъ больше вреда, чѣмъ пользы: тогда онъ мѣняетъ средства, а цѣли остаются тѣ же. На этомъ построена американская карательная система: она не ставитъ себѣ задачей исправлять *характеръ*, *сердце* человѣка, но имѣетъ въ виду именно привесть въ порядокъ его *голову* и показать ему, что дѣла, къ которымъ онъ неизмѣнно стремится въ силу своего характера, гораздо труднѣе и съ гораздо большими усиліями и опасностями достигаются нечестнымъ путемъ, какого онъ до сихъ поръ держался, нежели путемъ честности, труда и умѣренности. Вообще, арена и область всякаго исправленія и облагороженія простирается исключительно на *познаніе*. Характеръ неизмѣненъ, мотивы дѣйствуютъ съ необходимостью: но они должны проходить черезъ *познаніе*, которое есть посредникъ мотивовъ. А познаніе способно къ многоразличнѣйшему расширенію, къ постоянному исправленію въ безграничной степени: въ этомъ направленіи дѣйствуетъ всякое воспитаніе. Развитіе разума помощью всякаго рода знаній и уразумѣній имѣетъ то важное для морали значеніе, что открываетъ доступъ мотивамъ, которые иначе не могли бы оказать на насъ своего дѣйствія. Пока мы ихъ не могли понять, они не существовали для нашей воли. Вотъ почему при одинаковыхъ внѣшнихъ условіяхъ положеніе человѣка во второй разъ все-таки можетъ оказаться на дѣлѣ совсѣмъ инымъ, нежели въ первый, — именно, если только онъ за этотъ промежутокъ времени сталъ способенъ правильно и вполнѣ постичь эти условія, — благодаря чему на него теперь дѣйствуютъ мотивы, для которыхъ раньше онъ былъ недоступенъ. Въ этомъ смыслѣ схоластически очень вѣрно говорили: causa finalis (цѣль, мотивъ) movet non secundum suum esse reale, sed secundum esse cognitum („конечная причина движетъ не поскольку она реальна, а поскольку она познана“). Но далѣе, чѣмъ на исправленіе познанія, не простирается никакое моральное воздѣйствіе, и намѣреніе устранить недостатки въ характерѣ человѣка путемъ рѣчей и нравоученій, чтобы такимъ образомъ преобразовать самый его характеръ, его подлинный моральный обликъ, вполнѣ равносильно попыткѣ помощью внѣшнихъ воздѣйствій превратить свинецъ въ золото или тщательнымъ уходомъ заставить дубъ приносить абрикосы.

Твердо выраженное убѣжденіе въ неизмѣнность характера мы находимъ уже у *Апулея*, въ его Oratio de magia, гдѣ онъ, защищаясь отъ обвиненія въ колдовствѣ, ссылается на свой всѣмъ извѣстный характеръ и говоритъ: Certum indicem cujusque animum esse qui semper eodem ingenio ad virtutem vel ad malitiam moratus, firmum argumentum est accipiendi criminis, aut respuendi („вѣрный показатель для каждаго человѣка есть душа, которая, всегда одаренная одинаковой склонностью

къ добродѣтели или злодѣйству, есть надежный аргументъ для того, чтобы признать вину или отвергнуть ее").

4) Индивидуальный характеръ *врожденъ:* онъ не создается искусствомъ либо подверженными случайности обстоятельствами, а есть произведеніе самой природы. Онъ сказывается уже въ ребенкѣ, обнаруживая тамъ въ маломъ видѣ то, чѣмъ ему предстоитъ быть въ большомъ масштабѣ. Вотъ почему при совершенно одинаковомъ воспитаніи и обстановкѣ у двухъ дѣтей мы очевиднѣйшимъ образомъ наблюдаемъ самые различные характеры: съ этими самыми характерами имъ придется жить до старости. Мало того, характеръ, въ своихъ основныхъ чертахъ, переходитъ по наслѣдству, хотя лишь отъ отца, тогда какъ интеллектъ наслѣдуется отъ матери, — по этому вопросу я отсылаю читателя къ гл. 43 второго тома моего главнаго произведенія.

Изъ изложенной сущности индивидуальнаго характера съ несомнѣнностью слѣдуетъ, что добродѣтели и пороки врождены. Истина эта, быть можетъ, окажется неудобной для иныхъ предразсудковъ и иныхъ ханжествующихъ философовъ, съ ихъ такъ-называемыми практическими интересами, т. е. ихъ мелкими, узкими понятіями и ограниченными школьническими воззрѣніями; но она была уже убѣжденіемъ отца морали, *Сократа,* который, по свидѣтельству *Аристотеля* (Eth. magna I, 9) утверждалъ: οὐκ ἐφ ἡμῖν γενέσθαι τὸ σπουδαίους εἶναι, ἢ φαύλους, κ. τ. λ. („не отъ нашего произвола зависитъ быть дѣльными или дурными"). Упоминаемыя здѣсь Аристотелемъ возраженія явно слабы: да и самъ онъ раздѣляетъ мнѣніе Сократа, вполнѣ опредѣленно высказывая его въ Никомаховой этикѣ (Eth. Nicom., VI, 13): „Πᾶσι γὰρ δοκεῖ ἕκαστα τῶν ἠθῶν ὑπάρχειν φύσει πως. Καὶ γὰρ δίκαιοι καὶ σωφρονικοὶ καὶ ἀνδρεῖοι καὶ τἆλλα ἔχομεν εὐθὺς ἐκ γενετῆς". („Ибо у всѣхъ, какъ кажется, отдѣльные характеры имѣются нѣкоторымъ образомъ отъ природы; ибо справедливостью, умѣренностью, храбростью и прочими качествами мы обладаемъ прямо съ рожденія"). И если пересмотрѣть всѣ добродѣтели и пороки въ книгѣ Аристотеля о добродѣтеляхъ и порокахъ (de virtutibus et viiiis), гдѣ они сопоставлены въ краткомъ обзорѣ,— то мы найдемъ, что всѣ они у живыхъ людей мыслимы лишь въ качествѣ *врожденныхъ* свойствъ и только какъ таковыя могутъ быть дѣйствительными добродѣтелями и пороками: выйдя же изъ рефлексіи и усвоенныя преднамѣренно, они сведутся собственно къ какому-то *притворству,* будутъ неподлинны, такъ что въ такомъ случаѣ совсѣмъ нельзя будетъ разсчитывать и на то, что они сохранятся на будущее время и выдержатъ давленіе обстоятельствъ. И даже если сюда присоединить еще отсутствующую у Аристотеля и у другихъ древнихъ христіанскую добродѣтель любви, caritas, то и съ ней дѣло обстоитъ не иначе. Да и какимъ образомъ неустанная доброта одного и неисправимая, глубоко

коренящаяся злоба другого, характеръ Антониновъ, Адріана, Тита - съ одной стороны и характеръ Калигулы, Нерона, Домиціана—съ другой, могутъ прилетѣть извнѣ, быть дѣломъ случайныхъ обстоятельствъ или простого знанія и поученія! Вѣдь какъ разъ у Нерона воспитателемъ былъ Сенека. — Нѣтъ, корень всѣхъ нашихъ добродѣтелей и пороковъ лежитъ во врожденномъ характерѣ, этомъ подлинномъ ядрѣ всего человѣка. Это, естественное для безпристрастнаго человѣка убѣжденіе водило также рукою *Веллея Патеркула*, когда онъ (II, 35) писалъ о Катонѣ слѣдующее: Homo virtuti consimillimus, et per omnia genio diis, quam hominibus propior: qui nunquam recte fecit, ut facere videretur, sed quia *aliter facere non poterat*. („Человѣкъ, самый близкій къ добродѣтели и во всемъ по духу болѣе напоминающій боговъ, чѣмъ людей, онъ никогда не поступалъ правильно для того, чтобы видѣли другіе, а потому, что *не могъ поступать иначе*“ *).

При предположеніи же свободной воли совершенно невидно, откуда собственно происходитъ добродѣтель и порокъ или вообще тотъ фактъ, что два одинаково воспитанные индивидуума при совершенно одинаковыхъ условіяхъ и поводахъ поступаютъ самымъ несходнымъ, даже противоположнымъ образомъ. Фактически данная, исконная коренная разница характеровъ несовмѣстима съ признаніемъ такой свободы воли, которая состояла бы въ томъ, что для каждаго человѣка въ каждомъ положеніи должны были бы быть одинаково возможны противоположныя дѣйствія. Ибо въ такомъ случаѣ его характеръ съ самаго начала долженъ бы представлять собою tabulam rasam, какъ интеллектъ, по взгляду *Локка*, и не могъ имѣть никакой врожденной наклонности ни въ ту, ни въ другую сторону: ибо вѣдь эта наклонность уже нарушала бы полное равновѣсіе, какое разумѣютъ подъ libero arbitrio indifferentiae. Такимъ образомъ, при подобномъ предположеніи причина разбираемой разницы образа дѣйствій у разныхъ людей не можетъ заключаться въ *субъективныхъ* условіяхъ; но еще менѣе заключается она въ *объективной* обстановкѣ: ибо въ такомъ случаѣ поведеніе опредѣлялось бы именно объектами, и отъ требуемой свободы совсѣмъ ничего не осталось бы. Тогда въ нашемъ распоряженіи былъ бы только развѣ еще одинъ выходъ—отнести происхожденіе той великой разницы, какую мы фактически наблюдаемъ въ

*) Это мѣсто постепенно дѣлается непремѣннымъ оружіемъ въ арсеналѣ детерминистовъ — честь, которая, конечно, и не грезилась доброму старому историку, жившему 1800 лѣтъ назадъ. Впервые его похвалилъ *Гоббсъ*, послѣ него *Пристлей*. Затѣмъ его привелъ *Шеллингъ* въ своей статьѣ о свободѣ, стр. 478, переведя его въ нѣсколько поддѣльномъ видѣ для своихъ цѣлей,— почему онъ и не называетъ по имени Веллея Патеркула, а говоритъ, столь же благоразумно, сколь важно,—„одинъ древній писатель“. Наконецъ, и я не преминулъ его указать, такъ какъ оно дѣйствительно идетъ къ дѣлу.

поведеніи людей, въ промежуточную среду между субъектомъ и объектомъ, именно, объяснить ее различіемъ въ томъ, какъ объективное концепируется субъективнымъ, т. е. какъ оно *познается* различными людьми. Но тогда все свелось бы къ правильному или ложному *познанію* представляющихся обстоятельствъ, такъ что моральная разница въ поведеніи стала бы равносильна просто разницѣ въ правильности сужденія, и мораль превратилась бы въ логику. Приверженцы свободной воли въ концѣ концовъ все-таки пытались спастись отъ этой непріятной дилеммы утвержденіемъ, что хотя врожденной разницы характеровъ и не существуетъ, однако такая разница возникаетъ подъ вліяніемъ внѣшнихъ обстоятельствъ, впечатлѣній, опытовъ, примѣровъ, наставленій и т. д., — и коль скоро этимъ путемъ успѣлъ развиться характеръ, въ характерѣ этомъ лежитъ объясненіе для разницы въ послѣдующемъ поведеніи. На это надо сказать, во-первыхъ, что въ такомъ случаѣ характеръ долженъ образовываться очень поздно (между тѣмъ на дѣлѣ онъ сказывается уже въ дѣтскомъ возрастѣ), и большинство людей умрутъ прежде, чѣмъ пріобрѣтутъ характеръ; во-вторыхъ же, — что всѣ эти внѣшнія обстоятельства, которымъ приписывается созданіе характера, совершенно не зависятъ отъ нашей власти и такъ либо иначе должны быть отнесены на долю случая (или, если угодно, провидѣнія). А если, такимъ образомъ, изъ нихъ возникаетъ характеръ, изъ него же далѣе разница въ поведеніи, то совершенно и цѣликомъ отпала бы всякая нравственная отвѣтственность за это послѣднее, такъ какъ, очевидно, въ конечномъ итогѣ оно было бы дѣломъ случая либо провидѣнія. Итакъ, стало быть, при признаніи свободной воли, начало разницы въ образѣ дѣйствій и, слѣдовательно, добродѣтели либо порока, вмѣстѣ съ вмѣняемостью, оказывается ни съ чѣмъ не связаннымъ и лишеннымъ всякой точки опоры, гдѣ бы оно могло пустить корни. А отсюда слѣдуетъ, что признаніе это, сколь оно ни соотвѣтствуетъ, съ перваго взгляда, голосу простого разсудка, все-таки въ сущности находится въ такомъ же противорѣчіи съ нашимъ моральнымъ убѣжденіемъ, какъ и съ верховнымъ основнымъ правиломъ нашего разсудка, о чемъ уже достаточно было сказано.

Необходимость, съ которой, какъ это подробно изложено мною выше, дѣйствуютъ мотивы, подобно всѣмъ вообще причинамъ, не безусловна. Теперь мы ознакомились съ предполагаемымъ ею условіемъ, той основой и почвой, на которую оно опирается: это — врожденный *индивидуальный характеръ*. Какъ всякое дѣйствіе въ неодушевленной природѣ есть необходимый продуктъ двухъ факторовъ, именно проявляющейся здѣсь всеобщей *силы природы* и вызывающій здѣсь это проявленіе отдѣльной *причины*, — совершенно такъ же всякое дѣяніе человѣка бываетъ необходимымъ продуктомъ его *характера* и присоединившагося *мотива*. Коль скоро оба эти условія даны, оно выступаетъ съ неизбѣжностью. Чтобы

дѣяніе это было инымъ, надо предположить иной мотивъ или иной характеръ. И мы могли бы съ увѣренностью предсказать, даже вычислить, всякій поступокъ, если бы, съ одной стороны, не было очень трудно изучить характеръ, а съ другой также, мотивъ не былъ очень тайнымъ и постоянно открытымъ для противодѣйствія другихъ мотивовъ, которые содержатся лишь въ сферѣ идей одного человѣка, оставаясь недоступнымъ для другихъ. Врожденнымъ характеромъ человѣка уже опредѣлены въ существенныхъ чертахъ всѣ вообще цѣли, къ какимъ онъ невольно стремится; средства, избираемыя имъ при этомъ, опредѣляются частью внѣшними условіями, частью его пониманіемъ послѣднихъ,—пониманіемъ, правильность котораго въ свой чередъ зависитъ отъ его разсудка и и образованія. Конечнымъ результатомъ всего этого и оказываются его отдѣльныя дѣянія, слѣдовательно—вся та роль, какую ему предстоитъ играть на свѣтѣ. — Поэтому столь же вѣрна, сколь и поэтична та концепція, въ какой результатъ изложеннаго здѣсь ученія объ индивидуальномъ характерѣ выраженъ въ одной изъ прекраснѣйшихъ строфъ Гёте:

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

(„Въ какомъ положеніи въ тотъ день, который произвелъ тебя на свѣтъ, стояли планеты, привѣтствуя солнце, таковъ ты сталъ въ тотъ мигъ и впредь росъ, по закону, по какому ты явился. Таковъ ты долженъ быть, не въ силахъ ты убѣжать отъ себя—такъ говорили уже сивиллы, такъ говорили пророки; и никакое время и никакая власть не раздробитъ пластическую форму, которая развивается въ живомъ существѣ").

Итакъ, то предположеніе, на которомъ вообще основывается необходимость дѣйствія всѣхъ причинъ, есть внутренняя сущность всякой вещи, будь это просто воплощенная въ ней всеобщая сила природы, будь это жизненная сила, будь это воля: всегда всякое существо, къ какому бы разряду оно ни принадлежало, будетъ реагировать на воздѣйствующія причины сообразно своей особой природѣ. Законъ этотъ, которому подчинены всѣ вещи на свѣтѣ, былъ выраженъ схоластиками въ формулѣ operari sequitur esse („дѣйствованіе слѣдуетъ за бытіемъ"). Въ силу его химія пробуетъ тѣла реагентами, а человѣкъ человѣка—помощью испытаній, какимъ онъ его подвергаетъ. Во всѣхъ случаяхъ внѣшнія причины съ необходимостью вызываютъ то, что скрывается въ данномъ существѣ: ибо послѣднее не можетъ реагировать иначе какъ въ согласіи съ своей природой.

Здѣсь умѣстно будетъ напомнить, что всякая existentia предполагаетъ essentiam: иными словами, все существующее должно точно такъ же быть и *чѣмъ-нибудь*, имѣть опредѣленную сущность. Оно не можетъ *быть* и притомъ все-таки не быть *ничѣмъ*, именно представлять собою нѣчто такое какъ ens metaphysicum, т. е. вещь, которая *есть* и больше ничего какъ есть, безъ всякихъ опредѣленій и свойствъ, а, слѣдовательно, и безъ обусловленнаго ими вполнѣ опредѣленнаго образа дѣйствій: но какъ essentia безъ мѣрѣ о не даетъ реальности (что разъяснено Кантомъ на извѣстномъ примѣрѣ existentia ста талерахъ),—точно такъ же невозможно это и для existentia безъ essentia. Ибо все существующее должно обладать существенной для него, своеобразной природой, въ силу которой оно есть то, что оно есть, которую оно всегда выражаетъ, проявленія которой съ необходимостью вызываются причинами, между тѣмъ какъ сама эта природа вовсе не есть дѣло этихъ причинъ и не можетъ быть ими модифицируема. Но все это справедливо относительно человѣка и его воли въ той же мѣрѣ, какъ и относительно всѣхъ остальныхъ существъ въ природѣ. И онъ для existentia обладаетъ essentia, т. е. существенными основными свойствами, которыя именно образуютъ его характеръ и для своего обнаруженія нуждаются лишь во внѣшнемъ поводѣ. Ожидать, стало быть, чтобы человѣкъ, при одномъ и томъ же поводѣ, одинъ разъ поступилъ такъ, другой же совершенно иначе, было бы равносильно ожиданію, что одно и то же дерево, принеся этимъ лѣтомъ вишни, на слѣдующее произведетъ груши. Свобода воли, при ближайшемъ разсмотрѣніи, есть existentia безъ essentia: это значитъ, что нѣчто *есть* и притомъ все-таки *есть ничто*, а это опять-таки значитъ, что оно *не есть*, т. е. получается противорѣчіе.

Уразумѣніемъ этого обстоятельства, а также того a priori достовѣрнаго и потому не допускающаго исключеній значенія, какое имѣетъ законъ причинности, надо объяснять тотъ фактъ, что всѣ дѣйствительно глубокіе мыслители всѣхъ временъ, какъ бы ни были различны другія ихъ воззрѣнія, согласно отстаивали необходимость волевыхъ актовъ при появленіи мотивовъ и отвергали liberum arbitrium. Мало того, такъ какъ именно огромное большинство толпы, неспособной къ мышленію и отданной во власть видимости и предразсудковъ, всегда упорно противостояло этой истинѣ, они даже особенно ее подчеркивали, давая ей самыя рѣшительныя, даже самыя рѣзкія выраженія. Наиболѣе извѣстное изъ такихъ выраженій — буриданов оселъ, котораго однако вотъ уже около ста лѣтъ напрасно ищутъ въ сохранившихся до насъ сочиненіяхъ *Буридана*. У меня у самого есть очевидно еще въ пятнадцатомъ столѣтіи напечатанное изданіе его Sophismata, безъ указанія города, года и безъ нумераціи страницъ: я часто и напрасно разыскивалъ это мѣсто, хотя здѣсь почти на каждой страницѣ попадаются ослы въ качествѣ примѣровъ.

Бэйль, статья котораго *Буриданъ* служитъ основою всего съ тѣхъ поръ объ этомъ написаннаго, совсѣмъ невѣрно говоритъ, будто извѣстенъ лишь одинъ софизмъ Буридана: я обладаю цѣлымъ in-quarto его софизмовъ. Точно также Бэйль, съ такой подробностью разбирающій дѣло, долженъ былъ бы знать—это впрочемъ и до сихъ поръ, повидимому, осталось незамѣченнымъ—что примѣръ этотъ, ставшій до нѣкоторой степени символомъ или типомъ защищаемой мною здѣсь великой истины, гораздо старше, чѣмъ *Буриданъ*. Онъ встрѣчается у Данте, который усвоилъ все знаніе своего времени, жилъ до Буридана и говорилъ не объ ослахъ, а о людяхъ, въ слѣдующихъ словахъ, начинающихъ четвертую книгу его Paradiso:

Intra duo cibi, distanti e moventi
D'un modo, prima si morría di fame,
Che liber' uomo l'un recasse a'denti *).

Онъ встрѣчается даже уже у *Аристотеля* (De coelo, II, 13), который говоритъ: καὶ ο λόγος τοῦ πεινῶντος καὶ διψῶντος σφόδρα μὲν, ὁμοίως δὲ, καὶ τῶν ἐδωδιμῶν καὶ ποτῶν ἴσον ἀπέχοντος, καὶ γάρ τοῦτον ἠρεμεῖν ἀναγκαῖον („также притча о человѣкѣ, сильно, но равно томимомъ голодомъ и жаждою и одинаково отстоящимъ отъ ѣды и питья: ибо необходимо признать, что онъ не движется съ мѣста"). Буриданъ, заимствовавшій свой примѣръ изъ этихъ источниковъ, замѣнилъ человѣка осломъ, просто потому, что такова привычка этого убогаго схоластика—брать для примѣра либо Сократа и Платона, либо asinum.

Вопросъ о свободѣ воли дѣйствительно является пробнымъ камнемъ, съ помощью котораго можно различать глубоко мыслящіе умы отъ поверхностныхъ, или пограничнымъ столбомъ, гдѣ тѣ и другіе расходятся въ разныя стороны: первые всѣ стоятъ за необходимость даннаго поступка при данномъ характерѣ и мотивѣ, послѣдніе же, вмѣстѣ съ большой публикой, придерживаются свободы воли. Затѣмъ существуетъ еще средній классъ людей, которые, чувствуя себя въ затрудненіи, лавируютъ изъ стороны въ сторону, сбиваютъ себя и другихъ съ пути, укрываются за словами и фразами или до тѣхъ поръ треплютъ и переворачиваютъ вопросъ, пока нельзя уже понять, въ чемъ же наконецъ дѣло. Такъ было уже съ *Лейбницемъ*, который въ гораздо большей степени былъ математикомъ и полигисторомъ, нежели философомъ **). Но чтобы поставить

*) „Поставленный между двумя блюдами, одинаково отдаленными и одинаково движущимися, человѣкъ скорѣе умретъ, чѣмъ, обладая абсолютной свободой, возьметъ въ ротъ одно изъ нихъ".

**) Шаткость взглядовъ Лейбница по этому вопросу обнаруживается всего яснѣе въ его письмѣ къ Косту; Opera phil., изд. Erdmann, стр. 447); затѣмъ также въ *Теодицеѣ* § 45—53).

такихъ ни то ни се не говорящихъ господъ передъ самымъ вопросомъ, надо предложить имъ его въ слѣдующей формулировкѣ, ни на шагъ отъ нея не отступая:

1) Возможны ли для даннаго человѣка при данныхъ обстоятельствахъ два поступка, или лишь *одинъ*?— Отвѣтъ всѣхъ глубокихъ мыслителей: только одинъ.

2) Могъ ли жизненный путь, пройденный даннымъ человѣкомъ,— принимая, что съ одной стороны его характеръ сохраняется неизмѣннымъ, а съ другой, что обстоятельства, воздѣйствію которыхъ ему пришлось подвергнуться, всецѣло и до малѣйшихъ подробностей неуклонно были опредѣлены внѣшними причинами, которыя постоянно появляются съ строгой необходимостью, и цѣпь которыхъ, состоящая исключительно изъ однихъ столь же необходимыхъ звеньевъ, простирается въ безконечность— могъ ли этотъ путь въ чемъ-либо, хотя бы лишь въ самомъ ничтожномъ, въ какомъ-либо происшествіи, какой-либо сценѣ, быть инымъ, нежели онъ былъ?— Нѣтъ!—такъ долженъ гласить послѣдовательный и правильный отвѣтъ.

Выводъ изъ обоихъ этихъ положеній таковъ: *все, что случается, отъ самаго великаго до самаго малаго, случается необходимо.* Quidquid fit necessario fit.

Кого пугаютъ эти положенія, тому надо еще кое-чему поучиться и кое-чему разучиться: тогда для него станетъ ясно, что они являются богатѣйшимъ источникомъ утѣшенія и успокоенія.— Наши дѣйствія, конечно, не представляютъ собою перваго начала, такъ что въ нихъ не осуществляется ничего дѣйствительно новаго: но *исключительно черезъ то, что мы дѣлаемъ, узнаемъ мы, что мы такое.*

Хотя и не ясно сознанное, а чувствомъ подсказанное убѣжденіе въ строгой необходимости всего происходящаго лежитъ и въ основѣ столь прочно державшагося у древнихъ понятія о fatum'ѣ, εἱμαρμενη, а также магометанскаго фатализма и даже неискоренимой повсемѣстной вѣры въ omina („предзнаменованія“): ибо вѣдь даже ничтожнѣйшій случай наступаетъ съ необходимостью, и всѣ событія, такъ сказать, идутъ согласованнымъ темпомъ, такъ что все находитъ себѣ отзвукъ во всемъ. Съ убѣжденіемъ этимъ связанъ, наконецъ, и тотъ фактъ, что если кто безъ малѣйшаго умысла и совершенно случайно искалѣчитъ или убьетъ другого человѣка, то онъ скорбитъ объ этомъ piaculum („грѣхъ“) въ теченіе всей своей жизни, испытывая чувство, повидимому родственное чувству виновности; и въ глазахъ другихъ этотъ человѣкъ, какъ persona piacularis (человѣкъ, нуждающійся въ искупленіи) пользуется особаго рода недовѣріемъ.— Да и на христіанское ученіе о предопредѣленіи не осталось, конечно, безъ вліянія смутно сознаваемое убѣжденіе въ неизмѣнности характера и необходимости его проявленій.—Наконецъ, мнѣ хотѣлось бы сдѣлать здѣсь

мимоходомъ еще слѣдующее замѣчаніе, которое каждый можетъ по произволу принять или отбросить, въ зависимости отъ того, какъ онъ смотритъ на извѣстныя вещи. Если не признать строгую необходимость всего происходящаго въ видѣ всѣ безъ различія событія связывающей причинной цѣпи, но допустить, что эта послѣдняя въ безчисленныхъ мѣстахъ прервана абсолютной свободой, тогда и всякое *предвидѣніе будущаго*, во снѣ, въ ясновидѣніи сомнамбулизма и во второмъ зрѣніи (second sight) станетъ даже *объективно*, слѣдовательно—абсолютно *невозможнымъ* и потому немыслимымъ: ибо тогда не существуетъ рѣшительно никакого объективно-дѣйствительнаго будущаго, которое можно было бы предвидѣть хотя бы лишь въ потенціи, — межъ тѣмъ какъ теперь мы все-таки сомнѣваемся лишь въ *субъективныхъ* данныхъ для такого предвидѣнія, т. е. въ его *субъективной* возможности. И даже это сомнѣніе въ настоящее время не можетъ болѣе существовать у хорошо освѣдомленнаго человѣка, послѣ того какъ подобное предвосхищеніе будущаго твердо установлено безчисленными показаніями самыхъ достовѣрныхъ свидѣтелей.

Добавлю еще нѣсколько соображеній въ качествѣ корольяріевъ къ установленному ученію о необходимости всего происходящаго.

Во что превратился бы нашъ міръ, если бы всѣ вещи не были проникнуты и связаны необходимостью, особенно же если бы она не управляла зарожденіемъ индивидуумовъ? Въ нѣчто безобразное, въ безпорядочную груду, карикатуру безъ смысла и значенія, — именно въ дѣло истинной и подлинной случайности.

Желать, чтобы какое-либо прошлое событіе не случилось, — глупое самоистязаніе: ибо это значитъ желать вещи абсолютно невозможной, и это столь же неразумно, какъ желаніе, чтобы солнце всходило на западѣ. Ибо вѣдь все совершающееся, великое и малое, наступаетъ съ *строгой* необходимостью, и совершенно пустое дѣло—размышлять о томъ, какъ ничтожны и случайны были причины, вызвавшія данное происшествіе, и какъ легко онѣ могли бы быть иными. Это иллюзорно: всѣ онѣ явились съ столь же строгой необходимостью и дѣйствовали съ такой же полной властью, какъ и причины, въ силу которыхъ солнце встаетъ на востокѣ. Мы, должны смотрѣть на наступающія передъ нами событія тѣми же глазами, какъ на печатныя страницы, которыя мы читаемъ,—вполнѣ сознавая, что онѣ уже имѣлись налицо, прежде чѣмъ мы стали ихъ читать.

IV.

Предшественники.

Чтобы доказать сдѣланное выше утвержденіе относительно рѣшенія, какое всѣ глубокіе мыслители давали нашему вопросу, я напомню о нѣкоторыхъ изъ великихъ людей, высказавшихся въ этомъ смыслѣ.

Прежде всего, чтобы успокоить тѣхъ, кто пожалуй подумаетъ, будто защищаемая мною истина стоитъ въ противорѣчіи съ религіозными основами, я отмѣчу, что уже Іеремія (10, ст. 23) сказалъ: „Дѣла человѣка не въ его рукахъ, и никто не имѣетъ власти надъ тѣмъ, какъ онъ живетъ и направляетъ свои шаги". Особенно же я сошлюсь на *Лютера*, который въ спеціально для этого написанной книгѣ О рабской волѣ (De servo arbitrio) со всей своей горячностью возстаетъ противъ свободы воли. Достаточно привести отсюда два—три мѣста, чтобы охарактеризовать его взглядъ, который онъ, конечно, поддерживаетъ не философскими, а теологическими доводами. Цитирую по изданію Сев. Шмидта, Страсбургъ 1707.—Тамъ на стр. 145 говорится: Quare simul in omnium cordibus scriptum invenitur, liberum arbitrium nihil esse; licet obscuretur tot disputationibus contrariis et tanta tot virorum auctoritate. („Поэтому въ сердцахъ всѣхъ вообще людей можно прочесть, что свобода воли не существуетъ, — хотя это затемнено столькими противоположными разсужденіями и такимъ авторитетомъ столькихъ писателей").—Стр. 214: Hoc loco admonitos velim liberi arbitrii tutores, ut sciant, sese esse abnegatores Christi, dum asserunt liberum arbitrium („Здѣсь я хочу напомнить защитникамъ свободы воли, чтобы они знали, что, отстаивая свободу воли, они являются отрицателями Христа").—Стр. 220: Contra liberum arbitrium pugnabunt Scripturae testimonia, quotquot de Christo lo quuntur. At ea sunt innumerabilia, imo tota Scriptura. Ideo, si Scriptura judice causam agimus, omnibus modis vicero, ut ne jota unum aut apex sit reliquus, qui non damnet dogma liberi arbitrii („Противъ свободы воли говорятъ всѣ свидѣтельства Писанія, гдѣ только рѣчь идетъ о Христѣ. А такихъ безчисленное количество, прямо все Писаніе. Посему, если за рѣшеніемъ дѣла обратимся къ Писанію, я выйду побѣдителемъ во всѣхъ смыслахъ, такъ что не останется ни единой іоты, ни единаго надстрочнаго знака, который не осуждалъ бы догмата о свободѣ воли").

Обратимся теперь къ философамъ. Древнихъ нельзя здѣсь серьезно брать въ разсчетъ, потому что ихъ философія, какъ бы находясь еще въ состояніи невинности, не пришла еще къ ясному сознанію двухъ глубочайшихъ и труднѣйшихъ проблемъ философіи новыхъ временъ,

именно—проблемы о свободѣ воли и проблемы о реальности внѣшняго міра, или объ отношеніи идеальнаго къ реальному. Насколько, впрочемъ, вопросъ о свободѣ воли выяснился для древнихъ, это можно достаточно видѣть изъ аристотелевской Никомаховой этики (Ethica Nicom., III, гл. 1—8), гдѣ мы найдемъ, что мышленіе автора по этому вопросу касается въ сущности лишь физической и интеллектуальной свободы, такъ что онъ постоянно говоритъ лишь объ ἑκουσιον και ἀκουσιον („добровольномъ и недобровольномъ"), принимая за одно добровольность и свободу. Гораздо болѣе трудная проблема *моральной свободы* еще не представлялась его уму, хотя безъ сомнѣнія, его мысли порой доходятъ до нея, особенно въ Никомаховой этикѣ (Ethica Nicom.), II, 2 и III, 7, гдѣ однако онъ впадаетъ въ ошибку—выводитъ характеръ ихъ поступковъ, а не наоборотъ. Точно также онъ весьма неудачно критикуетъ приведенное мною выше убѣжденіе Сократа; въ другихъ же мѣстахъ убѣжденіе это опять становится его собственнымъ, напр. Nicom., X, 10: το μὲν οὖν τῆς φύσεως δῆλον ὡς οὐκ ἐφ' ἡμῖν ὑπάρχει, ἀλλὰ διά τινας θείας αἰτίας τοῖς ὡς ἀληθῶς εὐτυχέσιν ὑπάρχει („итакъ, очевидно, то, что дается природой, не въ нашей власти, но, порождаемое какими-то божественными причинами, присуще тѣмъ, кто дѣйствительно счастливъ"). Далѣе: Δεῖ δὴ τὸ ἦθος προϋπάρχειν πως οἰκεῖον τῆς ἀρετῆς, στέργον τὸ καλὸν καὶ δυσχεραῖνον τὸ αἰσχρόν („надлежитъ, стало-быть, признать, что нравственность такъ или иначе существуетъ заранѣе, дружественная добродѣтели, стремясь къ достойному и чураясь постыднаго"); это согласуется съ цитированнымъ мною выше мѣстомъ, а также съ Великой этикой (Eth. magna, I, 11): Οὐκ ἔσται ὁ προαιρούμενος εἶναι σπουδαιότατος, ἂν μὴ καὶ ἡ φυσις ὑπάρξῃ, βελτίων μέντοι ἔσται („не будетъ достойнѣйшимъ тотъ, кто этого пожелаетъ, если это не будетъ также дано ему отъ природы,—сдѣлаться лучше однако онъ можетъ"). Въ томъ же духѣ разбираетъ Аристотель вопросъ о свободѣ воли въ Великой этикѣ (Ethica magna), I, 9—18 и въ Эвдемовой этикѣ (Ethica Eudemia) II, 6—10, гдѣ онъ еще нѣсколько ближе подходитъ къ подлинной проблемѣ: все это однако неопредѣленно и поверхностно. Всюду сказывается его методъ: онъ не подходитъ прямо къ дѣлу, съ помощью анализа, а выводитъ свои заключенія синтетически, изъ внѣшнихъ признаковъ: вмѣсто того чтобы проникать внутрь, добраться до края вещей, онъ придерживается внѣшнихъ примѣтъ, даже словъ. Методъ этотъ легко сбиваетъ съ пути и въ болѣе глубокихъ проблемахъ никогда не ведетъ къ цѣли. Здѣсь, напримѣръ, Аристотель останавливается передъ мнимою противоположностью между необходимымъ и добровольнымъ, αναγκαιον και ἑκουσιον, какъ передъ стѣной: между тѣмъ лишь по ту ея сторону лежитъ уразумѣніе того, что добровольное *необходимо* именно *какъ такое*, благодаря мотиву, безъ котораго волевой актъ столь же невозмо-

женъ, какъ и безъ хотящаго субъекта.—мотиву, представляющему собою такую же причину, какъ и причина механическая, отъ которой онъ отличается лишь несущественно. Вѣдь Аристотель самъ же говоритъ (Eth. Eudem., II, 10): ἡ γὰρ οὗ ἕνεκα μία τῶν αἰτίων ἐστίν („ибо то, ради чего мы что-нибудь дѣлаемъ, есть одна изъ числа причинъ"). Поэтому такого рода противоположность между добровольнымъ и необходимымъ въ корнѣ ошибочна,—хотя для многихъ якобы философовъ она до сихъ поръ продолжаетъ имѣть такое же значеніе, какъ и для Аристотеля.

Уже довольно ясно излагаетъ проблему о свободѣ воли *Цицеронъ* въ книгѣ О судьбѣ (de fato, гл. 10 и гл. 17). Правда, къ этому весьма легко и естественно приводитъ самая тема его трактата. Самъ онъ—сторонникъ свободы воли; но мы видимъ, что уже Хризиппъ и Діодоръ несомнѣнно отдавали себѣ болѣе или менѣе ясный отчетъ въ нашей проблемѣ. — Достоинъ замѣчанія также тридцатый діалогъ мертвыхъ у *Лукіана*, между Миносомъ и Сократомъ, гдѣ отрицается свобода воли, а съ нею и отвѣтственность.

Но уже четвертая книга Маккавеевъ, въ переводѣ семидесяти (у Лютера ея нѣтъ) до извѣстной степени является трактатомъ о свободѣ воли, поскольку та стремится доказать, что разумъ (λογισμος) обладаетъ силою преодолѣвать всѣ страсти и аффекты, при чемъ дѣлается ссылка на іудейскихъ мучениковъ, о которыхъ идетъ рѣчь во второй книгѣ.

Древнѣйшее извѣстное мнѣ ясное пониманіе нашей проблемы мы находимъ у *Климента Александрійскаго*, который (Strom. I, § 17) говоритъ: οὐτε δε οἱ ἐπαινοι, οὐτε οἱ ψυγοι, οὐθ'αἱ τιμαι, οὐθ'αἱ κολασεις, δικαιαι, μη της ψυχης ἐχουσης την ἐξουσιαν της ὁρμης και ἀφορμης, ἀλλ' ἀκουσιου της κακιας οὐσης („ни похвалы, ни порицанія, ни почести, ни наказанія не будутъ справедливы, если душа не обладаетъ свободной властью и стремиться и воздерживаться, и если порокъ неволенъ"); затѣмъ, послѣ вводнаго предложенія, относящагося къ прежде сказанному, слѣдуетъ: ἱν' ὁτι μαλιστα ὁ θεος μεν ἡμιν κακιας ἀναιτιος („чтобы Богъ въ величайшей степени не сталъ для насъ причиною порока"). Это въ высшей степени характерное добавленіе показываетъ, въ какомъ смыслѣ Церковь тотчасъ стала понимать проблему и какое рѣшеніе она немедленно поторопилась дать ей, въ соотвѣтствіи со своими интересами.—Почти 200 лѣтъ спустя ученіе о свободѣ воли уже подробно разсматривается *Немесіемъ*, въ его произведеніи О природѣ человѣка (De natura hominis, гл. 35 въ концѣ и гл. 39—41). Свобода воли здѣсь безъ дальнихъ словъ отожествляется съ произволомъ, или свободнымъ выборомъ, и потому авторъ самымъ энергичнымъ образомъ ее утверждаетъ и доказываетъ. Но это все еще только предварительная постановка вопроса.

Вполнѣ же развитое сознаніе нашей проблемы, со всѣмъ, что съ ней

связано, мы находимъ впервые у отца церкви *Августина,* на которомъ мы здѣсь поэтому и остановимся, хотя онъ гораздо болѣе теологъ, чѣмъ философъ. Но проблема эта тотчасъ же повергаетъ его въ замѣтное смущеніе и неувѣренное колебаніе, которое приводитъ его къ непослѣдовательностямъ и противорѣчіямъ, въ трехъ его книгахъ de libero arbitrio. Съ одной стороны, ему не хочется, какъ это сдѣлалъ *Пелагій,* допустить свободу воли въ такой мѣрѣ, чтобы не осталось мѣста первородному грѣху, необходимости искупленія и свободному предопредѣленію, т. е. чтобы человѣкъ могъ собственными силами стать праведнымъ и достойнымъ блаженства. Изъ Argumento in libros de lib. arb. ex Lib. I, c. 9, Retractationum desumto можно даже заключить, что онъ еще болѣе высказался бы за такое рѣшеніе спора (столь энергично защищавшееся впослѣдствіи Лютеромъ), если бы названный его трактатъ не былъ написанъ до появленія *Пелагія,* противъ мнѣнія котораго онъ сочинилъ тогда книгу de natura et gratia. Однако уже и въ книгѣ „О свободѣ воли“ (III, 18) онъ говоритъ: „Теперь же человѣкъ не бываетъ добродѣтельнымъ и не въ состояніи быть добродѣтельнымъ или потому, что не видитъ, какимъ онъ долженъ быть, или потому что видя это, не хочетъ быть такимъ, какимъ онъ видитъ, что долженъ быть“. (Nunc autem homo non est bonus, nec habet in potestate, ut bonus sit, sive non videndo qualis esse debeat, sive videndo et non volendo esse, qualem debere esse se videt.)— Далѣе: „или отъ невѣдѣнія не имѣетъ онъ свободнаго благоусмотрѣнія воли для выбора правыхъ поступковъ; или при противодѣйствіи плотской привычки, которая нѣкоторымъ образомъ естественно вкореняется насильствомъ смертнаго преемства, онъ, видя, какъ правильно надо поступать, и желая этого, не въ силахъ однако этого выполнить“ Vel ignorando non habet liberum arbitrium voluntatis ad eligendum quid recte faciat; vel resistente carnali consuetudine, quae violentia mortalis successionis quodammodo naturaliter inolevit, videat quid recte faciendum sit, et velit, nec possit implere). Также въ упомянутомъ Аргументѣ: „Сама, стало быть, воля, если она благодатію Божіей не будетъ освобождена отъ рабства, въ какомъ она находится у грѣха, и не получитъ помощи для преодолѣнія пороковъ, не можетъ жить праведно и благочестиво отъ человѣческой слабости“. (Voluntas ergo ipsa, nisi gratia Dei liberatur a servitute, qua facta est serva peccati, et, ut vitia superet, adjuvetur, recte pieque vivi non potest a mortalibus).

Съ другой стороны, однако, слѣдующія три основанія заставляли Августина отстаивать свободу воли.

1) Его борьба съ *манихеями,* противъ которыхъ спеціально направленъ трактатъ de lib. arb., ибо они отрицали свободу воли и признавали иной первоисточникъ для зла, какъ и несчастья. На нихъ онъ намекаетъ уже въ послѣдней главѣ книги О количествѣ души (de ani-

mae quantitate): „душѣ дана свобода воли, и тѣ, кто пытается поколебать эту свободу вздорными размышленіями, до такой степени слѣпы, что“ и т. д. (datum est animae liberum arbitrium, quod qui nugatoriis ratiocinationibus labefactare conantur, usque adeo coeci sunt, ut caet.).

2) Естественное, раскрытое мною заблужденіе, благодаря которому „я могу дѣлать то, что я хочу“, считается за свободу воли и *„доброволѣное“* безъ дальнихъ словъ признается тожественнымъ *„свободному“*: de lib. arb. I, 12—„Ибо что въ такой мѣрѣ заложено въ волѣ, какъ сама воля?“ (Quid enim tam in voluntate, quam ipsa voluntas, situm est)?

3) Необходимость согласовать моральную отвѣтственность человѣка съ правосудіемъ Божьимъ. Именно, отъ проницательности Августина не укрылось одно въ высшей степени серьезное сомнѣніе, устраненіе котораго настолько трудно, что, какъ мнѣ извѣстно, всѣ позднѣйшіе философы, за исключеніемъ трехъ—этихъ послѣднихъ мы сейчасъ же поэтому коснемся ближе—предпочли лучше тихомолкомъ его обойти, какъ если бы его совсѣмъ не было. Августинъ же высказываетъ его съ благородной откровенностью, безъ всякихъ увертокъ, въ самыхъ начальныхъ строкахъ книги de lib. arb.: „Скажи, пожалуйста, не Богъ ли виновникъ зла?“ (Dic mihi, quaeso, utrum Deus non sit auctor mali?) — А затѣмъ подробнѣе уже во второй главѣ: „Безпокоитъ меня вопросъ: если грѣхи исходятъ изъ тѣхъ душъ, которыя созданы Богомъ, а души эти отъ Бога, то какъ же не отнести грѣховъ, черезъ небольшой промежутокъ, къ Богу“. (Movet autem animum, si peccata ex his animabus sunt, quas Deus creavit, illae autem animae ex Deo; quomodo non, parvo intervallo, peccata referantur in Deum). На это собесѣдникъ отвѣчаетъ: „Теперь прямо высказано тобою то, что достаточно мучитъ меня при размышленіи“. (Id nunc plane abs te dictum est, quod me cogitantem satis excruciat).—Это крайне опасное соображеніе снова выдвигается *Лютеромъ*, который высказываетъ его со всѣмъ жаромъ своего краснорѣчія, О рабской волѣ (De servo arbitrio, стр. 144). „Но что такимъ надлежитъ быть Богу, чтобы онъ своей *свободой* налагалъ на насъ *необходимость*, это вынуждаетъ признать самъ естественный разумъ“.—„Если допустить предвѣдѣніе и всемогущество, то естественно, съ непреложной послѣдовательностью вытекаетъ, что мы не нами самими сдѣланы, не сами собою живемъ и совершаемъ что-нибудь, а черезъ Его всемогущество“.—„Предвѣдѣніе и всемогущество Божье діаметрально противоположны свободѣ нашей воли.“—„Всѣ люди съ неизбѣжной послѣдовательностью вынуждены допустить, что мы дѣлаемся не нашею волею, а въ силу необходимости: такимъ образомъ, мы дѣлаемъ не то, что намъ угодно, по праву свободной воли, но какъ Богъ предвидѣлъ и *дѣйствуетъ* съ своимъ непогрѣшимымъ и неизмѣннымъ помысломъ и добродѣтелью“, и т. д. (At talem oportere esse Deum, qui *libertate* sua *neces-*

silatem imponat nobis, ipsa ratio naturalis cogitur confiteri.—Concessa praescientia et omnipotentia, sequitur naturaliter, irrefragabili consequentia, nos per nos ipsos non esse factos, nec vivere, nec agere quidquam, sed per illius omnipotentiam.—Pugnat ex diametro praescientia et omnipotentia Dei cum nostro libero arbitrio.—Omnes homines coguntur inevitabili consequentia admittere, nos non fieri nostra voluntate, sed necessitate; ita nos non facere quod libet, pro jure liberi arbitrii, sed prout Deus praescivit et *agit* consilio et virtute infallibili et immutabili, и т. д.).

Вполнѣ проникнуть этой мыслью, въ началѣ XVII-го вѣка, *Ванини*. Она была ядромъ и душою его упорнаго, хотя подъ давленіемъ времени возможно хитрѣе скрываемаго протеста противъ теизма. При всякомъ поводѣ онъ вновь къ ней возвращается и неустанно излагаетъ ее съ самыхъ различныхъ точекъ зрѣнія. Напримѣръ, въ его Amphitheatro aeternae providentiae, упражненіе 16 онъ говоритъ: „Если Богъ желаетъ грѣховъ, то стало быть Онъ ихъ совершаетъ, — ибо написано: „Онъ сдѣлалъ все, что ни захотѣлъ“. Если Онъ ихъ не желаетъ, а они совершаются, значитъ его надо назвать непровидящимъ, или немогущественнымъ, или жестокимъ: будучи господиномъ своего желанія, онъ или не знаетъ объ ихъ совершеніи, или не можетъ либо не хочетъ ихъ предотвратить“... — „Философы говорятъ: если бы Богъ не желалъ, чтобы на свѣтѣ процвѣтали прегрѣшенія и безбожныя дѣянія, то Онъ, безъ сомнѣнія, однимъ мановеніемъ удалилъ бы и изгналъ за предѣлы міра всѣ мерзости, — ибо кто изъ насъ можетъ противиться божественной волѣ? Какимъ образомъ злодѣйства совершаются безъ желанія Божья, если злодѣи получаютъ отъ него силы для каждаго грѣховнаго акта? Если же человѣкъ падаетъ противъ воли Бога, то Богъ будетъ слабѣе человѣка, который ему противится и одерживаетъ верхъ. Отсюда выводятъ: Богъ желаетъ этого міра такимъ, каковъ онъ естъ; если бы онъ желалъ его лучшимъ, то лучшимъ бы и имѣлъ“. (Si Deus vult peccato, igitur facit: scriptum est enim „omnia quaecunque voluit fecit“. Si non vult, tamen committuntur: erit ergo dicendus improvidus, vel impotens, vel crudelis; cum voti sui compos fieri aut nesciat, aut nequeat, aut negligat...—Philosophi inquiunt: si nollet Deus pessimas ac nefarias in orbe vigere actiones, procul dubio uno nutu extra mundi limites omnia flagitia exterminaret, profligaretque: quis enim nostrum divinae potest resistere voluntati? Quomodo invito Deo patrantur scelera, si in actu quoque peccandi scelestis vires subministrat? Ad haec, si contra Dei voluntatem homo labitur, Deus erit inferior homine, qui ei adversatur, et praevalet. Hinc deducunt: Deus ita desiderat hunc mundum, qualis est: si meliorem vellet, meliorem haberet).—А въ упражненіи 44 говорится: „Орудіе движется такъ, какъ его направляетъ хозяинъ; но воля наша въ своихъ дѣйствіяхъ представляется какъ орудіе, Богъ же какъ главный

дѣятель: итакъ, если она дѣйствуетъ плохо, это надо вмѣнить Богу...— Воля наша не только по отношенію къ движенію, но и по отношенію къ субстанціи всецѣло зависитъ отъ Бога: поэтому нѣтъ ничего, что можно было бы ей правильно вмѣнить, ни со стороны субстанціи, ни со стороны дѣйствія, но все надо отнести на счетъ Бога, который такъ сформировалъ волю и такъ ее двигаетъ...—Такъ какъ сущность и движеніе воли зависитъ отъ Бога, то ему же надо приписать и добрыя и злыя дѣйствія воли, если она относится къ нему какъ орудіе". (Instrumentum movetur prout a suo principali dirigitur: sed nostra voluntas in suis operationibus se habet tanquam instrumentum, Deus vero ut agens principale; ergo si haec male operatur, Deo imputandum est...—Voluntas nostra non solum quoad motum, sed quoad substantiam quoque tota a Deo dependet: quare nihil est, quod eidem imputari vere possit, neque ex parte substantiae, neque operationis, sed totum Deo, qui voluntatem si formavit, et ita movet... — Cum essentia et motus voluntatis sit a Deo, adscribi eidem debent vel bonae, vel malae voluntatis operationes, si haec ad illum se habet velut instrumentum). Относительно *Ванини* надо однако имѣть въ виду, что онъ всюду пользуется такой уловкой: выдвигая въ лицѣ противника свое дѣйствительное мнѣніе какъ такое, которое онъ отвергаетъ и хочетъ разбить, и давая ему убѣдительное и основательное изложеніе, онъ затѣмъ выступаетъ противъ него съ слабыми доводами и несостоятельными аргументами, послѣ чего съ тріумфомъ уходитъ, tanquam re bene gesta („какъ будто съ чистой совѣстью"),— полагаясь на лукавство своего читателя. Съ помощью этой хитрости онъ ввелъ въ соблазнъ даже высокоученую Сорбонну, которая, принимая все это за чистую монету, простодушно снабдила его безбожнѣйшія сочиненія своей имприматурой. Тѣмъ искреннѣе была ея радость, когда онъ, три года спустя, былъ сожженъ живымъ, причемъ ему предварительно вырѣзали богохульный языкъ. Вѣдь это именно и есть дѣйствительно могущественный аргументъ теологовъ, и съ тѣхъ поръ какъ онъ у нихъ отнятъ, дѣла ихъ идутъ сильно подъ гору.

Среди философовъ въ болѣе узкомъ смыслѣ слова *Юмъ*, если не ошибаюсь, былъ первый, который не захотѣлъ обойти молчаніемъ впервые Августиномъ выдвинутое затрудненіе и, не думая однако объ Августинѣ или Лютерѣ, а тѣмъ болѣе о Ванини, безъ обиняковъ излагаетъ его въ своемъ опытѣ о свободѣ и необходимости (Essay on liberty and necessity), гдѣ, въ концѣ, говорится: The ultimate author of all our volitions is the creator of the world, who first bestowed motion on this immense machine, and placed all beings in that particular position, whence every subsequent event, by an unevitable necessity, must result. Human actions therefore either can have no turpitude at all, as proceeding from so good a cause, or, if they have any turpitude, they must involve *our creator* in the same

guilt, while he is acknowleged to be their ultimate cause and author. For as a man, who fired a mine, is answerable for all the consequences, whether the train employed be long or short; so wherever a continued chain of necessary causes is fixed, that Being, either finite or infinite, who produces the first, is likewise the author of all the rest *). Юмъ дѣлаетъ попытку разрѣшить это сомнѣніе, но въ заключеніи сознается, что считаетъ его неразрѣшимымъ.

И *Кантъ*, независимо отъ своихъ предшественниковъ, нападаетъ на тотъ же самый камень преткновенія въ Критикѣ практическаго разума, стр. 180 и сл. четвертаго изданія и стр. 232 розенкранцевскаго: „Повидимому все-таки, коль скоро признать Бога, какъ всеобщее первосущество, также за *причину* и *существованія субстанціи*, то придется также допустить, что дѣйствія человѣка имѣютъ свое опредѣляющее основаніе въ томъ, что́ всецѣло лежитъ внѣ его власти, именно въ причинномъ дѣйствіи нѣкоего отличнаго отъ него высшаго существа, отъ котораго цѣликомъ зависитъ его бытіе и все опредѣленіе его причинности...— Человѣкъ былъ бы вокансоновскій автоматъ, построенный и заведенный верховнымъ мастеромъ всѣхъ произведеній искусства,—хотя самосознаніе сдѣлало бы его автоматомъ мыслящимъ, у котораго сознаніе его самопроизвольности, если это сознаніе принимаютъ за свободу, будетъ простымъ обманомъ, ибо она заслуживаетъ такого названія лишь сравнительно, такъ какъ, хотя ближайшія опредѣляющія причины его движенія и ихъ длинный рядъ къ ихъ опредѣляющимъ причинамъ кроются внутри его, однако послѣднія и высшая изъ нихъ все-таки оказывается въ чужихъ рукахъ“.—И Кантъ пытается устранить это великое затрудненіе съ помощью различенія между вещью въ себѣ и явленіемъ: но различеніе это ничего не мѣняетъ въ сущности дѣла, и это настолько очевидно, что, по моему убѣжденію, Кантъ совсѣмъ не относился къ нему серьезно. Да и самъ онъ сознается въ недостаточности своего рѣшенія, присоединяя на стр. 184: „но развѣ всякое другое, которое было или можетъ

*) Для нѣкоторыхъ читателей будетъ желателенъ переводъ этого и остальныхъ англійскихъ мѣстъ:

„Послѣдній родоначальникъ всѣхъ нашихъ волевыхъ актовъ есть творецъ міра, который впервые привелъ въ движеніе эту огромную машину и поставилъ всѣ существа въ такое особое положеніе, что всякое послѣдующее событіе должно получаться съ неизбѣжной необходимостью. Поэтому человѣческія дѣйствія или совсѣмъ не могутъ быть постыдными, исходя отъ такой благой причины, или же, если съ ними можетъ быть связана какая-либо низость, то тотъ же самый упрекъ падаетъ и на *нашего творца*, разъ онъ признанъ за ихъ конечную причину и виновника. Ибо какъ человѣкъ, поджегшій мину, отвѣтственъ за всѣ послѣдствія этого, будетъ ли фитиль длиннымъ, или короткимъ, — точно такъ же, гдѣ установлена непрерывная цѣпь необходимо дѣйствующихъ причинъ, существо, конечное или безконечное, произведшее первую изъ нихъ, является виновникомъ всѣхъ остальныхъ“.

быть предложено, легче и понятнѣе? Скорѣе можно сказать, что догматическіе учителя метафизики обнаружили болѣе свое *лукавство*, нежели искренность, въ томъ, что они какъ можно дальше отвлекали вниманіе отъ этого труднаго вопроса, въ надеждѣ, что если они совсѣмъ его не будутъ касаться, то и ни у кого, конечно, не хватитъ легкомыслія о немъ думать".

Послѣ этого весьма знаменательнаго сопоставленія крайне разнородныхъ голосовъ, которые всѣ сходятся на одномъ и томъ же, возвращаюсь къ нашему отцу церкви. Доводы, какими онъ надѣется устранить сомнѣніе, трудность котораго онъ уже вполнѣ чувствовалъ, имѣютъ теологическій, а не философскій характеръ, т. е. не обладаютъ безусловной силой. Ихъ вліяніе, какъ сказано, является третьимъ основаніемъ, помимо двухъ вышеприведенныхъ, почему онъ стремится отстоять liberum arbitrium, полученное человѣкомъ отъ Бога. И дѣйствительно, свобода эта, становясь между творцомъ и грѣхами его твореній и раздѣляя ихъ, была бы достаточна для устраненія всего сомнѣнія, — если бы только легко выражаемая словами и во всякомъ случаѣ способная удовлетворить мысль, идущую немногимъ далѣе словъ, она оставалась по крайней мѣрѣ *мыслимой* также при серьезномъ и болѣе глубокомъ разсмотрѣніи. Но какъ можно себѣ представить, чтобы существо, которое во всей своей existentia и essentia есть произведеніе кого-то другого, все-таки способно было къ исконному и изначальному самоопредѣленію и потому отвѣтственно за свои дѣянія? Положеніе operari sequitur esse, т. е. дѣйствія всякаго существа вытекаютъ изъ его природы, опровергаетъ такого рода гипотезу, само оставаясь неопровержимымъ. Если человѣкъ поступаетъ худо, то это происходитъ потому, что онъ плохъ. Но къ приведенному положенію примыкаетъ его корольларій: ergo unde esse, inde operari („стало быть откуда бытіе, оттуда дѣйствія"). Что бы сказали о часовщикѣ, который сердится на свои часы за то, что они невѣрно ходятъ? Какъ бы мы ни были склонны дѣлать изъ воли tabulam rasam, мы все же должны будемъ согласиться, что если, напримѣръ, изъ двухъ людей одинъ поступаетъ въ моральномъ отношеніи совершенно противоположно другому, то разница эта, которая все-таки должна имѣть какой-нибудь источникъ, обусловлена либо внѣшними обстоятельствами, и въ такомъ случаѣ вина, очевидно, не падаетъ на людей, либо какой-нибудь исконной разницей въ самой ихъ волѣ, — и тогда опять-таки вина и заслуга падаютъ не на нихъ, разъ все ихъ бытіе и существо есть дѣло кого-то другого. Послѣ того какъ указанные великіе мыслители тщетно старались найти выходъ изъ этого лабиринта, я охотно сознаюсь, что и мое воображеніе отказывается представить себѣ нравственную отвѣтственность человѣческой воли безъ ея самочинности. Та же самая невозможность, безъ сомнѣнія, диктовала *Спинозѣ* седьмое изъ восьми опредѣленій, которыми начинается его Этика:

„та вещь именуется свободной, которая существуетъ единственно необходимостью своей природы и только собою опредѣляется къ дѣйствію; необходима же или, лучше, вынуждена та вещь, существованіе и дѣятельность которой опредѣляется со стороны“ (ea res libera dicetur, quae ex sola naturae suae necessitate exisit, et a se sola ad agendum determinatur; necessaria autem, vel potius coacta, quae ab alio determinatur ad existendum et operandum).

Именно, если дурной поступокъ возникаетъ изъ природы, т. е. врожденныхъ качествъ человѣка, то вина за него лежитъ, очевидно, на создателѣ этой природы. Поэтому-то и придумали свободную волю. Откуда же, при ея признаніи, данный поступокъ происходитъ, это совершенно неизвѣстно: ибо она въ сущности есть чисто *отрицательное* свойство и означаетъ только, что ничто не вынуждаетъ и не удерживаетъ человѣка поступить такъ или иначе. Но этимъ нисколько не уясняется, *гдѣ* же въ концѣ концовъ источникъ поступка: его нельзя приписать врожденной или пріобрѣтенной природѣ человѣка, такъ какъ тогда его надо вмѣнить нашему творцу; но его нельзя объяснить и одними внѣшними обстоятельствами, такъ какъ тогда его придется отнести на долю случая. Такимъ образомъ, человѣкъ во всякомъ случаѣ остается неповиннымъ,—а между тѣмъ его все-таки дѣлаютъ отвѣтственнымъ за его поведеніе. Физическимъ символомъ свободной воли служатъ необремененные грузомъ вѣсы: они остаются въ покоѣ и никогда не выйдутъ изъ своего равновѣсія, пока что-нибудь не положено на одну изъ ихъ чашекъ. Какъ они не могутъ производить движенія сами изъ себя, точно такъ же и свободная воля сама собою не ведетъ къ данному поступку, — по той именно причинѣ, что изъ ничего ничего не получается. Чтобы вѣсы опустились въ какую нибудь сторону, для этого на нихъ должно быть положено какое-либо постороннее тѣло, которое тогда и будетъ источникомъ движенія. Точно также и человѣческіе поступки должны производиться чѣмъ нибудь такимъ, что дѣйствуетъ *положительно* и есть нѣчто большее, нежели просто *отрицательная* свобода. Но это возможно лишь въ двоякой формѣ: или такимъ факторомъ являются мотивы сами по себѣ, т. е. внѣшнія обстоятельства, — въ такомъ случаѣ, очевидно, человѣкъ неотвѣтственъ за свой поступокъ, и тогда всѣ люди при одинаковыхъ обстоятельствахъ должны бы были поступать совершенно одинаково; или же поступокъ человѣка обусловливается его воспріимчивостью къ такого рода мотивамъ, стало быть врожденнымъ характеромъ, т. е. искони присущими человѣку склонностями, которыя у разныхъ индивидуумовъ могутъ быть различными и въ силу которыхъ дѣйствуютъ мотивы. Но тогда воля не будетъ уже свободной: ибо склонности эти представляютъ собою тяжесть, положенную на чашку вѣсовъ. Отвѣтственность возвращается на того, кто ихъ возложилъ, т. е. кто произвелъ человѣка

съ такими склонностями. Вотъ почему человѣкъ отвѣтственъ за свое поведеніе при томъ лишь условіи, что онъ самъ есть собственное произведеніе, т. е. обладаетъ самочинностью.

Весь изложенный здѣсь взглядъ на дѣло обнаруживаетъ передъ нами все то значеніе, какое принадлежитъ свободѣ воли: она необходимо создаетъ пропасть между творцомъ и грѣхами его творенія. Отсюда понятно, почему теологи такъ упорно за нее держатся, а ихъ щитоносцы, профессора философіи, лойяльнѣйшимъ образомъ ихъ въ этомъ поддерживаютъ, съ такимъ рвеніемъ, что, оставаясь глухими и слѣпыми къ самымъ убѣдительнымъ доводамъ всякихъ мыслителей, никакъ не хотятъ разстаться съ свободной волей и борются за нее какъ pro ara et focis („за родное жилище").

Но пора же закончить нашу прерванную выше рѣчь объ *Августинѣ:* его мнѣніе въ общемъ сводится къ тому, что человѣкъ собственно обладалъ вполнѣ свободной волей лишь до грѣхопаденія, послѣ же него подпалъ первородному грѣху и можетъ ожидать своего спасенія только отъ милости и искупленія,—такъ и подобаетъ говорить отцу церкви.

Между тѣмъ, благодаря *Августину* и его полемикѣ съ манихеями и пелагіанцами у философовъ пробудилось сознаніе разсматриваемой проблемы. Съ тѣхъ поръ, въ трудахъ схоластиковъ, она выступала передъ ними все яснѣе и яснѣе, о чемъ свидѣтельствуютъ софизмъ *Буридана* и приведенное выше мѣсто у *Данте.*—Но кто первый проникъ въ самый корень дѣла, это, по всему вѣроятію,—*Томасъ Гоббсъ*, сочиненіе котораго (Quaestiones de libertate et necessitate, contra Doctoren Branhallum, спеціально посвященное этому вопросу, появилось въ 1656 г.: оно теперь стало рѣдкостью. На англійскомъ языкѣ оно содержится въ нравственныхъ и политическихъ сочиненіяхъ Т. Гоббса (Th. Hobbes moral and political works), томъ in-folio, Лондонъ 1750, стр. 469 и сл., оттуда я приведу здѣсь слѣдующія главныя мѣста. Стр. 483:

6) Nothing takes a beginning from itself; but from the action of some other immediate agent, without itself. Therefore, when first a man has an appetite or will to something, to which immediately before he had no appetite nor will; the cause of his will is not the will itself, but something else not in his own disposing. So that, whereas it is out of controversy, that of voluntary actions the will is the necessary cause, and by this which is said, the will is also necessarily *caused* by other things, whereof it disposes not, it follows that voluntary actions have all of them necessary causes, and therefore are *necessitated.*

7) I hold *that* to be a *sufficient* cause, to which nothing is wanting that is needfull to the producing of the effect. The same is also a *necessary* cause: for, if it be possible that a *sufficient* cause shall not bring forth the *effect*, then there wanteth somewhat, which was needfull to the

producing of it; and so the cause was not *sufficient*. But if it be impossible that a *sufficient* cause should not produce the effect; then is a *sufficient* cause a *necessary* cause. Hence it is manifest, that whatever is produced, is produced *necessarily*. For whatsoever is produced has had a *sufficient* cause to produce it, or else it had not been: and therefore also *voluntary* actions are *necessitated*.

8) That ordinary definition of a free agent (namely that a free agent is that, which, when all things are present, which are needfull to produce the effect, can nevertheless not produce it) implies a contradiction and is Nonsense; being as much as to say, the cause may be *sufficient*, that is to say *necessary*, and yet the effect shall not follow.

Стр. 485. Every accident, how contingent soever it seem, or how *voluntary* soever it be, is produced *necessarily* *).

Въ своей знаменитой книгѣ О гражданинѣ (De cive, гл. I § 7) Гоббсъ говоритъ: „Каждымъ руководитъ стремленіе къ тому, что для него хорошо, и уклоненіе отъ того, что для него плохо, всего же болѣе отъ величайшаго изъ естественныхъ золъ — отъ смерти: и это, какъ бы съ естественной необходимостью, не меньшей чѣмъ та, которая заставляетъ

---

*) 6) Ничто не начинается само собою, а лишь благодаря дѣйствію какого-либо другого непосредственнаго извнѣ даннаго фактора. Такимъ образомъ, когда у человѣка появляется стремленіе или воля къ чему-нибудь, относительно чего у него только что не было ни стремленія, ни хотѣнія, то причина его хотѣнія—не само это хотѣніе, а нѣчто иное, отъ него не зависящее. Поэтому, такъ какъ воля безспорно служитъ необходимою причиною произвольныхъ дѣйствій, и такъ какъ, по сказанному, воля тоже съ необходимостью *причиняется* другими, отъ нея независимыми вещами, то отсюда слѣдуетъ, что всѣ произвольныя дѣйствія имѣютъ *необходимыя* причины и, стало быть, бываютъ *вынуждены*.

7) *Достаточной* причиной я признаю *такую*, въ которой имѣется въ наличности все, что нужно для произведенія *дѣйствія*. Это будетъ въ то же время *необходимая* причина: ибо если бы было возможно, чтобы *достаточная* причина не вызывала *дѣйствія*, то должно было бы отсутствовать нѣчто такое, что нужно для его произведенія, — а въ такомъ случаѣ причина не была *достаточной*. Но если невозможно, чтобы *достаточная* причина не произвела дѣйствія, то причина *достаточная* есть причина *необходимая*. Отсюда очевидно, что все происходящее производится съ *необходимостью*. Ибо все, что производится, имѣло *достаточную* причину для его произведенія—иначе оно не произошло бы. Слѣдовательно, и *произвольныя* дѣйствія бываютъ *вынуждены*.

8) Обычное опредѣленіе свободнаго дѣятеля (именно, что тотъ дѣятель свободенъ, который, при наличности всѣхъ условій, нужныхъ для произведенія дѣйствія, можетъ тѣмъ не менѣе не произвести его) содержитъ противорѣчіе и есть безсмыслица: это все равно, какъ если сказать, что причина можетъ быть *достаточной*, т. е. *необходимой*, а дѣйствіе все-таки не воспослѣдуетъ.

Стр. 485. Всякое событіе, какъ бы оно ни казалось *случайнымъ* или какъ бы оно ни было *произвольнымъ*, наступаетъ *съ необходимостью*.

камень падать внизъ". (Fertur unusquisque ad appetitionem ejus, quod sibi bonum, et ad fugam ejus, quod sibi malum est, maxime autem maximi malorum naturalium, quae est mors; idque necessitate quadam naturae non minore, quam qua fertur lapis deorsum).

Непосредственно за *Гоббсомъ* тѣмъ же убѣжденіемъ проникнутъ *Спиноза*. Чтобы дать понятіе объ его ученіи по этому вопросу, достаточно будетъ привести два-три мѣста.

Эт., ч. I, предл. 32. Воля не можетъ именоваться свободной причиной, а только необходимой. — Королл. 2. Ибо воля, какъ и все прочее, нуждается въ причинѣ, которая опредѣляетъ ее къ извѣстнаго рода дѣйствію. (Voluntas non potest vocari causa libera, sed tantum necessaria. — Nam voluntas, ut reliqua omnia, causa indiget, a qua ad operandum certo modo determinatur).

Тамъ же, ч. II, схолія послѣдняя. Что же, наконецъ, касается четвертаго возраженія (объ ослицѣ Буридана), то я, конечно, вполнѣ согласенъ съ тѣмъ, что человѣкъ, поставленный въ такое равновѣсіе (именно, если онъ ничего иного не воспринимаетъ, кромѣ какъ жажду и голодъ, такую пищу и такое питье, которыя находятся на одинаковомъ отъ него разстояніи), погибнетъ отъ голода и жажды. (Quod denique ad quartam objectionem (de Buridani asina) attinet, dico, me omnino concedere, quod homo in tali aequilibrio positus (nempe qui nihil aliud percipit quam sitim et famem, talem cibum et talem potum, qui aeque ab eo distant) fame et siti peribit).

Тамъ же, ч. III, предл. 2. Схол. Рѣшенія ума возникаютъ въ умѣ съ такою же необходимостью, какъ и идеи дѣйствительно существующихъ вещей. Поэтому тѣ, кто вѣритъ, будто они говорятъ либо молчатъ или что-нибудь дѣлаютъ по свободному рѣшенію ума, грезятъ съ открытыми глазами. — Посл. 62. Всякая вещь съ необходимостью опредѣляется къ существованію и дѣйствію какой-либо внѣшней причиной по постоянному и опредѣленному принципу. Напр., камень получаетъ отъ толкающей его внѣшней причины опредѣленное количество движенія, отъ котораго онъ потомъ и продолжаетъ съ необходимостью двигаться. Представь себѣ теперь, что камень, продолжая двигаться, думаетъ и знаетъ, что онъ, насколько возможно, старается продолжать свое движеніе. Само собою разумѣется, камень этотъ, такъ какъ онъ сознаетъ только это свое стремленіе и отнюдь не относится къ нему безразлично, будетъ считать себя самымъ свободнымъ существомъ и объяснять сохраненіе своего движенія исключительно только своей волей. Но такова и наша прославленная человѣческая свобода, обладаніемъ которой всѣ похваляются и которая состоитъ только въ томъ, что люди сознаютъ свое влеченіе, а причинъ, какими опредѣляются, не вѣдаютъ. Тутъ я достаточно высказалъ,

каково именно мое мнѣніе о свободной и вынужденной необходимости и объ воображаемой человѣческой свободѣ. (Ibid. P. III, popr. 2. Schol. Mentis decreta eadem necessitate in mente oriuntur, ac ideae rerum actu existentium. Qui igitur credunt, se ex libero mentis decreto loqui vel tacere, vel quidquam agere, oculis apertis somniant. — Epist. 62 Unaquaeque res necessario a causa externa aliqua determinatur ad existendum et operandum certa ac determinata ratione. Ex. gr. lapis a causa externa, ipsum impellente, certam motus quantitatem accipit, qua postea moveri necessario perget. Concipe jam lapidem, dum moveri pergit, cogitare et scire se, quantum potest, conari, ut moveri pergat. Hic sane lapis, quando quidem sui tantummodo conatus est conscius et minime indifferens, se liberrimum esse et nulla alia de causa in motu perseverare credet, quam quia vult. Atque haec humana illa libertas est, quam omnes habere jactant, et quae in hoc solo consistit, quod homines sui appetitus sint conscii, et causarum, a quibus determinantur, ignari — Iis, quaenam mea de libera at coacta necessitate, deque ficta humana libertate sit sententia, satis explicui).

Достойно замѣчанія однако, что къ этому ясному пониманію дѣла *Спиноза* пришелъ въ послѣдніе (т. е. сороковые) годы своей жизни. Раньше же, въ 1665 году, когда онъ былъ еще картезіанцемъ, онъ, въ своихъ Метафизическихъ размышленіяхъ (Cogitata metaphysica, гл. 12), рѣшительно и энергично защищаетъ противоположное мнѣніе, высказавъ даже мысль, прямо противорѣчащую только что приведенной послѣдней схоліи изъ 2-й части: „вѣдь при предположеніи, что на мѣсто ослицы въ такомъ равновѣсіи очутится человѣкъ, если человѣкъ этотъ погибнетъ отъ голода и жажды, его надо будетъ признать не за нѣчто мыслящее, а за послѣдняго осла“. (Si enim hominem loco asinae ponamus in tali aequilibrio positum, homo, non pro re cogitante, sed pro turpissimo asino erit habendus, si fame et siti pereat).

Такую же перемѣну взглядовъ и возвращеніе къ истинѣ мнѣ придется отмѣтить ниже у двухъ другихъ великихъ мыслителей. Это доказываетъ, насколько трудно и какъ глубоко кроется правильное уразумѣніе нашей проблемы.

Юмъ, въ своемъ Опытѣ о свободѣ и необходимости (Essay on liberty and necessity), откуда я уже имѣлъ выше случай заимствовать одно мѣсто, обнаруживаетъ самое отчетливое убѣжденіе въ необходимости отдѣльныхъ волевыхъ актовъ при данныхъ мотивахъ, чрезвычайно ясно выражая это убѣжденіе своимъ общедоступнымъ языкомъ. Онъ говорилъ: Thus it appears that the conjunction between motives and voluntary actions is as regular and uniform as that between the cause and effect in any part of nature. И далѣе: It seems almost impossible therefore, to engage either in science or action of any kind, without acknow-

ledging the doctrine of necessity and his inference from motives to voluntary actions, from character to conduct. *)

Но ни одинъ авторъ не изобразилъ необходимости волевыхъ актовъ съ такой подробностью и убѣдительностью, какъ *Пристли*, въ своемъ произведеніи: Ученіе о философской необходимости (Priestley, The Doctrine of philosophical necessity), спеціально посвященномъ этому вопросу. Кого не убѣдитъ эта чрезвычайно ясно и удобопонятно написанная книга, у того умъ должно признать, дѣйствительно, парализованнымъ предразсудками. Для характеристики выводовъ Пристли привожу здѣсь нѣсколько мѣстъ, цитируемыхъ мною по второму изданію, Бирмингамъ, 1782.

Предисловіе, стр. XX. There is no absurdity more glaring to my understanding, than the notion of philosophical liberty.—Стр. 26. Without a miracle, or the intervention of some foreign cause, no valition or action of any man could have been otherwise, than it has been. — Стр. 37. Though an inclination or affection of mind be not gravity, it influences me and acts upon me as certainly and necessarily, as this power does upon a stone.—Стр. 43. Saying that the will is *self-determined*, gives no idea at all, or rather implies an absurdity, viz: that a *determination*, which is an *effect*, takes place, without any cause at all. For exclusive of every thing that comes under the denomination of *motive*, there is really nothing at all left, to produce the determination. Let a man use what *words* he pleases, he can have no more *conception* how we can sometimes be determined by motives, and sometimes without any motive, than he can have of a scale being sometimes weighed down by weights, and sometimes by a kind of substance that has no weight at all, which, whatever it be in itself, must, with respect to the scale be *nothing*. — Стр. 66. In proper philosophical language, the motive ought to be call'd the *proper cause* of the action. It is as much so as any thing in nature is the cause of any thing else.—Стр. 84. It will never be in our power to choose two things, when all the previous circumstances are the very same.—Стр. 90. A man indeed, when he reproaches himself for any particular action in his passed conduct, may fancy that, if he was in the same situation again, he would have acted differently But this is a mere *deception*; and if he examines himself strictly, and takes in all circumstances, he may be satisfied that, with the same inward disposition of

*) „Такимъ образомъ оказывается, что связь между мотивами и произвольными дѣйствіями столь же правильна и единообразна, какъ связь между причиною и дѣйствіемъ въ любой области природы". „Поэтому представляется почти невозможнымъ заниматься какимъ-либо отдѣломъ науки или практической дѣятельности, не признавая ученія о необходимости и заключеній отъ мотивовъ къ произвольнымъ дѣйствіямъ, отъ характера къ поведенію".

mind, and with precisely the same view of things, that he had then, and exclusive of all others, that he has acquired by reflection *since*, he could not have acted otherwise than he did.--Стр. 287. In short, there is no choice in the case, but of the doctrine of necessity or absolute nonsense *).

И надо отмѣтить, что съ *Пристли* было то же самое, что со *Спинозой* и еще однимъ истинно великимъ писателемъ, о которомъ мы сейчасъ упомянемъ. Именно, *Пристли* въ предисловіи къ первому изданію, стр. XXVII, говоритъ: I was not however a ready convert to the doctrine of necessity. Like Dr. Hartley himself, I gave up my liberty with great reluctance, and in a long correspondence, which I once had on the subject, I maintained very strenuously the doctrine of liberty, and did not at all yield to the arguments then proposed to me **).

---

*) Стр. XX. „Для моего разсудка нѣтъ болѣе очевидной нелѣпости, чѣмъ понятіе моральной свободы".—Стр. 26. „Безъ чуда или вмѣшательства какой-либо посторонней причины никакое хотѣніе или дѣйствіе человѣка не могло бы быть инымъ, нежели оно было". — Стр. 37. „Хотя склонность или настроеніе духа не есть сила тяготѣнія, однако это оказываетъ на меня такое же опредѣленное и необходимое вліяніе и воздѣйствіе, какъ та на камень".—Стр. 43. „Выраженіе, что воля *сама себя опредѣляетъ*, совершенно не даетъ никакого представленія или, вѣрнѣе, содержитъ абсурдъ, именно — что *опредѣленіе*, которое есть *дѣйствіе*, получается совершенно безъ всякой причины. Ибо, если исключить все, что подходитъ подъ названіе *мотива*, на дѣлѣ не останется рѣшительно ничего, что вело бы къ опредѣленію. Какими бы *словами* мы ни пользовались, намъ такъ же трудно составить себѣ *понятіе*, какимъ образомъ мы можемъ иногда опредѣляться мотивами, а иногда безъ всякаго мотива, какъ трудно представить себѣ, чтобы вѣсы иногда опускались подъ вліяніемъ гирь, иногда же—подъ вліяніемъ какой-то субстанціи, совсѣмъ не имѣющей вѣса, которая чѣмъ бы она ни была сама по себѣ, по отношенію къ вѣсамъ будетъ *ничѣмъ*. — Стр. 66. „На истинно философскомъ языкѣ мотивъ надлежало бы назвать *подлинной причиною* дѣйствія. Онъ въ такой же мѣрѣ заслуживаетъ этого названія, какъ что-нибудь въ природѣ можетъ быть названо причиною чего-нибудь другого".—Стр. 84. „Никогда не будетъ въ нашей власти выбрать двѣ разныя вещи, разъ всѣ предшествующія обстоятельства вполнѣ одинаковы".—Стр. 90. „Правда, человѣкъ, упрекая себя за какое-либо опредѣленное дѣйствіе въ своемъ прошломъ поведеніи, можетъ воображать, будто, попавъ опять въ то же самое положеніе, онъ поступилъ бы по другому. Но это простой *самообманъ*: присмотрѣвшись къ себѣ поближе и принявъ въ разсчетъ всѣ обстоятельства, онъ можетъ убѣдиться, что, при томъ же внутреннемъ настроеніи и при точно такомъ же взглядѣ на вещи, какой у него былъ тогда, если при томъ исключить всѣ другія воззрѣнія, пріобрѣтенныя имъ *съ тѣхъ поръ* путемъ размышленія, онъ не могъ бы поступить иначе, чѣмъ прежде".—Стр. 287. „Словомъ, здѣсь не можетъ быть иного выбора, кромѣ какъ между ученіемъ о необходимости или абсолютной безсмыслицей".

**) „Однако я нелегко сдѣлался адептомъ ученія о необходимости. Какъ и самъ д-ръ Гартли, я лишь съ большой неохотой отказался отъ своей свободы: въ одной продолжительной перепискѣ, которую я нѣкогда велъ по этому вопросу, я очень ревностно защищалъ ученіе о свободѣ и совсѣмъ не сдавался на доводы, какіе тогда противъ меня выставлялись".

Третій великій человѣкъ, прошедшій черезъ то же самое, это — *Вольтеръ*, который передаетъ объ этомъ со свойственной ему граціей и наивностью. Именно, въ своемъ Трактатѣ о метафизикѣ (Tracté de métaphysique, гл. 7) онъ подробно и энергично отстаивалъ такъ называемую свободу воли. Но въ своей книгѣ Философъ-невѣжда (Le philosophe ignorant), написанной болѣе сорока лѣтъ спустя, онъ учитъ о строгой обусловленности и волевыхъ актовъ, именно въ гл. 13, заканчивающейся такимъ образомъ: „Архимедъ одинаково вынужденъ оставаться въ своей комнатѣ, когда его тамъ запираютъ, и когда онъ такъ сильно занятъ какой-либо проблемой, что у него не является мысли выйти вонъ:

Судьба ведетъ того, кто желаетъ, а нежелающаго влечетъ.

Невѣжда, придерживающійся такого взгляда, не всегда думалъ такъ же, но онъ въ концѣ концовъ долженъ съ этимъ согласиться". (Archimède est également nécessité de rester dans sa chambre, quand on l'y enferme, et quand il est si fortement occupé d'un problème, qu'il ne reçoit pas l'idée de sortir:

Ducunt volentem fata, nolentem trahunt.

L'ignorant qui pense ainsi n'a pas toujours pensé de même, mais il est enfin contraint de se rendre). Въ слѣдующей затѣмъ книгѣ Принципъ дѣйствія (Le principe d'action, гл. 13) онъ говоритъ: „Шаръ, толкающій другой шаръ, охотничья собака, необходимо и добровольно бѣгущая за оленемъ, этотъ олень, съ неменьшей необходимостью и произвольностью перескакивающій черезъ огромный ровъ, — всѣ эти дѣйствія опредѣляются не болѣе непреложно, чѣмъ опредѣляемся мы ко всему тому, что дѣлаемъ". (Une boule, qui en pousse une autre, un chien de chasse, qui court nécessairement et volontairement après un cerf, ce cerf, qui franchit un fossé immense avec non moins de nécessité et de volonté: tout cela n'est pas plus invinciblement déterminé que nous le sommes à tout ce que nous fesons).

Тотъ фактъ, что три столь высокоодаренныхъ ума одинаково перешли къ нашему воззрѣнію, долженъ же, конечно, заставить призадуматься всѣхъ тѣхъ, кто, ссылаясь на свое безхитростное самосознаніе, съ его совсѣмъ не относящимся къ дѣлу „но вѣдь я могу дѣлать то, что я хочу", берется опровергать вполнѣ обоснованныя истины.

Насъ не должно удивлять поэтому, что *Кантъ*, послѣ этихъ своихъ ближайшихъ предшественниковъ, считалъ необходимость, съ какой эмпирическій характеръ опредѣляется мотивами къ поступкамъ, за вполнѣ уже несомнѣнную какъ для себя, такъ и для другихъ, и не сталъ тратить время на то, чтобы вновь ее доказывать. Его „Идеи по всеобщей исторіи" („Ideen zu einer allgemeinen Geschichte") начинаются такимъ образомъ: „Какое бы мы, въ метафизическихъ цѣляхъ, ни составляли себѣ понятіе о *свободѣ воли, явленія воли*, человѣческіе поступки, все-

таки въ такой же мѣрѣ опредѣляются по всеобщимъ законамъ природы, какъ и всякое другое событіе въ послѣдней". Въ Критикѣ чистаго разума (Kritik der reinen Vernunft, стр. 548 перваго или стр. 577 пятаго изданія) *Кантъ* говоритъ: „Такъ какъ самый эмпирическій характеръ приходится извлекать изъ явленій, какъ дѣйствіе, и изъ ихъ правила, которое открывается опытомъ, то всѣ поступки человѣка, въ явленіи, опредѣлены изъ его эмпирическаго характера и совмѣстно дѣйствующихъ другихъ причинъ, по распорядку природы. И если бы мы могли до конца разслѣдовать всѣ явленія его произвола, то не существовало бы ни одного человѣческаго поступка, который мы не могли бы предсказать съ увѣренностью и признать необходимымъ въ силу предшествующихъ ему условій. Такимъ образомъ, примѣнительно къ этому эмпирическому характеру, не существуетъ никакой свободы, а вѣдь только примѣнительно къ нему можемъ мы разсматривать человѣка, если мы просто *наблюдаемъ* и, какъ это имѣетъ мѣсто въ антропологіи, хотимъ физіологически опредѣлить движущія причины для его поступковъ". Тамъ же, на стр. 798 перваго или на стр. 826 пятаго изданія говорится: „Быть можетъ, воля и свободна, но это все-таки можетъ относиться лишь къ умопостигаемой критикѣ нашего хотѣнія. Ибо что касается феноменовъ его проявленія, т. е. поступковъ, то, по непреложному основному правилу, безъ котораго для насъ невозможна никакая дѣятельность разума въ эмпирическомъ примѣненіи, мы никогда не должны объяснять эти поступки иначе, чѣмъ всѣ прочія явленія природы, именно—по ея неизмѣннымъ законамъ". Далѣе, въ Критикѣ практическаго разума, стр. 177 четвертаго изданія или стр. 230 розенкранцевскаго: „Можно, стало быть, допустить, что если бы мы были въ состояніи настолько глубоко проникнуть въ мысли человѣка, обнаруживающіяся какъ во внутреннихъ, такъ и во внѣшнихъ поступкахъ, что для насъ сталъ бы извѣстенъ всякій, даже малѣйшій къ нимъ импульсъ, а равнымъ образомъ и всѣ дѣйствующіе на нихъ внѣшніе поводы, то мы съ такой же точностью могли бы вычислить поведеніе человѣка въ будущемъ, какъ и лунное или солнечное затменіе".

Но въ связи съ этимъ Кантъ выставляетъ свое ученіе о сосуществованіи свободы съ необходимостью, именно благодаря различенію между характеромъ умопостигаемымъ и эмпирическимъ, — воззрѣніе, къ которому я всецѣло присоединяюсь и къ которому мнѣ поэтому придется еще вернуться далѣе. *Кантъ* изложилъ его дважды: въ Критикѣ чистаго разума, стр. 532—554 перваго или стр. 560—582 пятаго изданія, еще же яснѣе въ Критикѣ практическаго разума, стр. 169—179 четвертаго изданія или стр. 224—231 розенкранцевскаго: съ этими чрезвычайно глубоко продуманными мѣстами долженъ познакомиться

всякій, кто хочетъ какъ слѣдуетъ уразумѣть совмѣстимость человѣческой свободы съ необходимостью поступковъ.

Отъ разработки вопроса у всѣхъ этихъ благородныхъ и досточтимыхъ предшественниковъ настоящій трактатъ до сихъ поръ отличается главнымъ образомъ въ двухъ отношеніяхъ: во-первыхъ—тѣмъ, что я, руководствуясь темой, строго ограничилъ внутреннее воспріятіе воли въ самосознаніи отъ внѣшняго и каждое изъ нихъ разсмотрѣлъ отдѣльно, благодаря чему только и стало возможно раскрыть источникъ иллюзіи, съ такой непреодолимой силой дѣйствующей на большинство людей; во-вторыхъ—тѣмъ, что я разобралъ волю въ связи со всей прочей природой, чего никто до меня не дѣлалъ и благодаря чему только и можно было обсудить вопросъ съ доступной для него основательностью, методической глубиною и полнотою.

Теперь еще два-три слова о нѣкоторыхъ авторахъ, писавшихъ послѣ *Канта*, которыхъ однако я не считаю за своихъ предшественниковъ.

Пояснительную парафразу только что упомянутаго, чрезвычайно важнаго ученія *Канта* объ умопостигаемомъ и эмпирическомъ характерѣ далъ *Шеллингъ*, въ своемъ „Изысканіи относительно человѣческой свободы“ (Untersuchung über die menschliche Freiheit, стр. 465—471). Парафраза эта, благодаря живой яркости языка, можетъ помочь нѣкоторымъ лучше разобраться въ дѣлѣ, нежели основательное, но сухое кантовское изложеніе. Однако при упоминаніи о ней я долженъ, въ угоду истинѣ и *Канту*, выставить противъ *Шеллинга* тотъ упрекъ, что, излагая тутъ одно изъ важнѣйшихъ и наибольшаго удивленія достойныхъ, даже, по моему мнѣнію, глубокомысленнѣйшее изъ всѣхъ кантовскихъ ученій, онъ не высказывается ясно, что эти его разсужденія по своему содержанію принадлежатъ *Канту:* напротивъ, онъ выражается такъ, что большинство читателей, не имѣя точнаго представленія о содержаніи обширныхъ и трудныхъ произведеній великаго философа, должны подумать, будто здѣсь передъ ними собственныя мысли *Шеллинга*. Насколько при этомъ результатъ соотвѣтствовалъ умыслу, покажу лишь на одномъ примѣрѣ изъ многихъ. Еще въ настоящее время одинъ молодой профессоръ философіи въ Галле, г. Эрдманъ, въ своей книгѣ, появившейся въ 1837 г. и озаглавленной „Тѣло и душа“ (Leib und Seele, стр. 101), говоритъ: „хотя Лейбницъ, подобно Шеллингу въ его трактатѣ о свободѣ, признаетъ за душою предвѣчное самоопредѣленіе“ и т. д. Такимъ образомъ, *Шеллингъ* оказывается здѣсь по отношенію къ Канту въ счастливомъ положеніи *Америго* по отношенію къ *Колумбу*: его именемъ окрещено чужое открытіе. Но и обязанъ онъ этимъ своему уму, а не случайности. Именно, на стр. 465 онъ начинаетъ: „Вообще лишь *идеализмъ* ввелъ ученіе о свободѣ въ ту область“ и т. д., а затѣмъ непосредственно слѣдуютъ кантовскія мысли. Такимъ образомъ, вмѣсто того

чтобы, по долгу честности, сказать здѣсь „*Канта*“, Шеллингъ благоразумно говоритъ *идеализмъ*. Но подъ этимъ многосмысленнымъ выраженіемъ всякій пойметъ здѣсь философію *Фихте* и первую, фихтеанскую систему самого *Шеллинга*, а не ученіе *Канта*: вѣдь послѣдній протестуетъ противъ названія *идеализмъ* для своей философіи (напр., Prolegomena, стр. 51 и стр. 155 изд. Розенкр.) и даже внесъ въ свое второе изданіе Критики чистаго разума (стр. 274) „Опроверженіе идеализма“. И вотъ, на слѣдующей страницѣ *Шеллингъ*, весьма благоразумно въ мимоходомъ брошенной фразѣ, упоминаетъ о „кантовскомъ понятіи“, именно—чтобы успокоить тѣхъ, кто уже знаетъ, что то, что съ такой помпой выставляется здѣсь какъ собственный товаръ, заимствовано изъ кантовскаго богатства. Но затѣмъ еще на стр. 472, вопреки всякой истинѣ и справедливости, говорится, будто *Кантъ не* поднялся до такого воззрѣнія въ теоріи, и т. д.; между тѣмъ изъ двухъ рекомендованныхъ мною выше для прочтенія безсмертныхъ мѣстъ *Канта* всякій ясно можетъ видѣть, что какъ разъ это воззрѣніе единственно его и имѣетъ своимъ родоначальникомъ — безъ него оно никогда не могло бы выработаться даже у тысячи такихъ головъ, какъ господа *Фихте* и *Шеллингъ*. Такъ какъ мнѣ пришлось говорить здѣсь о трактатѣ *Шеллинга*, то я не въ правѣ былъ умолчать объ этомъ обстоятельствѣ и лишь исполнилъ свой долгъ передъ тѣмъ великимъ учителемъ человѣчества, который одинъ только на ряду съ *Гете* составляетъ справедливую гордость нѣмецкой націи: я отстаиваю его право на то, что безспорно принадлежитъ ему одному,—тѣмъ болѣе въ такое время, когда въ полной силѣ осуществляются слова *Гете*: „дорога находится въ рукахъ мальчишекъ“. Впрочемъ, въ этомъ же трактатѣ *Шеллингъ* точно такъ же не поцеремонился присвоить себѣ мысли и даже слова *Якова Беме*, не выдавая своего источника.

Кромѣ этой парафразы кантовскихъ мыслей помянутыя „Изысканія о свободѣ“ не содержатъ ничего, что могло бы способствовать пріобрѣтенію новыхъ либо основательнѣхъ разъясненій по нашему вопросу. Это сказывается уже съ самаго начала въ опредѣленіи: свобода будто бы есть „способность добра и зла“. Такое опредѣленіе можетъ-быть пригодно для катехизиса; въ философіи же оно лишено всякаго смысла, а, стало быть, и ничего нельзя на немъ пристроить. Вѣдь добро и зло далеко не представляютъ собою простыхъ понятій (notiones simplices), которыя, ясныя сами по себѣ, не нуждались бы ни въ какомъ объясненіи, опредѣленіи и обоснованіи. Вообще, о свободѣ идетъ рѣчь лишь въ небольшой части этого трактата: главное же его содержаніе, скорѣе, заключается въ подробныхъ сообщеніяхъ о нѣкоемъ Богѣ, съ которымъ господинъ авторъ обнаруживаетъ близкое знакомство, такъ какъ онъ описываетъ намъ даже его возникновеніе,—жаль только, что у него ни

словомъ не упомянуто, какимъ же это образомъ пріобрѣлъ онъ такое знакомство. Начало трактата состоитъ изъ сплетенія софизмовъ, пустопорожность которыхъ признаётъ всякій, кого нельзя запугать отвагою тона.

И вотъ, съ тѣхъ поръ, благодаря этому и подобнымъ произведеніямъ, въ нѣмецкой философіи ясныя понятія и добросовѣстное изслѣдованіе замѣнилось „интеллектуальной интуиціей“ и „абсолютнымъ мышленіемъ“; импонировать, озадачивать, мистифицировать, всячески изощряться для пусканія читателю пыли въ глаза,—все это обратились въ методъ, и вмѣсто мысли всюду раздается голосъ умысла. Благодаря всему этому, философія, если только ее еще можно такъ называть, должна была, конечно, все глубже и глубже падать, пока она въ концѣ концовъ не достигла послѣдней степени униженія въ лицѣ министерской креатуры—*Гегеля*. Послѣдній, чтобы вновь задушить завоеванную *Кантомъ* свободу мышленія, сдѣлалъ теперь философію, дочь разума и будущую мать истины, орудіемъ государственныхъ цѣлей, обскурантизма и протестантскаго іезуитизма. А чтобы прикрыть этотъ позоръ и вмѣстѣ съ тѣмъ содѣйствовать возможно большему опустѣнію головъ, онъ прибѣгъ къ помощи вздорнѣйшаго пустословія и безсмысленнѣйшей галиматьи, какую когда-либо приходилось слышать, по крайней мѣрѣ—внѣ стѣнъ сумасшедшаго дома.

Въ Англіи и Франціи философія, въ общемъ, почти не двинулась съ того мѣста, гдѣ ее оставили *Локкъ* и *Кондильякъ*. *Мэнъ де-Биранъ*, котораго его издатель, г-нъ *Кузэнъ*, назвалъ le premier métaphysicien Français de mon temps въ своихъ Новыхъ размышленіяхъ по физикѣ и морали (Nouvelles considérations du physique et moral), появившихся въ 1834 г., выступаетъ фанатическимъ приверженцемъ liberi arbitrii indifferentiae и принимаетъ его за нѣчто такое, что всецѣло само собою разумѣется. Не иначе обстоитъ дѣло съ нѣкоторыми изъ новѣйшихъ нѣмецкихъ писакъ по философіи: liberum arbitrium indifferentiae, подъ именемъ „нравственной свободы“, является у нихъ дѣломъ рѣшеннымъ, совершенно какъ-будто всѣ вышеуказанные великіе люди никогда и не были на свѣтѣ. Они объявляютъ свободу воли данной въ непосредственномъ самосознаніи: это утверждаетъ ее на столь непоколебимомъ основаніи, что всѣ аргументы противъ нея не могутъ-де быть ничѣмъ инымъ кромѣ какъ софизмомъ. Эта высокая увѣренность возникаетъ просто оттого, что простаки совсѣмъ не знаютъ, что такое представляетъ собою и означаетъ свобода воли: въ своей невинности они понимаютъ подъ ней не что иное, какъ анализированную нами выше, во второмъ отдѣлѣ, власть воли надъ членами тѣла, въ которой вѣдь, конечно, никогда не сомнѣвался никакой разумный человѣкъ и выраженіемъ для которой именно и служитъ пресловутое „я могу дѣлать то, что я хочу“. Въ этомъ заключается свобода

воли, вполнѣ добросовѣстно мнятъ они, упирая на то, что она стоитъ внѣ всякаго сомнѣнія. Таково то состояніе невинности, въ какое, послѣ столькихъ великихъ предшественниковъ, вернула мыслящій нѣмецкій умъ гегелевская философія. Людямъ этого пошиба можно, конечно, крикнуть:

„Seid ihr nicht wie die Weiber, die beständig
„Zurück nur kommen auf ihr erstes Wort,
„Wenn man Vernunft gesprochen stundenlang?“
(„Развѣ вы не похожи на женщинъ, которыя постоянно опять и опять возвращаются къ своему первому слову, хотя ихъ вразумляли цѣлые часы?“)

Впрочемъ, быть можетъ у иныхъ изъ нихъ тайкомъ дѣйствуютъ отмѣченные выше теологическіе мотивы.

А взять современныхъ писателей въ области медицины, зоологіи, исторіи, политики и беллетристики: съ какой чрезвычайной готовностью пользуются они всякимъ случаемъ, чтобы упомянуть о „свободѣ человѣка“, о „нравственной свободѣ!“ Они почитаютъ себя отъ этого большими умниками. Въ объясненіе этой свободы они, конечно, не вдаются; но если бы можно было ихъ проэкзаменовать, то оказалось бы, что они либо совсѣмъ ничего подъ ней не подразумѣваютъ, или же имѣютъ въ виду наше старое, почтенное, хорошо извѣстное liberum arbitrium indifferentiae, какимъ бы высокимъ стилемъ они его ни выражали: въ несостоятельности этого понятія никогда, конечно, не удастся убѣдить большую публику, но ученымъ слѣдовало бы воздержаться отъ столь невинныхъ о немъ разговоровъ. Поэтому-то среди нихъ и попадаются малодушные, которые представляютъ очень забавное зрѣлище, такъ какъ не рѣшаются уже повѣствовать о свободѣ *воли*, а чтобы поискуснѣе выйти изъ затрудненія, говорятъ вмѣсто того о „свободѣ *ума*“, думая въ этомъ найти для себя лазейку. Что они подъ этимъ разумѣютъ, объ этомъ я, къ счастью, могу сообщить вопросительно взирающему на меня читателю: ничего, положительно-таки ничего; это просто, по доброй нѣмецкой манерѣ и привычкѣ, нерѣшительное, даже собственно ничего не говорящее выраженіе, которое дастъ желанное убѣжище для ихъ пустоты и трусости. Слово „умъ“, это, собственно, метафизическое выраженіе, всегда означающее *интеллектуальныя* способности, въ противоположность волѣ: но способности эти вовсе не могутъ быть свободными въ своемъ дѣйствіи, а должны сообразоваться, приноровляться и подчиняться прежде всего правиламъ логики, затѣмъ данному каждый разъ *объекту* ихъ познанія; ихъ задача—чистая, т. е. *объективная* концепція, и тутъ совсѣмъ нѣтъ мѣста для stat pro ratione voluntas. Вообще, этотъ „умъ“, всюду толкающійся въ теперешней нѣмецкой литературѣ, чрезвычайно подозрительный молодецъ, у котораго поэтому надо спрашивать при встрѣчѣ

его паспортъ. Наиболѣе обычное его занятіе—служить маскою для убожества мысли, связаннаго съ трусостью. Между прочимъ, нѣмецкое слово *Geist* („духъ", „умъ"), какъ извѣстно, находится въ родствѣ со словомъ *Gas* („газъ"), которое, происходя отъ арабскаго и изъ алхиміи, обозначаетъ паръ или воздухъ, точно такъ же какъ и spiritus, πνευμα, animus, родственное съ ἀνεμων.

Вотъ какъ, слѣдовательно, обстоитъ дѣло съ нашей темой въ философскихъ и болѣе широкихъ ученыхъ кругахъ,— послѣ всего того, что о ней было высказано названными великими умами. Здѣсь еще разъ подтверждается, что не только природа во всѣ времена производила лишь крайне немногихъ дѣйствительныхъ мыслителей, въ видѣ рѣдкихъ исключеній, но что и сами эти немногіе всегда существовали лишь для очень немногихъ. Вотъ почему призраки и заблужденія все время продолжаютъ сохранять свое господство.

При обсужденіи моральнаго вопроса имѣетъ вѣсъ также и свидѣтельство великихъ поэтовъ. Ихъ сужденія не основаны на систематическомъ изслѣдованіи, но ихъ зоркій глазъ глубоко проникаетъ въ человѣческую природу: поэтому въ ихъ словахъ непосредственно выражается сама истина.—У *Шекспира*, въ Мѣрѣ за мѣру (Measure for measure, дѣйств. 2, сц. 2), Изабелла проситъ правителя-регента Анжело помиловать ея брата, приговореннаго къ смерти:

Angelo. I will not do it.
Isab. But can you if you would?
Ang. Look, what I *will* not, that I *cannot* do *).

Въ Двѣнадцатой ночи (Twelfth night, дѣйств. 1) говорится:

Fate show thy force, ourselves we do not owe,
What is decree'd must be, and be this so **).

Также Вальтеръ Скоттъ, этотъ великій знатокъ и изобразитель человѣческаго сердца и его сокровеннѣйшихъ побужденій, ясно высказалъ ту же глубокую истину, въ своемъ St. Ronans Well, т. 3, гл. 6. Онъ представляетъ здѣсь смерть кающейся грѣшницы, которая на смертномъ одрѣ пытается облегчить свою встревоженную совѣсть признаніями, и среди этихъ признаній авторъ влагаетъ ей въ уста такія слова:

Go, and leave me to my fate; I am the most detestable wretch, that ever liv'd — detestable to myself, worst of all; because even in my

---

*) *Анжело.* Я не хочу этого сдѣлать.
Изабелла. Но вы могли бы, если бы захотѣли?
Анжело. Видите, чего я не *хочу*, того я не *могу*.

**) Теперь, судьба, яви свою силу, мы не принадлежимъ себѣ:
Что опредѣлено, то должно быть, и пусть такъ будетъ.

penitence there is a secret whisper that tells me, that were I as I have been, I would again act over all the wickedness I have done, and much worse. Oh! for Heavens assistance, to crush the wicked thought! *).

Доказательство въ пользу вѣрности *этого* поэтическаго изображенія даетъ слѣдующій аналогичный случай изъ жизни, служащій въ то же время самымъ яркимъ подтвержденіемъ для ученія о постоянствѣ характера. Случай этотъ въ 1845 г. попалъ изъ французской газеты La Presse въ Times, отъ 2 іюля 1845 г., откуда я перевожу—и разсказъ о немъ. Заголовокъ гласитъ: Военная казнь въ Оранѣ. „24 марта былъ приговоренъ къ смерти испанецъ Агвиляръ, иначе Гомецъ. Наканунѣ казни онъ, въ разговорѣ со своимъ тюремщикомъ, сказалъ: Я не столь виновенъ, какъ меня представили — меня обвиняютъ въ совершеніи 30 убійствъ, тогда какъ на самомъ дѣлѣ я совершилъ ихъ всего 26. Съ дѣтства жаждалъ я крови: семи съ половиной лѣтъ отъ роду я закололъ ребенка. Я умертвилъ беременную женщину, а потомъ одного испанскаго офицера, вслѣдствіе чего мнѣ и пришлось бѣжать изъ Испаніи. Я скрылся во Францію, гдѣ совершилъ два убійства, прежде чѣмъ поступилъ въ иностранный легіонъ. Среди всѣхъ моихъ преступленій я больше всего раскаиваюсь въ слѣдующемъ: въ 1841 г. я, во главѣ своей роты, захватилъ приглашеннаго для переговоровъ генералъ-коммисара, котораго сопровождали сержантъ, капралъ и 7 рядовыхъ,—я приказалъ всѣхъ ихъ обезглавить. Смерть этихъ людей сильно меня тяготитъ: они являются мнѣ во снѣ, и я увижу ихъ завтра въ солдатахъ, которымъ будетъ поручено разстрѣлять меня. *Тѣмъ не менѣе, если бы я снова получилъ свободу, я совершилъ бы еще другія убійства*“.

Сюда же относится и слѣдующее мѣсто въ Ифигеніи Гете (дѣйств. 4, сц. 2):

Аркасъ. Вѣдь ты не послушала дружескаго совѣта.
Ифигенія. Что я могла, то охотно сдѣлала.
Аркасъ. У тебя есть еще время измѣнить свое намѣреніе.
Ифигенія. Это уже не въ нашей власти.

Та же наша основная истина высказана въ знаменитомъ мѣстѣ шиллеровскаго Валленштейна:

„Des Menschen Thaten und Gedanken, wisst!
Sind nicht wie Meeres blind bewegte Wellen.
Die inn're Welt, sein Mikrokosmus, ist
Der tiefe Schacht, aus dem sie ewig quellen.

*) „Ступайте и предоставьте меня моей судьбѣ. Я — отвратительнѣйшая тварь, какая когда-либо жила, больше всего противная себѣ самой. Вѣдь даже въ моемъ раскаяніи мнѣ слышится таинственный шопотъ, что, попади я опять въ прежнее положеніе, я снова продѣлала бы всѣ совершенныя мною гадости и даже гораздо худшія. О, ради Господа, какъ подавить нечестивую мысль!“

Sie sind *nothwendig*, wie des Baumes Frucht,
Sie kann der Zufall gaukelnd nicht verwandeln.
Hab' ich des Menschen Kern erst untersucht,
So weiss ich auch sein Wollen und sein Handeln".

(„Знай, что дѣянія и мысли человѣка нельзя уподоблять слѣпому движенію морскихъ волнъ. Внутренній міръ, микрокосмъ человѣка—вотъ глубокій родникъ, гдѣ онѣ всегда берутъ начало. Онѣ *необходимы*, какъ плодъ дерева; ихъ не можетъ измѣнять прихотливая игра случая. Коль скоро я разобралъ внутреннюю сущность человѣка, то я знаю также его желанья и его дѣянья").

V.

Заключеніе и высшая точка зрѣнія.

Я съ удовольствіемъ вспомнилъ здѣсь о всѣхъ этихъ поэтахъ и философахъ, моихъ славныхъ предшественникахъ въ защищаемомъ мною ученіи. Но оружіемъ философа служатъ не авторитеты, а доводы: только ими, поэтому, отстаивалъ я свой взглядъ, и надѣюсь все-таки, что доказалъ его съ такой очевидностью, которая даетъ мнѣ теперь безспорное право сдѣлать выводъ a non posse ad non esse. Благодаря этому, отрицательное рѣшеніе выставленнаго Королевской академіей вопроса, обоснованное выше, при разсмотрѣніи самосознанія, непосредственно и фактически, т. е. a posteriori, получаетъ теперь также и косвенное и апріорное обоснованіе,—ибо чего вообще не существуетъ, для доказательства того и въ самосознаніи не можетъ найтись никакихъ данныхъ.

И хотя, быть можетъ, защищаемая здѣсь истина принадлежитъ къ тѣмъ, которыя могутъ итти въ разрѣзъ съ предвзятыми мнѣніями близорукой толпы и даже казаться предосудительными въ глазахъ людей слабыхъ и невѣжественныхъ, однако это не могло удержать меня отъ того, чтобы высказать ее безъ околичностей и недомолвокъ,—принимая во вниманіе, что я обращаюсь тутъ не къ народу, а къ просвѣщенной академіи, поставившей свой весьма современный вопросъ не для утвержденія предразсудка, а въ честь истины. —Сверхъ того, честный искатель истины, пока дѣло идетъ еще о томъ, чтобы установить и удостовѣрить какую-либо истину, всегда будетъ имѣть въ виду исключительно только ея основанія, а не ея слѣдствія, для которыхъ настанетъ свое время тогда, когда она сама получитъ себѣ твердую опору. Не заботиться о слѣдствіяхъ, оцѣнивать одни основанія, не задаваясь сначала вопросомъ, согласуется или нѣтъ какая-либо дознанная истина также съ системою

нашихъ остальныхъ убѣжденій — вотъ что рекомендуетъ уже *Кантъ*, и я не могу удержаться отъ того, чтобы не повторить здѣсь его слова: „Этимъ подтверждается уже признанное и хвалимое другими правило — спокойно продолжать свой ходъ во всякомъ научномъ изысканіи, со всей возможной точностью и откровенностью, не беря въ разсчетъ то, съ чѣмъ оно, быть можетъ, столкнется внѣ его области, но проводя его само по себѣ съ возможно большею истинностью и полнотою. Мнѣ неоднократно приходилось убѣждаться, что когда эта работа кончалась, то, что въ серединѣ ея касательно другихъ, постороннихъ ученій представлялось мнѣ иной разъ весьма рискованнымъ, коль скоро я игнорировалъ это сомнѣніе и занимался лишь моимъ дѣломъ, пока оно не завершалось, въ концѣ концовъ неожиданнымъ образомъ оказывалось въ полномъ согласіи съ тѣмъ, что открывалось само собою, безъ малѣйшаго соотношенія съ этими ученіями, безъ лицепріятія и пристрастія въ ихъ пользу. Писатели избѣгли бы многихъ ошибокъ, сберегли бы много труда (потраченнаго на борьбу съ фантомами), если бы только у нихъ нашлось достаточно мужества, чтобы приступать къ дѣлу съ нѣсколько большей откровенностью“. (Критика практическаго разума, стр. 190 четвертаго изданія или стр. 239 розенкранцевскаго).

Всѣ наши метафизическія свѣдѣнія все-таки, конечно, еще, какъ небо отъ земли, далеки отъ такой достовѣрности, чтобы надлежало отвергать какую-либо основательно доказанную истину по той причинѣ, что ея выводы съ ними не согласуются. Напротивъ, всякая добытая и установленная истина, это—завоеванный участокъ въ области проблемъ знанія вообще и прочный опорный пунктъ для приложенія рычаговъ, которые приведутъ въ движеніе другія тяжести: мы можемъ даже, въ благопріятныхъ случаяхъ, разомъ вознестись съ этого пункта до высшаго взгляда на цѣлое, чѣмъ какой мы имѣли до сихъ поръ. Ибо во всякомъ отдѣлѣ знанія сцѣпленіе истинъ настолько велико, что кто вполнѣ надежно овладѣлъ только одной изъ нихъ, тотъ во всякомъ случаѣ можетъ надѣяться покорить съ ея помощью всю область. Какъ при трудной алгебраической задачѣ единственная положительно данная величина имѣетъ неоцѣненное значеніе, обусловливая возможность рѣшенія, точно такъ же въ труднѣйшей изъ всѣхъ человѣческихъ задачъ, каковою является метафизика, надежное, a priori и a posteriori доказанное уразумѣніе строгой необходимости, съ какой вытекаютъ дѣянія изъ даннаго характера и данныхъ мотивовъ, представляетъ собою такое драгоцѣнное указаніе, которое одно само по себѣ можетъ служить исходной точкой для рѣшенія всей задачи. Поэтому все, что не имѣетъ за собой прочнаго, научнаго удостовѣренія, сталкиваясь съ такой хорошо обоснованной истиной, должно отступать передъ ней, а не она должна сторониться. И она совсѣмъ не въ правѣ идти на компромиссы и уступки, чтобы поставить

себя въ согласіе съ недоказанными и, быть можетъ, ошибочными утвержденіями.

Я позволю здѣсь себѣ еще одно общее замѣчаніе. Если бросить взглядъ на наши выводы, то надо будетъ признать, что относительно двухъ проблемъ, которыя уже въ предыдущемъ отдѣлѣ были отмѣчены какъ глубочайшія въ философіи новаго времени, тогда какъ древніе не дошли до ихъ яснаго сознанія,—именно относительно проблемы о свободѣ воли и проблемы объ отношеніи между идеальнымъ и реальнымъ, здравый, но неразвитой умъ не только оказывается некомпетентнымъ, но даже обнаруживаетъ явную природную наклонность къ заблужденію, отъ котораго его можетъ избавить лишь уже очень разработанная философія. Именно, ему, дѣйствительно, свойственно отъ природы въ вопросѣ о *познаніи* слишкомъ много относить на долю *объекта*: вотъ почему нужны были *Локкъ* и *Кантъ*, чтобы показать, какую значительную роль играетъ въ познаніи субъектъ. Что же касается *хотѣнія*, то у человѣка сказывается обратное стремленіе — слишкомъ мало приписывать *объекту* и слишкомъ много *субъекту*, относя воленіе все цѣлокъ *послѣднему* и не придавая надлежащаго вѣса фактору, заложенному въ *объектѣ*, мотивамъ, которые собственно опредѣляютъ всѣ индивидуальныя особенности поступковъ, тогда какъ отъ *субъекта* исходятъ лишь ихъ общія и существенныя черты, именно—ихъ моральный основной характеръ. Насъ не должна однако удивлять такая естественная для ума превратность сужденій въ умозрительныхъ изслѣдованіяхъ: вѣдь по своему происхожденію онъ предназначенъ исключительно для практическихъ, а вовсе не для спекулятивныхъ цѣлей.

Если мы, теперь, въ результатѣ нашего предыдущаго изложенія, признали, что человѣческое поведеніе совершенно лишено всякой свободы и что оно сплошь подчинено строжайшей необходимости, то этимъ самымъ мы приведены къ точкѣ зрѣнія, съ которой получаемъ возможность постичь *истинную моральную свободу*, свободу высшаго порядка.

Именно, есть еще одинъ фактъ въ сознаніи, который я до сихъ поръ совершенно оставлялъ въ сторонѣ, чтобы не отвлекаться въ своемъ изслѣдованіи. Онъ заключается въ вполнѣ ясномъ и твердомъ чувствѣ *отвѣтственности* за то, что мы дѣлаемъ, *вмѣняемости* нашихъ поступковъ, основанной на непоколебимой увѣренности въ томъ, что мы сами являемся *дѣятелями нашихъ* дѣйствій. Въ силу этого зознанія никому, даже и тому, кто вполнѣ убѣжденъ въ доказываемой нами выше необходимости, съ какой наступаютъ наши поступки, никогда не придетъ въ голову оправдывать этой необходимостью какой-либо свой проступокъ и сваливать вину съ себя на мотивы, такъ какъ вѣдь при ихъ появленіи данное дѣяніе было неизбѣжно. Ибо человѣкъ отлично понимаетъ, что необходимость эта имѣетъ *субъективное* условіе и что objective, т. е.

при данныхъ обстоятельствахъ, при воздѣйствіи опредѣлившихъ его мотивовъ, все-таки вполнѣ возможно было совершенно иное поведеніе, даже прямо противоположное его собственному,—и оно осуществилось бы, *если бы только онъ былъ другимъ*: въ этомъ-то лишь и было все дѣло. Для *него,* ибо онъ таковъ, а не иной, ибо онъ имѣетъ такой-то и такой характеръ, невозможно было, конечно, никакое иное поведеніе; но само по себѣ, т. е. objective, оно было возможно. Такимъ образомъ, *отвѣтственность*, которую онъ сознаетъ за собой, только на поверхности и съ виду касается его поступка, въ сущности же она касается *его характера:* онъ чувствуетъ себя отвѣтственнымъ за *этотъ послѣдній*. И именно за *характеръ* дѣлаютъ его отвѣтственнымъ также другіе люди, тотчасъ же оставляя въ своемъ сужденіи самое дѣяніе, чтобы опредѣлить свойства дѣятеля: „это дурной человѣкъ, злодѣй“, или „это плутъ“, или „это мелкая, фальшивая, низменная душа“, — таковъ ихъ приговоръ, и ихъ упреки направлены на его *характеръ*. Дѣяніе, вмѣстѣ съ мотивомъ, принимается при этомъ въ разсчетъ лишь какъ свидѣтельство о характерѣ дѣятеля, но получаетъ значеніе его вѣрнаго симптома, по которому онъ устанавливается непреложно и навсегда. Чрезвычайно вѣрно говоритъ, поэтому, Аристотель: Ἐγκωμιάζομεν πράξαντας τὰ δἔργα σημεῖα τῆς ἐξεώς ἐστι, ἐπεὶ ἐπαινοῖμεν ἂν καὶ μὴ πεπραγότα, εἰ πιστεύοιμεν εἶναι τοιοῦτον. (Rhetorica, I, 9. „Мы прославляемъ за свершенное; но дѣла суть признаки натуры—поэтому мы хвалили бы и не свершившаго дѣянія, если бы считали его способнымъ на это дѣяніе“). Итакъ, ненависть, отвращеніе и презрѣніе постигаютъ не преходящее дѣяніе, а пребывающія свойства дѣятеля, т. е. характера, которымъ оно обусловлено. Вотъ почему на всѣхъ языкахъ эпитеты моральной негодности, обозначающія ее бранныя слова, скорѣе служатъ предикатами *человѣка,* нежели поступковъ. Они относятся къ *характеру:* ибо онъ долженъ нести вину, въ которой онъ по поводу дѣяній только былъ изобличенъ.

Тамъ, гдѣ находится *вина*, должна находиться также и *отвѣтственность*. А такъ какъ послѣдняя является единственнымъ даннымъ, позволяющимъ заключить къ моральной свободѣ, то и *свобода* должна содержаться тамъ же, именно въ *характерѣ* человѣка, — тѣмъ болѣе что мы достаточно уже убѣдились, что ея нельзя непосредственно найти въ отдѣльныхъ поступкахъ, которые наступаютъ съ строгой необходимостью, разъ предположенъ характеръ. Характеръ же, какъ было показано въ третьемъ отдѣлѣ, врожденъ и неизмѣненъ.

Итакъ, остановимся теперь нѣсколько поближе на свободѣ въ этомъ единственномъ дѣйствительно обоснованномъ смыслѣ, чтобы, послѣ того какъ мы открыли ее по извѣстному факту въ сознаніи и нашли для нея мѣсто, построить, насколько это окажется возможнымъ, также ея философскую концепцію.

Въ отдѣлѣ третьемъ было выяснено, что всякій поступокъ человѣка опредѣляется двумя факторами: характеромъ этого человѣка и мотивомъ Это вовсе не значитъ, будто онъ представляетъ собою нѣчто среднее, какой-то компромиссъ между мотивомъ и характеромъ: въ немъ находятъ себѣ полное выраженіе и тотъ и другой, такъ какъ вся его возможность обусловлена ими обоими вмѣстѣ, именно тѣмъ, что дѣйствующій мотивъ попадаетъ на данный характеръ, а данный характеръ доступенъ дѣйствію такого мотива. Характеръ — эмпирически познанная, постоянная и неизмѣнная природа данной индивидуальной воли. А такъ какъ характеръ этотъ является столь же необходимымъ факторомъ каждаго поступка, какъ и мотивъ, то этимъ и объясняется наше чувство, что дѣянія наши исходятъ отъ насъ самихъ, или то „*я хочу*“, которое сопровождаетъ всѣ наши поступки и въ силу котораго всякій долженъ признать ихъ *своими* дѣяніями, чувствуя себя поэтому морально за нихъ отвѣтственнымъ. А это опять-таки и есть то, отысканное нами выше, при изслѣдованіи самосознанія, „я хочу, и хочу всегда лишь то, что я хочу“, которое подбиваетъ простой разсудокъ упорно отстаивать абсолютную свободу поведенія, liberum arbitrium indifferentiae. Между тѣмъ это не что иное какъ сознаніе второго фактора поступковъ, который одинъ, самъ по себѣ, былъ бы совершенно не въ состояніи ихъ вызвать, при появленіи же мотива точно такъ же не въ состояніи отъ нихъ отказаться. Но лишь когда онъ, характеръ, приводится такимъ образомъ въ дѣйствіе, тогда только его собственная природа обнаруживается передъ познавательною способностью, которая, направленная по самой своей сущности вовнѣ, а не внутрь, даже и съ свойствами собственной воли знакомится лишь эмпирически, изъ ея поступковъ. Въ этомъ ближайшемъ и все болѣе тѣсномъ знакомствѣ и заключается собственно то, что называютъ *совѣстью*; вотъ почему также послѣдняя *непосредственно* сказывается лишь *послѣ* поступка, тогда какъ *раньше* она даетъ о себѣ знать развѣ только *косвенно*: порою при обсужденіи принимается въ разсчетъ ея будущее вмѣшательство. на основаніи рефлексіи и воспоминанія о подобныхъ случаяхъ, относительно которыхъ она уже высказалась.

Здѣсь умѣстно будетъ вернуться къ упомянутому уже въ предыдущемъ отдѣлѣ кантовскому ученію объ отношеніи между эмпирическимъ и умопостигаемымъ характеромъ и вытекающей изъ него совмѣстимости свободы съ необходимостью, — ученію, которое принадлежитъ къ самому прекрасному и глубокомысленному, что когда либо далъ этотъ великій умъ, да и вообще человѣческій интеллектъ. Мнѣ остается только сослаться на него, такъ какъ повторять его здѣсь было бы излишнимъ многословіемъ. Но только изъ этого ученія можно, насколько это доступно человѣческимъ силамъ, постичь, какимъ образомъ строгая необходимость нашихъ поступковъ все-таки совмѣщается съ ихъ свободой,

о которой свидѣтельствуетъ чувство отвѣтственности и благодаря которой мы являемся дѣятелями нашихъ дѣяній и послѣднія могутъ быть намъ морально вмѣняемы. Это устанавливаемое *Кантомъ* отношеніе эмпирическаго и умопостигаемаго характера всецѣло опирается на то, что служитъ основною чертой всей его философіи, именно на различеніе между явленіемъ и вещью въ себѣ,—и подобно тому какъ у него полная *эмпирическая реальность* опытнаго міра совмѣщается съ его *трансцендентальной идеальностью*, точно такъ же и строгая *эмпирическая необходимость* поведенія совмѣстна съ *трансцендентальной свободой*. Именно, эмпирическій характеръ, подобно всему человѣку, какъ объектъ опыта, есть простое явленіе, а потому связанъ съ формами всякаго явленія—временемъ, пространствомъ и причинностью—и подчиняется ихъ законамъ; напротивъ, независимое, какъ вещь въ себѣ, отъ этихъ формъ и потому не подверженное никакимъ временнымъ различіямъ, стало быть пребывающее и неизмѣнное условіе и основа всего этого явленія заключается въ его *умопостигаемомъ характерѣ*, т. е. его волѣ какъ вещи въ себѣ, которой въ таковомъ качествѣ должна принадлежать, конечно, и абсолютная свобода, т.-е. независимость отъ закона причинности (представляющаго собою просто форму явленій). Но это свобода *трансцендентальная*, т. е. она не обнаруживается въ явленіи, а имѣется лишь постольку, поскольку мы отвлекаемся отъ явленія и всѣхъ его формъ, чтобы добраться до того, что должно быть мыслимо, внѣ всякаго времени, какъ внутренняя сущность человѣка сама въ себѣ. Благодаря этой свободѣ всѣ поступки человѣка суть его собственное дѣло,— съ какой бы необходимостью они ни вытекали изъ эмпирическаго характера при его соединеніи съ мотивами: вѣдь этотъ эмпирическій характеръ есть просто лишь обнаруженіе характера умопостигаемаго—въ нашей *познавательной способности*, связанной съ временемъ, пространствомъ и причинностью, т. е. способъ, какимъ она получаетъ представленіе о сущности въ себѣ нашего собственнаго „я“. Такимъ образомъ, хотя *воля* и свободна, но она свободна лишь сама въ себѣ и за предѣлами явленія: въ явленіи же она дана уже съ опредѣленнымъ характеромъ, которому должны соотвѣтствовать всѣ ея дѣянія, такъ что, получая ближайшее опредѣленіе отъ привходящихъ мотивовъ, они съ необходимостью будутъ *такими*, а не иными.

Легко видѣть, что путемъ такихъ соображеній мы придемъ къ тому, что дѣло нашей *свободы* приходится искать уже не въ нашихъ отдѣльныхъ поступкахъ, какъ обычно полагаютъ, а во всемъ бытіи и существѣ (existentia et essentia) самого человѣка, которое должно считать его свободнымъ дѣяніемъ и которое только для познавательной способности, связанной временемъ, пространствомъ и причинностью, представляется во множественности и разнообразіи поступковъ; на дѣлѣ же,

именно благодаря исконному единству того, что въ нихъ представляется, всѣ эти поступки должны носить совершенно одинаковый характеръ и потому въ каждомъ случаѣ съ строгой необходимостью обусловлены наличными мотивами, которыми они вызываются и ближайшимъ образомъ опредѣляются. Такимъ образомъ, міръ опыта во всемъ безъ исключенія подчиненъ правилу operari sequitur esse („дѣйствованіе слѣдуетъ за бытіемъ"). Всякая вещь дѣйствуетъ сообразно своей природѣ, и эта природа сказывается въ ея дѣйствіяхъ, совершающихся по причинамъ. Всякій человѣкъ поступаетъ въ соотвѣтствіи съ тѣмъ, каковъ онъ, такъ что его поступки всегда бываютъ необходимы, опредѣляясь въ данномъ отдѣльномъ случаѣ исключительно мотивами. *Свобода*, которой поэтому нечего искать въ operari, *должна содержаться въ esse*. Коренной ошибкой, ὑστερον προτερον всѣхъ временъ было приписывать необходимость esse, а свободу operari. Наоборотъ, *только въ esse содержится свобода*, но изъ этого esse и мотивовъ operari получается съ необходимостью,—и *по тому, что мы сдѣлаемъ, мы познаемъ, что мы такое*. Вотъ на чемъ, а не на воображаемомъ libero arbitrio indifferentiae, основывается сознаніе отвѣтственности и моральная тенденція жизни. Все сводится къ тому, каковъ кто *есть*: отсюда, какъ необходимый корольларій, само собою получится то, что онъ *дѣлаетъ*. Такимъ образомъ, безспорно сопровождающее всѣ наши дѣйствія, не взирая на ихъ зависимость отъ мотивовъ, сознаніе самочинности и изначальности, благодаря которому это именно *наши* дѣйствія, не обманываетъ: но его истинное содержаніе простирается дальше дѣйствій и имѣетъ свое начало выше, такъ какъ на самомъ дѣлѣ имъ охватывается само наше бытіе и существо, откуда необходимо (по поводу мотивовъ) исходятъ всѣ дѣянія. Въ этомъ смыслѣ упомянутое сознаніе самочинности и изначальности, а также сознаніе отвѣтственности, сопровождающее всѣ наши поступки, можно сравнить со стрѣлкою, указывающей на болѣе отдаленный предметъ, нежели тотъ, который находится въ томъ же направленіи ближе и на который она какъ-будто направлена.

Однимъ словомъ, человѣкъ всегда дѣлаетъ лишь то, что хочетъ, и дѣлаетъ это все-таки по необходимости. А это зависитъ отъ того, что онъ уже *есть* таковъ, какъ онъ хочетъ: ибо изъ того, что онъ *есть*, съ необходимостью вытекаетъ все, что онъ каждый разъ дѣлаетъ. Если брать его поведеніе objective, т. е. извнѣ, то безспорно придется признать, что оно, какъ и дѣйствія всего существующаго въ природѣ, должно быть подчинено закону причинности во всей его строгости; subjective же каждый чувствуетъ, что онъ всегда дѣлаетъ лишь то, что онъ *хочетъ*. Но это значитъ только, что его образъ дѣйствій есть просто обнаруженіе его доподлинной сущности. То же самое чувство

испытывалось бы поэтому всѣми, даже самыми низшими существами въ природѣ, если бы они могли чувствовать.

Такимъ образомъ, въ моемъ разсужденіи *свобода* не изгоняется, а только перемѣщается, именно изъ области отдѣльныхъ поступковъ, гдѣ можно доказать ея отсутствіе,—въ сферу высшую, но не такъ ясно доступную нашему познанію: т. е. она трансцендентальна. И въ такомъ то именно смыслѣ, хотѣлось бы мнѣ, чтобы было понято изреченіе Мальбранша la liberté est un mystère, подъ эгидою котораго въ настоящемъ трактатѣ сдѣлана попытка разрѣшить поставленный Королевской Академіей вопросъ.

Приложеніе,

въ добавленіе къ первому отдѣлу.

Въ самомъ началѣ трактата было сдѣлано подраздѣленіе свободы на физическую, интеллектуальную и моральную; покончивъ съ первой и послѣдней, мнѣ надлежитъ теперь еще заняться разборомъ второй, который нуженъ лишь для полноты изложенія и потому будетъ кратокъ.

Интеллектъ, или познавательная способность, служитъ *посредникомъ (средой) мотивовъ:* именно, черезъ него они дѣйствуютъ на волю, которая—подлинное ядро человѣка. Лишь поскольку этотъ посредникъ мотивовъ находится въ нормальномъ состояніи, правильно отправляетъ свои функціи и потому предъявляетъ волѣ на выборъ мотивы въ ихъ настоящемъ видѣ, какъ они имѣются въ реальномъ мірѣ, лишь постольку воля можетъ рѣшать соотвѣтственно своей природѣ, т. е. индивидуальному характеру человѣка, иными словами — обнаруживать себя *безъ помѣхи,* въ согласіи со своей доподлинной сущностью. Тогда человѣкъ *интеллектуально свободенъ*, т. е. его поступки—простой результатъ реакціи его воли на мотивы, которые во внѣшнемъ мірѣ одинаково существуютъ для него, какъ и для всѣхъ другихъ. И потому, его поступки ему тогда нравственно, а также юридически вмѣняемы.

Эта интеллектуальная свобода *прекращается* или оттого, что навсегда либо только временно разстраивается посредникъ мотивовъ, познавательная способность, или оттого, что въ данномъ отдѣльномъ случаѣ внѣшнія обстоятельства ведутъ къ неправильному пониманію мотивовъ. Первое бываетъ при безуміи, бредѣ, припадкахъ и опьяненіи; послѣднее—при полномъ и невольномъ заблужденіи, когда, напримѣръ, наливаютъ ядъ вмѣсто лѣкарства или принимаютъ ночью входящаго слугу за грабителя

и убиваютъ его, и т. д. Ибо въ обоихъ этихъ случаяхъ мотивы фальсифицированы, благодаря чему воля не можетъ поставить такого рѣшенія, какое она произнесла бы при наличныхъ обстоятельствахъ, если бы они были правильно ей переданы интеллектомъ. Поэтому, совершенныя при подобныхъ условіяхъ преступленія не наказуемы и по закону. Вѣдь законы исходятъ изъ правильнаго предположенія, что у воли нѣтъ моральной свободы, въ каковомъ случаѣ ею нельзя было бы *руководить*, но что она подчинена принуждающему дѣйствію мотивовъ: по этой причинѣ они имѣютъ въ виду всѣмъ возможнымъ мотивамъ къ преступленію противопоставить болѣе сильные противомотивы, въ видѣ угрожающихъ наказаній, и уголовный кодексъ есть не что иное какъ списокъ противомотивовъ по отношенію къ преступнымъ дѣяніямъ. Если же окажется, что интеллектъ, черезъ который должны были дѣйствовать эти противомотивы, былъ не въ состояніи воспринять ихъ и предъявить ихъ волѣ, то ихъ дѣйствіе было невозможно—они для воли не существовали. Это все равно какъ если окажется разорванной одна изъ нитей, предназначенныхъ для приведенія въ движеніе какого-либо механизма. Въ такомъ случаѣ вина, слѣдовательно, переходитъ отъ воли къ интеллекту: послѣдній же не подлежитъ наказанію, — законы, какъ и мораль, имѣютъ дѣло исключительно съ волей. Только она есть подлинный человѣкъ: интеллектъ служитъ просто ея органомъ, ея направленными вовнѣ щупальцами, т. е. посредникомъ дѣйствія на нее со стороны мотивовъ.

Столь же мало подобнаго рода дѣянія вмѣняемы въ *моральномъ* отношеніи. Ибо въ нихъ не сказывается характеръ даннаго лица: человѣкъ или сдѣлалъ нѣчто иное, чѣмъ воображалъ, или онъ былъ неспособенъ подумать о томъ, что должно было бы удержать его отъ поступка, т. е. былъ недоступенъ для противомотивовъ. Это все равно, какъ когда какое-нибудь подлежащее химическому изслѣдованію вещество подвергаютъ воздѣйствію разныхъ реактивовъ, чтобы опредѣлить, съ какимъ изъ нихъ у него наиболѣе сильное сродство: если послѣ сдѣланнаго опыта окажется, что вслѣдствіе какого либо случайнаго препятствія одинъ реагентъ совершенно не могъ дѣйствовать, то опытъ этотъ будетъ недѣйствительнымъ.

Далѣе, интеллектуальная свобода, которую мы здѣсь представляли себѣ совершенно уничтоженной, можетъ также быть только *уменьшенной*, или уничтоженной лишь отчасти. Это бываетъ особенно при аффектѣ и при опьяненіи. *Аффектъ* — внезапное, сильное возбужденіе воли какимъ-нибудь извнѣ вторгающимся, получающимъ значеніе мотива представленіемъ, обладающимъ такой живостью, что оно затмѣваетъ всѣ остальныя, которыя могли бы противодѣйствовать ему въ качествѣ противомотивовъ, и не позволяетъ имъ ясно выступить въ сознаніи. Эти противомотивы (большею частью лишь абстрактнаго характера—простыя

мысли, тогда какъ аффектирующее представленіе есть нѣчто наглядное, наличное) какъ бы лишаются своей силы, и потому для нихъ нѣтъ тутъ, какъ выражаются англичане, fair play: дѣло уже свершилось, прежде чѣмъ они могли ему воспрепятствовать. Это какъ если на дуэли одинъ изъ противниковъ выстрѣлитъ до команды. И въ такихъ случаяхъ, поэтому, какъ юридическая, такъ и моральная отвѣтственность всегда — отчасти,—теряетъ силу, хотя въ большей или меньшей степени, глядя по обстоятельствамъ дѣла. Въ Англіи убійство, совершенное съ стремительной опрометчивостью и безъ малѣйшей обдуманности, въ пылу яростнаго, внезапно возбужденнаго гнѣва, называется manslaughter и карается легко, подчасъ даже совсѣмъ не наказуется. *Опьяненіе* — состояніе, располагающее къ аффектамъ, такъ какъ оно повышаетъ живость наглядныхъ представленій, ослабляетъ, напротивъ, мышленіе in abstracto и къ тому же еще усиливаетъ энергію воли. Вмѣсто отвѣтственности за дѣяніе при этомъ является отвѣтственность за самое опьяненіе: вотъ почему оно не служитъ оправданіемъ съ юридической точки зрѣнія, хотя интеллектуальная свобода при немъ отчасти утрачивается.

Объ этой интеллектуальной свободѣ, το ἑκούσιον καὶ ἀκούσιον κατὰ διάνοιαν, говоритъ уже, хотя очень кратко и недостаточно, *Аристотель* въ Ethic. Eudem., II, гл. 7 и 9, и нѣсколько подробнѣе въ Ethic. Niom., III, гл. 2.—Она же имѣется въ виду, когда medicina forensis („судебная медицина") и уголовная юстиція спрашиваетъ, находился ли преступникъ въ состояніи свободы и, слѣдовательно, вмѣняемости.

Въ общемъ, слѣдовательно, совершенными въ отсутствіе интеллектуальной свободы надо считать всѣ тѣ преступленія, при которыхъ человѣкъ или не зналъ, что́ онъ дѣлалъ, или по крайней мѣрѣ не былъ способенъ принять въ разсчетъ то, что должно было бы удержать его отъ даннаго дѣйствія, именно—его послѣдствія. Въ подобныхъ случаяхъ, поэтому, онъ не подлежитъ наказанію.

Тѣ же, кто воображаетъ, что уже въ силу несуществованія *моральной* свободы и благодаря вытекающей отсюда неизбѣжности всѣхъ поступковъ даннаго человѣка ни одинъ преступникъ не долженъ быть наказуемъ, исходятъ изъ ложнаго взгляда на наказаніе, будто оно — кара за преступленія, ради нихъ самихъ, воздаяніе зломъ за зло по моральнымъ основаніямъ. Но такое возмездіе, хотя о немъ училъ Кантъ, было бы нелѣпымъ, безцѣльнымъ и совершенно несправедливымъ. Въ самомъ дѣлѣ, откуда же у человѣка можетъ быть право объявлять себя абсолютнымъ судьей другого человѣка въ моральномъ отношеніи и въ качествѣ такого мучить его за его грѣхи! Нѣтъ, законъ, т. е. угроза наказаніемъ, имѣетъ своей цѣлью служить противомотивомъ по отношенію къ еще не совершеннымъ преступленіямъ. Если въ томъ или другомъ случаѣ онъ не окажетъ этого своего дѣйствія, то онъ долженъ быть

исполненъ, — потому что иначе онъ окажется несостоятельнымъ и для всѣхъ будущихъ случаевъ. Преступникъ, съ своей стороны, терпитъ въ этомъ разѣ кару собственно вслѣдствіе своей моральной природы, которая съ неизбѣжностью привела къ преступному дѣянію, въ связи съ обстоятельствами, игравшими роль мотивовъ, и его интеллектомъ, рисовавшимъ передъ нимъ надежду избѣжать наказанія. Это было бы для него несправедливостью въ томъ лишь случаѣ, если бы его моральный характеръ былъ не его собственнымъ созданіемъ, его умопостигаемымъ дѣяніемъ, а созданіемъ кого-либо другого. То же самое отношеніе дѣянія къ его послѣдствію существуетъ, когда послѣдствія его порочнаго поведенія наступаютъ не по человѣческимъ, а по естественнымъ законамъ, когда, напримѣръ, его необузданное распутство влечетъ за собой ужасныя болѣзни, или также когда онъ благодаря случайности терпитъ неудачу при попыткѣ къ грабительству,—напримѣръ, проникая ночью въ свиной хлѣвъ съ цѣлью похитить его обычную обитательницу и наталкиваясь вмѣсто того на медвѣдя, вожакъ котораго остановился вечеромъ въ той же гостиницѣ и который встрѣчаетъ его съ распростертыми объятіями.

КОНКУРСНОЕ СОЧИНЕНІЕ

ОБЪ ОСНОВѢ МОРАЛИ,

НЕ УВѢНЧАННОЕ

Норвежской Датской Академіей Наукъ, въ Копенгагенѣ,
30 января 1840 г.

Motto:

Проповѣдовать мораль легко, трудно обосновать мораль. (Шопенгауэръ, О волѣ въ природѣ Ueber den Willen in der Natur, стр. 128).

Предложенная Королевской Академіей тема, съ предпосланнымъ ей введеніемъ гласитъ:

Quum primitiva moralitatis idea, sive de summa lege morali principalis ratio, sua quadam propria eaque minime logica necessitate, tum in ea disciplina appareat, cui propositum est cognitionem τοῦ ἠθικοῦ explicare, tum in vita, partim in conscientiae judicio de nostris actionibus, partim in censura morali de actionibus aliorum hominum; quumque complures, quae ab illa idea inseperabiles sunt, eamque tanquam originem respiciunt, notiones principales ad το ἠθικον spectantes, velut officii notio et imputationis, eadem necessitate eodemque ambitu vim suam exserant,—et tamen inter eos cursus viasque, quas nostrae aetatis meditatio philosophica persequitur, magni momenti esse videatur, hoc argumentum ad disputationem revocare, — cupit Societas, ut accurate haec quaestio perpendatur, et pertractetur:

Philosophiae moralis fons et fundamentum utrum in idea moralitatis, quae immediate conscientia contineatur, et ceteris notionibus fundamentalibus, quae ex illa prodeant, explicandis *quaerenda sunt*, an in alio cognoscendi principio?

Въ переводѣ:

Такъ какъ первоначальная идея моральности, или основное понятіе о верховномъ моральномъ законѣ, выступаетъ со своей особой, но притомъ отнюдь не логической необходимостью, какъ въ той наукѣ, которая имѣетъ своею цѣлью разъяснить познаніе нравственнаго, такъ и въ дѣйствительной жизни, гдѣ она обнаруживается частью въ судѣ совѣсти надъ нашими собственными поступками, частью въ нашей моральной оцѣнкѣ поступковъ другихъ лицъ; такъ какъ, далѣе, съ такой же необходимостью и въ такомъ же объемѣ даютъ себя знать и многія неотдѣлимыя отъ этой идеи и въ ней берущія свое начало моральныя основопонятія, какъ напримѣръ, понятіе долга и понятіе вмѣненія; и такъ какъ все-же при томъ направленіи, какому слѣдуетъ современное философское мышленіе, кажется весьма важнымъ подвергнуть этотъ вопросъ новому изслѣдованію, — то Академія желаетъ, чтобы тщательно была обсуждена и разработана слѣдующая тема:

Надлежитъ ли *искать источникъ и основу морали* въ непосредственно въ сознаніи (или совѣсти) данной идеѣ моральности и въ анализѣ остальныхъ изъ нея возникающихъ моральныхъ основопонятій, или же въ какомъ-либо иномъ познавательномъ принципѣ?

I.

Введеніе.

§ 1.

О предложенной проблемѣ.

Поставленный Королевской *Голландской* Академіей въ Гарлемѣ въ 1810 г., какъ конкурсная тема, и разрѣшенный *І. К. Ф. Мейстеромъ* вопросъ: „почему философы такъ расходятся въ первыхъ основоположеніяхъ морали, оставаясь согласными въ заключеніяхъ и обязанностяхъ, какія они изъ своихъ основоположеній выводятъ?“ — вопросъ этотъ былъ совсѣмъ легкой задачей въ сравненіи съ настоящей. Именно:

1) Теперешняя тема Королевской Академіи спрашиваетъ не болѣе не менѣе какъ объ объективно-истинномъ фундаментѣ морали, а слѣдовательно и моральности. Тему эту предлагаетъ академія: послѣдняя, какъ такая, не имѣетъ въ виду какого-нибудь практическаго поученія на счетъ честности и добродѣтели, опирающагося на основанія, которыя надо выставить въ возможно благовидномъ свѣтѣ, скрывая ихъ слабыя стороны, какъ это дѣлается въ сочиненіяхъ для народа; но, въ качествѣ академіи, она осуществляетъ лишь теоретическія, а не практическія цѣли и потому желаетъ чисто философскаго, отъ всякихъ позитивныхъ утвержденій, всякихъ недоказанныхъ предположеній и, стало быть, всякихъ метафизическихъ, а также миоическихъ гипостасей независимаго, объективнаго, открытаго и прямого анализа послѣдней основы ко всякому морально правильному поведенію. — О чрезвычайной же трудности такой проблемы свидѣтельствуетъ то обстоятельство, что не только надъ ней безуспѣшно ломали себѣ голову философы всѣхъ временъ и народовъ, но что ей даже обязаны своимъ существованіемъ всѣ боги востока и запада. Такимъ образомъ, если она найдетъ себѣ рѣшеніе на этомъ конкурсѣ, то Королевская Академія, конечно, не зря броситъ свои деньги.

2) Сверхъ того, съ теоретическимъ изслѣдованіемъ фундамента морали сопряжена та совершенно особенная невыгода, что оно легко принимается за подрываніе этого фундамента, которое можетъ повлечь за собой паденіе самаго зданія. Ибо практическіе интересы настолько соприкасаются здѣсь съ теоретическими, что ихъ благонамѣренному рвенію трудно воздержаться отъ несвоевременнаго вмѣшательства въ дѣло. Не всякій въ состояніи ясно отличить чисто теоретическое, всякимъ побоч-

нымъ цѣлямъ, даже морально-практическимъ, чуждое исканіе объективной истины отъ злостнаго посягательства на священное сердечное убѣжденіе. Вотъ почему, кто берется за данную здѣсь тему, тотъ для своего ободренія постоянно долженъ сохранять въ памяти, что ничто въ такой мѣрѣ не удалено отъ хлопотъ и заботы человѣческой жизни, отъ рыночной суматохи и шума, какъ въ глубокомъ уединеніи открытое святилище академіи, куда не проникаетъ никакой звукъ извнѣ и гдѣ нѣтъ статуи ни для какихъ иныхъ боговъ, кромѣ какъ исключительно для величавой, нагой истины.

Заключеніе изъ этихъ двухъ посылокъ—то, что мнѣ должна быть предоставлена полная παῤῥησία, вмѣстѣ съ правомъ подвергать сомнѣнію все,—и что, если я даже при такихъ условіяхъ хоть что-нибудь *дѣйствительно* сдѣлаю по этому вопросу, то это будетъ сдѣлано многое.

Но мнѣ предстоятъ еще другія трудности. Вѣдь, сверхъ того, Королевская Академія требуетъ, чтобы фундаменту этики было дано самостоятельное, обособленное изложеніе, въ краткой монографіи, и ставитъ его, слѣдовательно, внѣ его связи съ совокупной системой какой-либо философіи, т. е. собственно метафизики. Это не только должно затруднить задачу, но даже необходимо дѣлаетъ ее неполной. Уже *Христіанъ Вольфъ* говоритъ: „Tenebrae in philosophia practica non dispelluntur, nisi luce metaphysica affulgente („Мракъ въ практической философіи разсѣивается лишь при свѣтѣ метафизики“. Phil. pract., ч. II, § 28), а *Кантъ:* „Впередъ должна идти метафизика, и безъ нея нигдѣ не можетъ быть моральной философіи“. (Основоположеніе къ метафизикѣ нравовъ. Предисловіе). Ибо подобно тому какъ всякая религія на землѣ, предписывая моральныя требованія, не обосновываетъ ихъ на себѣ самой, а даетъ имъ опору въ догматикѣ, для которой это и служитъ главною цѣлью,—точно также въ философіи этическая основа, какова бы она ни была, сама опять-таки должна имѣть свой отправной и опорный пункты въ какой-нибудь метафизикѣ, т. е. въ данномъ объясненіи міра и бытія вообще. Вѣдь послѣдняя и подлинная разгадка внутренней сущности всѣхъ вещей необходимо должна находиться въ тѣсной связи съ истиннымъ пониманіемъ этическаго значенія человѣческихъ поступковъ, и во всякомъ случаѣ, то, что выставляется въ качествѣ фундамента нравственности, если это не будетъ просто абстрактное положеніе, которое, не имѣя опоры въ реальномъ мірѣ, свободно виситъ между небомъ и землею, должно представлять собою какой-нибудь либо въ объективномъ мірѣ либо въ человѣческомъ сознаніи данный фактъ, причемъ послѣдній, какъ такой, самъ въ свой чередъ можетъ быть лишь феноменомъ и, стало быть, какъ всѣ феномены въ мірѣ, нуждается въ дальнѣйшемъ объясненіи, за каковымъ и обращаются тогда къ метафизикѣ. Вообще, философія настолько представляетъ собою связное цѣлое,

что невозможно дать исчерпывающаго изложенія какой-либо одной ея части, не открывая глаза на все остальное. Вполнѣ справедливы, поэтому, слова Платона: Ψυχης οὐν φυσιν ἀξιως λογου κατανοησαι οἰει δυνατον εἶναι, ἀνευ της του ὁλου φυσεως. (Развѣ въ самомъ дѣлѣ ты полагаешь, что природа души въ достаточной мѣрѣ можетъ быть познана внѣ зависимости отъ природы цѣлаго?"—Phoedr., стр. 371, Bip.) Метафизика природы, метафизика нравовъ и метафизика прекраснаго взаимно предполагаютъ другъ друга и лишь въ своемъ сочетаніи даютъ законченное объясненіе существа вещей и бытія вообще. Вотъ почему если бы кто одну изъ нихъ трехъ разработалъ до ея послѣдней основы, тотъ вмѣстѣ съ тѣмъ необходимо распространилъ бы свои разъясненія и на остальныя,—подобно тому какъ если бы кто пришелъ къ исчерпывающему, до послѣдней основы ясному уразумѣнію какой-либо одной вещи на свѣтѣ, тотъ вполнѣ понялъ бы и весь прочій міръ.

Исходя изъ какой-нибудь данной и признанной за истинную метафизики, можно было бы прійти къ фундаменту этики *синтетическимъ* путемъ, благодаря чему самый этотъ фундаментъ получилъ бы себѣ сначала прочную опору снизу, и, стало быть, этика покоилась бы на прочномъ основаніи. Между тѣмъ, въ виду того, что тема необходимо обособляетъ этику отъ всякой метафизики, въ нашемъ распоряженіи остается только *аналитическій* методъ, исходящій отъ фактовъ либо внѣшняго опыта, либо сознанія. Правда, факты эти можно свести къ ихъ послѣднему корню въ душѣ человѣка, но тогда передъ нами долженъ предстать основной фактъ, первичный феноменъ, для котораго нѣтъ уже дальнѣйшаго обоснованія,—такъ что все объясненіе останется чисто *психологическимъ*. Развѣ только можно еще мимоходомъ намѣтить его связь съ какой-нибудь общей метафизической основной точкой зрѣнія. Напротивъ, и для самаго этого основного факта, этого этическаго первоявленія найдется свое обоснованіе, если, разработавъ сначала метафизику, вывести изъ нея этику помощью синтетическаго метода. Но это значило бы дать полную систему философіи, что повело бы далеко за предѣлы поставленнаго вопроса. Такимъ образомъ, я вынужденъ отвѣчать на вопросъ въ тѣхъ границахъ, какія очерчены имъ самимъ, благодаря содержащемуся въ немъ разграниченію.

И вотъ, наконецъ, окажется къ тому же, что фундаментъ, на которомъ я намѣреваюсь возвести этику, очень узокъ, — такъ что среди многаго, что въ поступкахъ людей легально, достойно одобренія и похвалы, лишь меньшую часть можно будетъ приписать чисто моральнымъ побужденіямъ, большая же часть достанется на долю мотивамъ иного рода. Это меньше удовлетворяетъ и не имѣетъ такого блеска, какъ, напримѣръ, категорическій императивъ, который всегда въ нашемъ распоряженіи, чтобы въ свой чередъ распоряжаться, что̀ подлежитъ дѣлать и чего не

дѣлать; совершенно не говорю уже о другихъ, матеріальныхъ обоснованіяхъ морали. Въ такомъ случаѣ мнѣ остается только напомнить изреченіе Екклезіаста (4, 6). „Лучше ладонь, полная мира, нежели обѣ горсти, исполненныя заботы и суеты“. Во всякомъ познаніи всегда бываетъ мало подлиннаго, полноцѣннаго и нетлѣннаго, — подобно тому какъ въ рудѣ сотня пудовъ камня скрываетъ въ себѣ лишь немного золотниковъ золота. Но дѣйствительно ли предпочтутъ вмѣстѣ со мною *вѣрное* достояніе *большому*, немногое остающееся въ горнѣ золото огромной наваленной въ него первоначально массѣ; или же, напротивъ, меня будутъ обвинять въ томъ, что я скорѣе отнялъ у морали ея фундаментъ, чѣмъ возвелъ его, доказывая, что законные и похвальные поступки людей часто совершенно лишены чисто-моральнаго содержанія, большею же частью обладаютъ имъ лишь въ *малой* долѣ, опираясь въ остальномъ на мотивы, сила которыхъ сводится въ концѣ концовъ къ эгоизму дѣйствующаго лица: всѣ эти соображенія я долженъ оставить въ сторонѣ, не безъ опасеній и даже съ резигнаціей,—ибо я уже давно согласенъ съ мнѣніемъ циммермановскаго рыцаря: „Помни въ душѣ до гроба, что нѣтъ на свѣтѣ ничего столь рѣдкостнаго, какъ хорошій судья“. (Объ одиночествѣ, ч. I, гл. 3, стр. 93). Да, я сравниваю уже въ духѣ своемъ мой трактатъ, который можетъ указать лишь столь узкое основаніе для всякаго подлиннаго, добровольнаго праваго поведенія, для всякой человѣческой любви, всякаго благородства, гдѣ бы они и когда-бы они ни встрѣтились,—съ трактатомъ моихъ конкуррентовъ, увѣренно выставляющихъ для морали широкіе фундаменты, пригодные для любого груза, и притомъ отсылающихъ всякаго скептика къ совѣсти, путемъ грознаго взора въ сторону его собственной нравственности,—и произведеніе мое представляется мнѣ столь бѣднымъ и смиреннымъ, какъ Корделія передъ королемъ *Лиромъ*, съ немногословнымъ выраженіемъ своихъ достодолжныхъ чувствъ, на ряду съ чрезвычайнымъ увѣреніемъ ея болѣе краснорѣчивыхъ сестеръ.—Поэтому и пришлось искать одобренія въ ученомъ девизѣ: magna est vis veritatis, et praevalebit („велика сила истины, и она одержитъ верхъ“),—девизѣ, который однако не особенно уже способенъ оказывать ободряющее вліяніе на того, кто жилъ и дѣйствовалъ. Тѣмъ не менѣе, я все-таки готовъ рискнуть объ руку съ истиной: ибо что претерплю *я*, то *вмѣстѣ* претерпитъ и она.

§ 2.

Общій взглядъ на исторію вопроса.

Для народа мораль обосновывается теологіей, какъ изреченная воля Бога. Философы же, за немногими исключеніями, ревностно стремятся совершенно отбросить этотъ способъ обоснованія и, чтобы только

избѣжать его, предпочитаютъ даже обращаться къ помощи софистическихъ доводовъ. Откуда такая противоположность? Конечно, нельзя представить себѣ болѣе дѣйствительной основы для морали, нежели теологическая: ибо кто рѣшился бы на такую дерзость, чтобы идти наперекоръ волѣ Всемогущаго и Всевѣдущаго? Разумѣется, никто,—только бы воля эта была возвѣщена вполнѣ достовѣрнымъ, никакому сомнѣнію недоступнымъ, такъ сказать официальнымъ способомъ. Но это условіе—такого рода, что его нельзя выполнить. Скорѣе, напротивъ, возвѣщенный за волю Божію законъ стараются удостовѣрить въ качествѣ такого тѣмъ, что указываютъ на его согласіе съ нашими другими, т. е. естественными, моральными воззрѣніями,—апеллируютъ къ нимъ, слѣдовательно, какъ къ чему-то болѣе непосредственному и достовѣрному. А сюда присоединяется еще признаніе, что моральное поведеніе, вызванное только угрозой наказанія или обѣщаніемъ награды, будетъ моральнымъ больше съ виду, чѣмъ въ дѣйствительности: ибо вѣдь въ сущности оно основывается на эгоизмѣ, и въ послѣднемъ итогѣ рѣшающее значеніе имѣетъ здѣсь бóльшая или меньшая готовность, съ какою одинъ человѣкъ сравнительно съ другимъ способенъ вѣрить безъ достаточныхъ основаній. Но съ тѣхъ именно поръ какъ *Кантъ* разрушилъ считавшіяся раньше прочными основы *спекулятивной теологіи* и эту послѣднюю, бывшую дотолѣ носительницей этики, хотѣлъ затѣмъ, наоборотъ, построить на этическомъ фундаментѣ, чтобы такимъ образомъ обезпечить ей существованіе, хотя бы только идеальное,—съ тѣхъ поръ менѣе, чѣмъ когда-либо, можно думать объ обоснованіи этики путемъ теологіи, такъ какъ уже неизвѣстно стало, какая изъ нихъ должна быть грузомъ, а какая—опорою, и въ концѣ концовъ попадаешь въ circulus vitiosus.

Именно благодаря воздѣйствію *кантовской философіи*, затѣмъ благодаря одновременному вліянію безпримѣрнаго прогресса всѣхъ естественныхъ наукъ, настолько подвинувшаго насъ впередъ, что всякая прежняя эпоха представляется передъ нашей дѣтствомъ, и наконецъ, благодаря знакомству съ санскритской литературой, съ браманизмомъ и буддизмомъ, этими древнѣйшими и наиболѣе распространенными, слѣдовательно по времени и пространству наиболѣе выдающимися религіями человѣчества, которыя вѣдь были также и отечественной исконной религіей нашего собственнаго, какъ извѣстно, азіатскаго племени, вновь получающаго теперь, на своей чужой родинѣ, поздніе о нихъ свѣдѣнія: благодаря всему этому, говорю я, въ теченіе послѣднихъ пятидесяти лѣтъ философскія основныя убѣжденія европейскихъ ученыхъ претерпѣли измѣненія, которыя иные, быть можетъ, признáютъ съ нѣкоторымъ колебаніемъ, но котораго все-таки отрицать нельзя. Вслѣдствіе этого и старыя основы *этики* подгнили; тѣмъ не менѣе осталась увѣренность, что сама этика никогда пасть не можетъ, — откуда вытекаетъ убѣжденіе, что для нея

должны имѣться еще другія опоры, помимо прежнихъ,—опоры, отвѣчающія передовымъ воззрѣніямъ эпохи. Безъ сомнѣнія, именно сознаніе этой, все болѣе и болѣе сказывающейся потребности и дало Королевской академіи поводъ выставить для конкурса занимающую насъ теперь важную тему.

Во всѣ времена проповѣдовалось много прекрасной морали, но обоснованіе ея всегда было неудачнымъ. Вообще, при немъ сказывается стремленіе найти какую-нибудь объективную истину, изъ которой предписанія этики вытекали бы логически: истину эту искали въ природѣ вещей либо въ природѣ человѣка,—но тщетно. Всегда оказывалось, что воля человѣка направлена лишь на его собственное благополучіе, сумму котораго разумѣютъ подъ понятіемъ *довольство*,— стремленіе, указывающее ему совсѣмъ иной путь, нежели какой желала бы предписать ему мораль. И вотъ дѣлались попытки представить довольство то *тожественнымъ* съ добродѣтелью, то ея *слѣдствіемъ* и дѣйствіемъ: оба предпріятія всегда терпѣли фіаско,—хотя для ихъ успѣха не жалѣли софизмовъ. Затѣмъ прибѣгали къ чисто объективнымъ, абстрактнымъ, то a posteriori, то a priori найденнымъ положеніемъ, изъ которыхъ по крайней мѣрѣ можно было бы вывести одобряемое этикой поведеніе: но положеніямъ этимъ недоставало опорнаго пункта въ человѣческой природѣ, чрезъ посредство котораго они имѣли бы власть направлять стремленія человѣка вопреки его эгоистическимъ наклонностямъ. Подтверждать здѣсь все это перечисленіемъ и критикой всѣхъ выставленныхъ до сихъ поръ основоположеній морали кажется мнѣ излишнимъ, не только потому, что я раздѣляю мнѣніе Августина non est pro magno habendum quid homines senserint, sed quae sit rei veritas („не надо придавать большого значенія тому, что́ люди думали, а надо держаться того, въ чемъ истина"), но также и потому, что это значило бы γλαυκας εις Αθηνας κομιζειν („доставлять совъ въ Аѳины"): вѣдь Королевской Академіи достаточно извѣстны прежнія попытки обосновать этику, а самой своей темой она даетъ понять, что она убѣждена также въ ихъ неуспѣшности. Менѣе ученый читатель найдетъ правда неполный, но все же въ главномъ удовлетворительный сводъ этихъ прежнихъ попытокъ въ книгѣ *Гарве* „Обзоръ главнѣйшихъ принциповъ ученія о нравственности" (Garve, „Uebersicht der vornehmsten Principien der Sittenlehre"),затѣмъ у *Штэйдлина* въ его „Исторіи нравственной философіи" (Stäudlin, „Geschichte der Moralphilosophie") и тому подобныхъ произведеніяхъ. Грустно, конечно, думать, что съ этикой, наукой, непосредственно касающейся жизни, дѣло обстоитъ не лучше, чѣмъ съ отвлеченной метафизикой, и что хотя она постоянно была предметомъ обсужденія со времени основанія ея Сократомъ, тѣмъ не менѣе продолжаетъ еще искать своего перваго основного принципа. Но зато также въ этикѣ гораздо болѣе, чѣмъ въ какой-либо дру-

гой наукѣ, сущность дѣла содержится въ первыхъ основоположеніяхъ: выводы же изъ нихъ здѣсь настолько легки, что вытекаютъ сами собою. Ибо *заключать* способны всѣ, *судить* лишь немногіе. Вотъ почему длинные учебники и лекціи по морали столь же излишни, сколь и скучны. Между тѣмъ, возможность предполагать всѣ прежнія основоположенія этики извѣстными облегчаетъ мнѣ задачу. Ибо кто знаетъ, за какіе различнѣйшіе, порой самые странные аргументы хватались философы какъ древности, такъ и новѣйшаго времени (средніе вѣка довольствовались церковной вѣрой), чтобы дать доказательную основу, пользующимся такимъ всеобщимъ признаніемъ требованіямъ морали, и притомъ все-таки съ очевидною малоуспѣшностью, — тотъ пойметъ трудность проблемы и сообразно тому будетъ судить о моемъ трудѣ. И кто видитъ, что всѣ намѣченные до сихъ поръ пути не вели къ цѣли, тотъ охотнѣе пойдетъ со мною по совсѣмъ иной дорогѣ, которой доселѣ не замѣчали или же которой пренебрегали—быть можетъ потому, что она была самой естественной [1]). Въ самомъ дѣлѣ, мое рѣшеніе проблемы напомнитъ инымъ яйцо Колумба.

Я подвергну критическому разбору исключительно только *самый послѣдній* опытъ обоснованія этики, именно *кантовскій*; зато разборъ этотъ будетъ тѣмъ подробнѣе. Поступаю такъ отчасти потому, что великая моральная реформа *Канта* дала этой наукѣ основу, имѣющую дѣйствительныя преимущества передъ прежними; отчасти потому, что она до сихъ поръ остается послѣднимъ важнымъ событіемъ въ этикѣ: вотъ почему кантовское обоснованіе послѣдней еще теперь пользуется всеобщимъ признаніемъ и всюду служитъ предметомъ преподаванія, хотя и въ иномъ нарядѣ, благодаря нѣкоторымъ измѣненіямъ въ изложеніи и выраженіяхъ. Это—этика послѣднихъ шестидесяти лѣтъ, которую надо сначала устранить, — потомъ уже идти по другому пути. Къ тому же, ея разборъ дастъ мнѣ поводъ разсмотрѣть и разъяснить большинство основныхъ этическихъ понятій, чтобы впослѣдствіи я могъ ссылаться на добытыя при этомъ заключенія какъ на нѣчто уже извѣстное. Въ особенности же, въ виду того что противоположности поясняютъ одна другую, критика кантовскаго обоснованія морали будетъ лучшей подготовкой и руководствомъ, даже прямымъ путемъ къ моему ученію, которое въ самыхъ существенныхъ пунктахъ діаметрально противопо-

---

[1]) Io dir non vi saprei per qual sventura,
O piuttosto per qual fatalità,
Da noi credito ottien piu l'impostura,
Che la semplice e nuda verità.

Casti.

(Не могу сказать, благодаря какому несчастью или, вѣрнѣе, какому злому року обманъ легче вызываетъ въ насъ вѣру, чѣмъ простая и голая истина).

ложно кантовскому. По этой причинѣ было бы крайне неудачнымъ началомъ, если бы кто перешагнулъ черезъ слѣдующую сейчасъ критику и немедленно обратился къ положительной части моего трактата, которая въ такомъ случаѣ будетъ понятна лишь наполовину.

Вообще, теперь дѣйствительно пора уже подвергнуть наконецъ этику серьезному допросу. Болѣе полувѣка лежитъ она на покойной подушкѣ, подложенной подъ нее *Кантомъ*—категорическомъ императивѣ практическаго разума. Въ наши дни однако этотъ категорическій императивъ вводится большею частью подъ менѣе блестящимъ, но болѣе гладкимъ и ходкимъ титуломъ „нравственный законъ“, подъ которымъ онъ незамѣтно проскальзываетъ съ легкимъ поклономъ въ сторону разума и опыта: а ужъ разъ онъ водворился, такъ нѣтъ конца приказамъ и указамъ, и онъ не желаетъ уже болѣе давать отчета. — Если *Кантъ*, его родоначальникъ, вытѣснившій съ его помощью болѣе грубыя заблужденія, вполнѣ имъ удовлетворялся, то это было естественно и необходимо. Но тяжело, когда приходится видѣть, какъ на разостланной имъ и съ тѣхъ поръ все бо́льшимъ числомъ охотниковъ приминаемой подушкѣ теперь валяются даже ослы: я разумѣю повседневныхъ составителей компендіевъ, которые, съ спокойной самоувѣренностью неразумѣнія, мнятъ, будто для обоснованія этики достаточно, если они сошлются на такой *„нравственный законъ“*, якобы присущій нашему *разуму*, а затѣмъ смѣло покроютъ его тѣмъ многословнымъ и туманнымъ сплетеніемъ фразъ, какимъ они умѣютъ дѣлать непонятными самыя ясныя и самыя простыя отношенія жизни; и они при этомъ предпріятіи никогда серьезно себя не спросятъ, да дѣйствительно ли въ нашей головѣ, груди или сердцѣ написанъ такого рода *„нравственный законъ“*, въ качествѣ удобнаго кодекса морали. Поэтому сознаюсь въ особенномъ удовольствіи, съ какимъ я приступаю теперь къ тому, чтобы отнять у морали ея широкую подушку, и откровенно заявляю о своемъ намѣреніи доказать, что практическій разумъ и категорическій императивъ *Канта*—совершенно произвольныя, неосновательныя и выдуманныя предположенія; выяснить, что и кантовская этика лишена солиднаго фундамента и такимъ образомъ вновь привести мораль въ ея прежнее, совершенно безпомощное состояніе, въ которомъ она должна пребывать, пока я не явлюсь съ указаніемъ истиннаго, въ нашей сущности коренящагося и безспорно дѣйствительнаго моральнаго принципа человѣческой природы. Ибо такъ какъ послѣдній не представляетъ собою такой широкой подставки, какъ упомянутая подушка, то тѣ, кто привыкъ къ болѣе правильному положенію, оставятъ свое старое покойное ложе не прежде, чѣмъ они ясно увидятъ глубокую яму подъ тѣмъ мѣстомъ, гдѣ оно стоитъ.

II.

Критика основы, указанной для этики Кантомъ.

§ 3.

Общія замѣчанія.

Кантъ имѣетъ передъ этикой ту великую заслугу, что онъ очистилъ ее отъ всякаго *эвдемонизма*. Этика древнихъ была эвдемоникой, этика новѣйшихъ временъ—большею частью ученіемъ о спасеніи. Древніе хотѣли доказать тожество добродѣтели и благополучія, но послѣднія были какъ бы двумя фигурами, никогда не покрывающими одна другой, какъ бы ихъ ни положить. Новѣйшіе авторы хотѣли поставить ихъ въ связь не по *закону тожества*, а по закону *основанія*, т. е. сдѣлать благополучіе слѣдствіемъ добродѣтели; но имъ приходилось при этомъ призывать на помощь либо иной, въ возможности познаваемый міръ, либо софизмы. Среди древнихъ одинъ *Платонъ* составляетъ исключеніе: его этика не эвдемонистична; но зато она становится мистической. Напротивъ, даже этика циниковъ и стоиковъ — лишь особый родъ эвдемонизма: чтобы доказать это, у меня нѣтъ недостатка въ доводахъ и данныхъ, но моя теперешняя задача не оставляетъ, конечно, мѣста для этого *). Такимъ образомъ, у древнихъ и новыхъ авторовъ, за исключеніемъ одного *Платона*, добродѣтель была лишь средствомъ для цѣли. Конечно, строго говоря, и *Кантъ* тоже изгналъ эвдемонизмъ изъ этики больше съ виду, чѣмъ на самомъ дѣлѣ. Ибо онъ все-таки оставляетъ еще тайную связь между добродѣтелью и благополучіемъ, въ своемъ ученіи о высшемъ благѣ, гдѣ они сходятся въ отдаленной и темной главѣ,—тогда какъ публично добродѣтель выставляетъ себя совершенно чуждой благополучію. Не взирая на то, этическій принципъ является у Канта совершенно независимымъ отъ опыта и его уроковъ, трансцендентальнымъ или метафизическимъ. Кантъ признаетъ, что поведеніе человѣка имѣетъ значеніе, переходящее за предѣлы всякаго возможнаго опыта и именно поэтому представляющее подлинный мостъ къ тому, что онъ называетъ умопостигаемымъ міромъ, mundus noumenon, міромъ вещей въ себѣ.

---

*) Подробный разборъ вопроса можно найти въ „Мірѣ какъ воля и представленіе“, т. I § 16, стр. 103 и сл., и т. II, гл. 16, стр. 166 и сл. третьяго изданія.

Славою, какую пріобрѣла кантовская этика, она обязана, на ряду съ своими только что упомянутыми достоинствами, моральной чистотѣ и возвышенности своихъ выводовъ. Именно за послѣдніе ухватилось большинство, не занимаясь въ отдѣльности ихъ обоснованіемъ, которое очень сложно, абстрактно и дано въ чрезвычайно искусственной формѣ: Канту пришлось пустить въ ходъ все свое остроуміе и комбинаціонную способность, чтобы сообщить этому обоснованію состоятельный видъ. Къ счастью, онъ посвятилъ изложенію *фундамента* своей этики, независимо отъ нея самой, особое произведеніе, „*Основоположеніе къ метафизикѣ нравовъ*“, тема котораго, такимъ образомъ, точно совпадаетъ съ предметомъ нашего конкурснаго сочиненія. Ибо онъ говоритъ тамъ, на стр. XIII предисловія: „Настоящее *Основоположеніе* есть не болѣе какъ отысканіе и утвержденіе высшаго принципа нравственности, что однако составляетъ законченное по своей задачѣ дѣло, которое должно быть отдѣляемо отъ всѣхъ другихъ этическихъ изслѣдованій“. Въ этой книгѣ, какъ ни въ какой иной, мы находимъ строго систематическое, сжатое и точное изложеніе основы, т. е. сущности кантовской этики. Сверхъ того, она имѣетъ еще то важное преимущество, что представляетъ собою самое первое изъ этическихъ произведеній Канта, появившееся лишь черезъ четыре года послѣ Критики чистаго разума и стало быть относящееся къ тому времени, когда, хотя автору было уже 61 годъ, — вредное вліяніе старости еще не сказывалось на его умѣ. Между тѣмъ, вліяніе это уже ясно замѣчается въ *Критикѣ практическаго разума*, которая вышла въ 1788 г., т. е. годомъ позже, чѣмъ злосчастная переработка Критики чистаго разума во *второмъ изданіи*, гдѣ Кантъ явно испортилъ это свое безсмертное главное произведеніе: разъясненія на этотъ счетъ мы получили въ предисловіи къ его новому изданію, подъ редакціей *Розенкранца*,—разъясненія, къ которымъ я, самъ лично разобравшись въ дѣлѣ, могу только вполнѣ присоединиться *). *Критика практическаго разума* содержитъ въ существенныхъ чертахъ то же самое, что и упомянутое выше „*Основоположеніе*“,—съ той только разницей, что послѣднее отличается сжатой и болѣе строгой формой, изложеніе же первой очень многословно, прерывается отступленіями и даже, для большаго впечатлѣнія, прибѣгаетъ кое-гдѣ къ помощи моральныхъ декламацій. Когда *Кантъ* писалъ эту книгу, онъ достигъ уже, наконецъ и на склонѣ лѣтъ, своей вполнѣ заслуженной славы: поэтому, увѣренный въ безграничномъ вниманіи, онъ легче уже поддавался старческой словоохотливости. Въ качествѣ же особенности *Критики практическаго разума* надо указать, во-первыхъ, выше всякихъ похвалъ стоящее и безъ сомнѣнія раньше составленное изложеніе отношенія между

*) Предисловіе принадлежитъ мнѣ самому, но здѣсь я говорю incognito.

свободой и необходимостью (стр. 169 — 179 четвертаго изданія и стр. 223—231 у Розенкранца), которое впрочемъ вполнѣ совпадаетъ съ тѣмъ, что дано въ Критикѣ *чистаго* разума (стр. 560 — 586, R. стр. 438 и сл.); и, во-вторыхъ, нравственную теологію, въ которой все болѣе и болѣе будутъ видѣть ту цѣль, какой собственно задался здѣсь Кантъ. Наконецъ, въ „*Метафизическихъ основоначалахъ ученія о добродѣтели*“, этомъ соотвѣтствіи къ жалкому „Ученію о правѣ“, написанномъ въ 1797 г., вліяніе старческой слабости становится уже рѣшительнымъ. По всѣмъ этимъ причинамъ я принимаю въ настоящей критикѣ за руководство на первомъ мѣстѣ названное „*Основоположеніе къ метафизикѣ нравовъ*“, и къ нему именно относятся всѣ безъ дальнѣйшаго добавленія приводимыя мною цифры страницъ, — что я и прошу замѣтить. Оба же другія произведенія будутъ играть въ моемъ разборѣ лишь добавочную и вторичную роль. Для уразумѣнія моей настоящей критики, въ самомъ корнѣ подрывающей кантовскую этику, было бы чрезвычайно важно, если бы читатель сначала внимательно еще разъ перечелъ это „*Основоположеніе*“ Канта, на которое она прежде всего направлена, тѣмъ болѣе что въ немъ только 128 и XIV страницъ (у Розенкранца всего лишь 100 страницъ): желательно, чтобы онъ вполнѣ возобновилъ въ своей памяти содержаніе этой книги. Я цитирую ее по третьему изданію 1792 г., присоединяя нумерацію страницъ новаго, розенкранцевскаго полнаго изданія сочиненій съ предпосланной буквой R.

§ 4.

Объ императивной формѣ кантовской этики.

Πρωτον ψευδος *Канта* заключается въ самомъ его понятіи объ этикѣ, которое всего яснѣе выражено имъ на стр. 62 (R. стр. 54): „Въ практической философіи дѣло идетъ не о томъ, чтобы указать основанія того, что совершается, а о томъ, чтобы дать законы того, что *должно совершаться, хотя бы этого никогда не совершалось*“. Это уже прямое petitio principii. Кто сказалъ вамъ, что существуютъ законы, которымъ *должно* подчиняться наше поведеніе? Кто сказалъ вамъ, что *должно совершаться то, чего никогда не совершается?* Что дастъ вамъ право заранѣе принимать это и сообразно тому тотчасъ навязывать намъ, какъ единственно возможную, этику въ законодательно-повелительной формѣ? Я говорю, въ противность Канту, что этикъ, какъ и вообще философъ, долженъ довольствоваться объясненіемъ и толкованіемъ даннаго, т. е. дѣйствительно существующаго или совершающагося, чтобы прійти къ его *уразумѣнію*, и что здѣсь ему предстоитъ еще вдоволь дѣла, гораздо больше, чѣмъ сдѣлано до сихъ поръ, въ

теченіе тысячелѣтій. Соотвѣтственно указанному кантовскому petitio principii, уже въ предисловіи, вполнѣ относящемся къ вопросу, *прежде* всякаго изслѣдованія принимается, что существуютъ чисто *моральные законы*,—положеніе, которое сохраняетъ свою силу и потомъ, составляя глубочайшую основу всей системы. А мы все-таки хотимъ сначала изслѣдовать понятіе *закона*. Подлинное и коренное значеніе его ограничивается гражданскимъ *закономъ*, lex, νομος, человѣческимъ учрежденіемъ, зависящимъ отъ человѣческаго произвола. Другое, производное, фигуральное, метафорическое значеніе понятіе *закона* имѣетъ въ своемъ примѣненіи къ природѣ, въ которой постоянно одинаковые способы дѣйствія, отчасти познанные a priori, отчасти подмѣченные эмпирически, мы въ видѣ метафоры называемъ законами природы. Лишь очень небольшая часть этихъ законовъ природы можетъ быть усмотрѣна a priori и составляетъ то, что остроумно и искусно выдѣлено Кантомъ и сопоставлено имъ подъ именемъ *метафизики природы*. Конечно, и для *человѣческой воли* существуетъ *законъ*, поскольку человѣкъ принадлежитъ къ природѣ, притомъ законъ строго доказуемый, непреложный, не допускающій исключеній, твердый какъ скала, который не vel quasi, подобно категорическому императиву, а *дѣйствительно* ведетъ къ необходимости: это—*законъ мотивацiи*, особая форма закона причинности, именно—причинность, прошедшая черезъ познаніе. Вотъ единственный доказуемый законъ для человѣческой воли, которому послѣдняя подчинена *какъ такая*. Онъ гласитъ, что всякій поступокъ можетъ совершиться лишь вслѣдствіе того или другого достаточнаго мотива. Это, какъ и вообще законъ причинности, законъ природы. Существованіе же *моральныхъ* законовъ, независимыхъ отъ человѣческаго установленія, государственнаго устройства или религіознаго ученія, нельзя допускать безъ доказательства: такимъ образомъ, *Кантъ*, дѣлая подобное допущеніе, повиненъ въ petitio principii. Оно представляется тѣмъ смѣлѣе, когда онъ немедленно затѣмъ, на стр. VI предисловія, присоединяетъ, что моральный законъ долженъ дѣйствовать съ „*абсолютной необходимостью*“. Но такого рода необходимость всегда имѣетъ своимъ признакомъ неизбѣжность слѣдствія: а какая же можетъ быть рѣчь объ абсолютной необходимости по отношенію къ этимъ якобы моральнымъ законамъ, въ качествѣ примѣра которыхъ Кантъ приводитъ „du *sollt* (sic) nicht lügen“ („не лги“),—вѣдь, какъ извѣстно и какъ онъ самъ соглашается, законы эти большею частью, даже обычно, остаются безъ послѣдствій? Чтобы принимать въ научной этикѣ, помимо закона мотивацiи, еще другіе, исконные и отъ всякаго человѣческаго установленія независимые законы для воли, ихъ нужно доказать и вывести во всемъ объемѣ ихъ существованія,—если желаютъ не только рекомендовать въ этикѣ честность, но и практиковать ее. Пока такихъ доказательствъ не приведено, я не при-

знаю для введенія въ этику понятій *закона*, *предписаній*, *долга* никакого иного происхожденія, кромѣ не имѣющаго ничего общаго съ философіей, именно—моисеевскихъ заповѣдей. На это происхожденіе наивно указываетъ даже и въ вышеприведенномъ, первомъ изъ выставленныхъ Кантомъ примѣровъ моральнаго закона, орографія „*du sollt*“. Но понятіе, которое можетъ указать для себя только подобное происхожденіе, не имѣетъ права такимъ образомъ безъ околичностей проникать въ философскую этику: нѣтъ, его надо отослать прочь, пока оно не получитъ себѣ удостовѣренія и пропуска въ правильномъ доказательствѣ. Въ немъ мы имѣемъ у Канта первое, и грубое, petitio principii.

Но какъ въ предисловіи, помощью такого petitio, Кантъ безъ дальнихъ словъ принялъ понятіе *моральнаго закона* за данное и несомнѣнно существующее,—точно такъ же на стр. 8 (R. стр. 16) поступаетъ онъ съ близко родственнымъ понятіемъ *обязанности*, которое допускается, какъ принадлежащее къ этикѣ безъ всякаго ближайшаго разсмотрѣнія. Однако и здѣсь опять я вынужденъ выступить съ протестомъ. Понятіе это, вмѣстѣ съ родственными ему, т. е. понятіемъ *закона*, *заповѣди*, *долженствованія* и т. п., взятое въ такомъ безусловномъ смыслѣ, обязано своимъ происхожденіемъ теологической морали и до тѣхъ поръ остается чуждымъ для этики философской, пока не представитъ законнаго удостовѣренія, основаннаго на сущности человѣческой природы либо объективнаго міра. Дотолѣ я не признаю за нимъ и его родственниками иного происхожденія, кромѣ скрижалей. Вообще, въ христіанскіе вѣка философская этика безсознательно заимствовала свою форму отъ теологической; а такъ какъ послѣдняя по существу своему *повелительна*, то и философская выступила въ формѣ предписанія и ученія объ обязанностяхъ, не подозрѣвая въ своей невинности, что на это еще нужно получить право гдѣ-либо въ другомъ мѣстѣ,—напротивъ, она воображала, что это и есть ея подлинный и естественный видъ. Насколько безспорна и всѣми народами, временами и религіями, а также всѣми философами (за исключеніемъ чистыхъ матеріалистовъ) признана метафизическая, т. е. за предѣлы этого феноменальнаго бытія простирающаяся и вѣчности причастная этическая важность человѣческаго поведенія, настолько же для нея несущественно, чтобы ее понимали въ формѣ повелѣнія и повиновенія, закона и обязанности. Сверхъ того, понятія эти, внѣ связи съ теологическими предположеніями, изъ которыхъ они возникли, теряютъ собственно всякое значеніе, и если, подобно Канту, думаютъ возмѣстить это тѣмъ, что говорятъ объ *абсолютномъ* долженствованіи и *безусловной* обязанности, то это значитъ кормить читателя словами, даже прямо предлагать ему contradictio in adjecto. Всякій *долгъ* имѣетъ смыслъ и значеніе непремѣнно только по отношенію къ угрозѣ наказаніемъ или къ обѣщанію награды. Поэтому уже и *Локкъ*,

еще задолго до появленія Канта на свѣтъ, говоритъ: For since it would be utterly in vain, to suppose a rule set to the free actions of man, without annexing to it some enforcement of good and evil to determine his will; we must, where-ever we suppose a law, suppose also some reward or punishment annexed to that law. (On Understanding, кн. II, гл. 33, § 6 *). Всякое долженствованіе, слѣдовательно, необходимо обусловливается какой-либо наградой, и, значитъ, говоря кантовскимъ языкомъ, оказывается существенно и неизбѣжно *гипотетическимъ* и никогда не бываетъ, какъ утверждаетъ это Кантъ, *категорическимъ*. Если же отбросить въ мысли эти условія, то понятіе долженствованія будетъ лишено смысла: вотъ почему *абсолютное долженствованіе* во всякомъ случаѣ есть contradictio in adjecto. Повелительный голосъ, исходитъ ли онъ изнутри, или извнѣ, совершенно невозможно представить себѣ иначе какъ угрожающимъ или обѣщающимъ: но тогда повиновеніе ему, можетъ быть, правда, смотря по обстоятельствамъ, умно или глупо, однако всегда будетъ носить своекорыстный характеръ, слѣдовательно—лишено моральной цѣнности. Полная немыслимость и безсодержательность этого, въ основѣ кантовской этики лежащаго понятія о *безусловномъ долженствованіи* въ самой его системѣ выступаетъ лишь позже, именно въ Критикѣ практическаго разума,—подобно тому какъ прикрытый ядъ не можетъ оставаться въ организмѣ, а въ концѣ концовъ долженъ прорваться наружу. Именно, этотъ столь *безусловный долгъ* все-таки требуетъ для себя потомъ условія, да и не одного только, въ видѣ награды, а еще и безсмертія того, кто эту награду получаетъ, и существованія того, кто ее даетъ. Это, конечно, необходимо, коль скоро обязанность и долгъ приняты за основное понятіе этики: вѣдь понятія эти по существу дѣла относительны и имѣютъ какое-либо значеніе исключительно только въ виду угрожающаго наказанія или обѣщанной награды. Но воздаяніе это, постулируемое въ будущемъ для добродѣтели, которая такимъ образомъ лишь съ виду руководствовалась безкорыстіемъ, выступаетъ подъ благовиднымъ покровомъ, подъ названіемъ *высшаго блага*, представляющаго собою сочетаніе добродѣтели и благополучія. Но это въ сущности не что иное какъ направленная на благополучіе, стало быть опирающаяся на выгоду мораль, или эвдемонизмъ, который *Кантъ* торжественно выбросилъ въ главную дверь своей системы, какъ гетерономичный, и который теперь вновь прокрадывается съ задняго входа подъ именемъ *высшаго блага*. Такъ мститъ за себя скрывающая

*) „Такъ какъ было бы совершенно напрасно предполагать какое-либо правило для свободныхъ дѣйствій человѣка, не связывая съ этимъ правиломъ той либо иной приманки добра и зла, опредѣляющей человѣческую волю, то всюду, гдѣ мы принимаемъ *законъ*, мы должны также принимать какую-либо награду или наказаніе, связанныя съ этимъ закономъ". (О разумѣніи. Т. II, гл. 33, § 6).

въ себѣ противорѣчіе предпосылка *безусловнаго, абсолютнаго долженствованія*. Съ другой стороны, *обусловленное* долженствованіе не можетъ, конечно, быть основнымъ понятіемъ этики, ибо все, что свершается въ зависимости отъ ожидающей награды или кары, необходимо будетъ эгоистическимъ дѣяніемъ и, какъ такое, лишено чисто моральной цѣнности. — Изъ всего этого явствуетъ, что требуется болѣе высокое и болѣе безпристрастное пониманіе этики, если мы серьезно желаемъ на самомъ дѣлѣ разгадать за предѣлы явленія идущее, вѣчное значеніе человѣческаго поведенія.

Какъ всякое *долженствованіе* непремѣнно связано съ условіемъ, такъ и всякая *обязанность*. Ибо оба эти понятія очень близко между собою родственны и почти тожественны. Единственная разница между ними заключается быть-можетъ въ томъ, что *долженствованіе вообще* можетъ опираться и на одно принужденіе, *обязанность* же предполагаетъ обязательство, т. е. принятіе на себя обязанности: такое отношеніе существуетъ между господиномъ и слугою, начальникомъ и подчиненнымъ, правительствомъ и подданными. Именно потому что никто не принимаетъ на себя обязанности безвозмездно, всякая обязанность даетъ въ то же время какое-либо право. Рабъ не имѣетъ обязанностей, такъ какъ онъ не имѣетъ правъ; но для него существуетъ *долгъ*, основанный на простомъ принужденіи. Въ послѣдующемъ отдѣлѣ я установлю то единственное значеніе, какимъ обладаетъ понятіе *обязанность* въ этикѣ.

Пониманіе этики въ *императивной* формѣ, какъ *ученія объ обязанностяхъ*, и представленіе о моральной цѣнности или негодности человѣческихъ поступковъ какъ объ искаженіи или нарушеніи *обязанностей* безспорно имѣетъ свой источникъ, вмѣстѣ съ *долженствованіемъ*, только въ теологической морали и прежде всего въ скрижаляхъ. Поэтому оно существенно связано съ предположеніемъ зависимости человѣка отъ какой-то другой, повелѣвающей имъ и награду либо кару устанавливающей воли, и не можетъ быть отъ него отдѣлено. Насколько неоспоримо предположеніе такой воли въ теологіи, настолько же мы не въ правѣ тихомолкомъ и безъ дальнихъ околичностей вводить его въ философскую мораль. Но въ такомъ случаѣ нельзя также заранѣе принимать, что для этой морали сама собою разумѣется и существенна *императивная форма*, предъявленіе заповѣдей, законовъ и обязанностей,— при чемъ плохой уловкой будетъ существенно связанное съ этими понятіями, въ силу самой ихъ природы, внѣшнее условіе возмѣщать словомъ „абсолютный“ или „категорическій“, такъ какъ черезъ это, по сказанному, возникаетъ contradictio in adjecto.

И вотъ, послѣ того какъ Кантъ втихомолку и неосмотрительно заимствовалъ для этики эту *императивную форму* у теологической морали, такъ что въ ея основѣ лежатъ собственно предположенія послѣд-

ней, т. е. теологія, на самомъ дѣлѣ неразрывно, прямо implicite въ ней заключена какъ то, благодаря чему этика только и получаетъ свой смыслъ и значеніе,—то для него уже легко было потомъ, въ концѣ своего изложенія, вновь развить изъ своей морали теологію, извѣстную нравственную теологію. Вѣдь для этого ему нужно было только ясно выдѣлить тѣ понятія, которыя, implicite принятыя въ *долгъ*, скрыто лежали въ основѣ его морали, и теперь explicite выставить ихъ въ качествѣ постулатовъ практическаго разума. Тогда и явилась, къ великому назиданію людей, теологія, опирающаяся исключительно на мораль, даже изъ нея вытекающая. Но это произошло оттого, что сама мораль эта основана на скрытыхъ теологическихъ предпосылкахъ. Я не имѣю въ виду дѣлать насмѣшливыхъ сравненій: но по формѣ дѣло здѣсь обстоитъ аналогично съ тѣмъ сюрпризомъ, какой подготовляетъ намъ искусникъ въ натуральной магіи, заставляя насъ найти вещь тамъ, гдѣ онъ ее заранѣе мудро запряталъ. — Говоря абстрактнымъ языкомъ, ходъ разсужденія у Канта таковъ, что онъ сдѣлалъ результатомъ то, что должно было бы быть принципомъ или предпосылкой (теологію), а въ качествѣ предпосылки принялъ то, что̀ подлежало бы вывести какъ результатъ (заповѣдь). А когда онъ далъ дѣлу такой извращенный видъ, никто, даже онъ самъ, не узналъ того, что̀ передъ нимъ было, именно—старую, общеизвѣстную теологическую мораль. Съ выполненіемъ этого фокуса мы познакомимся въ шестомъ и седьмомъ параграфахъ.

Конечно, уже до *Канта* пониманіе морали въ императивной формѣ и какъ ученіе объ обязанностяхъ было въ большомъ ходу и въ философіи, но только тогда и самую мораль обосновывали на волѣ уже въ другомъ мѣстѣ доказаннаго Бога, и это было послѣдовательно. А разъ, подобно *Канту*, мы стремимся къ независимому отъ такой воли обоснованію и хотимъ установить этику безъ метафизическихъ предпосылокъ, то мы уже не въ правѣ безъ иного источника брать за основу эту императивную форму, это „ты долженъ“ и „такова твоя обязанность“.

§ 5.

Въ частности о существованіи обязанностей по отношенію къ намъ самимъ.

Но *Кантъ* настолько сохранилъ эту столь желанную для него форму ученія объ обязанностяхъ и въ дальнѣйшемъ развитіи своей этики, что, подобно своимъ предшественникамъ, помимо обязанностей по отношенію къ другимъ призналъ также обязанности по отношенію къ намъ самимъ. Такъ какъ я прямо отвергаю послѣднія, то я хочу здѣсь, гдѣ

это всего удобнѣе по связи изложенія, эпизодически вставить свои соображенія на этотъ счетъ.

Обязанности по отношенію къ намъ самимъ, подобно всякимъ обязанностямъ, должны быть либо обязанностями права либо обязанностями любви. *Обязанности правовыя* передъ нами самими невозможны, въ силу самоочевиднаго основоположенія volenti non fit injuria: именно, вѣдь то, что́ я дѣлаю, всякій разъ бываетъ то, что̀ я хочу, — такимъ образомъ, со стороны себя самого я всегда получаю лишь то, чего хочу; слѣдовательно, тутъ никогда мое право не бываетъ нарушено. Что же касается *обязанностей любви* передъ самимъ собою, то здѣсь задача морали уже выполнена, и послѣдняя является слишкомъ поздно. Невозможность нарушенія обязанности любви къ себѣ предполагается уже въ высшемъ завѣтѣ христіанской морали: „Люби ближняго какъ самого себя“,—такъ что любовь, какую каждый питаетъ къ самому себѣ, заранѣе принята за maximum и условіе всякой другой любви. При этомъ вовсе не прибавлено: „Люби себя самого какъ своего ближняго“ — всякій почувствовалъ бы, что требованіе это слишкомъ мало, и это была бы единственная обязанность, при которой въ порядкѣ дня стояло бы opus supererogationis. Самъ *Кантъ*, въ „Метафизическихъ основоначалахъ ученія о добродѣтели“, на стр. 13 (R. стр. 230), говоритъ: „Чего каждый неизбѣжно желаетъ уже самъ собою, то не подходитъ подъ понятіе обязанности“. Тѣмъ не менѣе, это понятіе объ обязанностяхъ передъ самими собою все еще сохранило свой авторитетъ и у всѣхъ пользуется особымъ благоволеніемъ, — что́ и не удивительно. Комичное впечатлѣніе производитъ оно однако въ тѣхъ случаяхъ, когда люди начинаютъ хлопотать о собственной персонѣ и вполнѣ серьезно говорить объ обязанности самосохраненія: вѣдь достаточно ясно, что у нихъ уже душа ушла въ пятки и нѣтъ нужды въ добавочномъ стимулѣ какой-либо обязательной заповѣди.

То, что обычно выставляется за обязанность передъ самимъ собою, это прежде всего, тѣсно связанное съ предразсудками и изъ самыхъ поверхностныхъ основаній исходящее разсужденіе противъ *самоубійства*. Одному только человѣку, который отданъ во власть не только *тѣлесныхъ*, какъ животное, ограниченныхъ настоящимъ, но и несравненно болѣе тяжкихъ, захватывающихъ будущее и прошлое *духовныхъ* страданій, природа, въ видѣ возмѣщенія, даровала какъ привилегію возможность по произволу заканчивать свое существованіе еще прежде, чѣмъ она сама поставитъ ему предѣлъ, такъ что онъ не вынужденъ жить, подобно животному, до тѣхъ поръ, пока *можетъ*, но и живетъ лишь до тѣхъ поръ, пока *хочетъ*. А надо ли ему, по этическимъ основаніямъ, отказаться отъ такой привилегіи, это вопросъ трудный, котораго нельзя рѣшить, по крайней мѣрѣ, обычными, поверхностными аргу-

ментами. Также и тѣ доводы противъ самоубійства, какими не пренебрегаетъ *Кантъ*, стр. 53 (R., стр. 48) и стр. 67 (R., стр. 57), я по совѣсти не могу назвать иначе какъ жалкими, не заслуживающими даже отвѣта. Невольно станетъ смѣшно, когда подумаешь, что подобнаго рода соображенія должны были бы вырвать кинжалъ изъ рукъ Катона, Клеопатры, Кокцея Нервы (Тац. Аплин., VI, 26) или Арріи, жены Пета (нн. пр., III, 16). Если дѣйствительно существуютъ подлинные моральные мотивы противъ самоубійства, то они во всякомъ случаѣ заложены очень глубоко и не могутъ быть достигнуты лотомъ общепринятой этики: они принадлежатъ къ болѣе высокому кругу мыслей, чѣмъ даже какой подобаетъ точкѣ зрѣнія настоящаго трактата *).

Что же еще, помимо того, обычно предлагается подъ рубрикой обязанностей передъ собою, это—частью правила благоразумія, частью діэтетическія предписанія: и тѣ и другія не относятся къ этикѣ въ собственномъ смыслѣ. Наконецъ, сюда причисляютъ еще запрещеніе противоестественнаго сладострастія, т е. онанизма, педерастіи и скотоложества. Но изъ нихъ, во-первыхъ, онанизмъ, это, главнымъ образомъ, порокъ дѣйства, и борьба съ нимъ гораздо болѣе входитъ въ задачи діэтетики, чѣмъ этики: поэтому-то и книги противъ него написаны медиками (какъ Тиссо и др.), а не моралистами. Если, послѣ того какъ діэтетика и гигіена сдѣлаютъ свое дѣло и сокрушатъ порокъ помощью неопровержимыхъ доводовъ, за него примется еще и мораль, то ея дѣло окажется настолько уже законченнымъ, что на ея долю останется лишь немногое. — Далѣе, что касается скотоложства, то это—совсѣмъ ненормальное, очень рѣдко встрѣчающееся преступленіе, стало-быть дѣйствительно нѣчто исключительное, притомъ настолько возмутительное и противное человѣческой природѣ, что оно само говоритъ противъ себя и отталкиваетъ болѣе, чѣмъ это могутъ сдѣлать какіе-либо разумные доводы. Сверхъ того, оно, какъ униженіе человѣческой природы, вполнѣ можетъ считаться собственно преступленіемъ противъ вида какъ такого и in abstracto, а не противъ человѣческихъ индивидуумовъ. Такимъ образомъ, изъ трехъ упомянутыхъ половыхъ преступленій только педерастія подлежитъ вѣдѣнію этики и безъ натяжки найдетъ тамъ свое мѣсто, при разборѣ справедливости: именно послѣдняя страдаетъ отъ этого порока, и здѣсь нельзя сослаться на volenti non fit injuria,—ибо нарушеніе права состоитъ тутъ въ совращеніи болѣе юной и неопытной стороны, которая терпитъ отъ этого физическій и моральный ущербъ.

---

*) Это — аскетическія основанія: они указаны въ четвертой книгѣ моего главнаго труда, т. I, § 69.

§ 6.

Объ основѣ кантовской этики.

Съ *императивной формой* этики, для которой въ § 4 доказана ошибка petitio principii, непосредственно связывается любимая идея *Канта*, которую, правда, можно оправдать, но не принять. — Мы видимъ иногда, какъ врачъ, съ блестящимъ успѣхомъ примѣнившій какое-либо средство, продолжаетъ и впредь пользоваться имъ почти для всѣхъ болѣзней: съ такимъ врачемъ я и сравниваю *Канта*. Разграничивъ апріорное отъ апостеріорнаго въ человѣческомъ познаніи, онъ сдѣлалъ самое блестящее и плодотворное открытіе, какимъ только можетъ похвалиться метафизика. Что же удивительнаго, если онъ стремится теперь всюду провести этотъ методъ и раздѣленіе? И *этика*, поэтому, должна состоять изъ чистой, т. е. a priori познаваемой, части и изъ части эмпирической. Послѣднюю онъ отбрасываетъ какъ непригодную для *обоснованія* этики. Отысканіе же и обособленіе первой составляетъ его задачу въ „Основоположеніи метафизики правовъ“, которое, такимъ образомъ, должно быть чисто апріорной наукой, въ томъ же смыслѣ, какъ установленныя имъ „Метафизическія основоначала естествовѣдѣнія“. На этомъ основаніи, вышеприведенный *моральный законъ*, существованіе котораго заранѣе принято безъ удостовѣренія и безъ вывода либо доказательства, сверхъ того еще долженъ быть a priori познаваемымъ, отъ всякаго *внутренняго и внѣшняго опыта* независимымъ, „*опирающимся просто на понятіе чистаго разума*, долженъ быть *синтетическимъ положеніемъ a priori*“. (Критика практическаго разума, стр. 56 четвертаго изданія; R., стр. 142). Съ этимъ тѣсно связано, что законъ этотъ долженъ быть чисто *формальнымъ*, какъ и все познаваемое a priori, слѣдовательно долженъ касаться только *формы*, а не *содержанія* поступковъ. Подумайте, что это означаетъ!—*Кантъ* (стр. VI предисловія къ „Основоположенію“; R., стр. 5) прямо добавляетъ, что его „нельзя искать ни въ природѣ человѣка (субъективномъ) ни въ условіяхъ окружающаго міра (объективномъ)“ и (тамъ же, стр. VII; R., стр. 6) что „*ни малѣйшихъ данныхъ для него нельзя заимствовать изъ знанія о человѣкѣ, т.-е. изъ антропологіи*“. Онъ повторяетъ еще (стр. 59; R., стр. 52), „что нельзя даже допускать въ себѣ мысли о возможности вывести реальность своего моральнаго принципа изъ особыхъ свойствъ человѣческой природы“; равнымъ образомъ (стр. 60; R., стр. 52)—что „все, выводимое изъ особыхъ природныхъ задатковъ человѣческаго существа, изъ извѣстныхъ чувствъ и наклонностей, даже, гдѣ возможно, изъ особеннаго направленія, какое можетъ быть свойственно человѣческой природѣ и не имѣ-

етъ необходимаго значенія для воли *каждаго разумнаго существа*“,— все это не можетъ служить основою для моральнаго закона. Это неопровержимо свидѣтельствуетъ, что Кантъ выставляетъ такъ-называемый моральный законъ *не какъ фактъ сознанія*, не какъ нѣчто, эмпирически доказуемое,—какимъ хотятъ его видѣть новѣйшіе философскихъ дѣлъ мастера, всѣ вмѣстѣ и каждый порознь. Какъ всякій внутренній, такъ еще рѣшительнѣе отвергаетъ Кантъ и всякій внѣшній опытъ, отрицая для морали всякую эмпирическую основу. Такимъ образомъ,—на что́ я прошу хорошенько обратить вниманіе—онъ основываетъ свой моральный принципъ не на какомъ-либо доказуемомъ *фактѣ сознанія*, въ родѣ внутреннихъ задатковъ, а также и не на какомъ-либо объективномъ отношеніи вещей во внѣшнемъ мірѣ. Нѣтъ! Это была бы эмпирическая основа. Но основою морали должны быть *чистыя понятія a priori*, т. е. понятія, еще совершенно лишенныя всякаго содержанія изъ внѣшняго либо внутренняго опыта, т. е. представляющія собою голую скорлупу безъ ядра. Взвѣсьте, какой важный въ этомъ смыслѣ: какъ человѣческое сознаніе, такъ и весь внѣшній міръ, вмѣстѣ со всѣмъ опытомъ и фактами въ нихъ, вырваны изъ-подъ нашихъ ногъ. У насъ нѣтъ ничего, на что мы могли бы опереться. За что же намъ держаться? За два-три совершенно абстрактныя, вполнѣ еще свободныя отъ содержанія понятія, которыя точно также цѣликомъ висятъ въ воздухѣ. Изъ нихъ, даже собственно изъ одной только формы ихъ соединенія въ сужденія, долженъ получиться *законъ*, которому надлежитъ царить съ такъ называемой *абсолютной необходимостью* и обладать достаточной силой, чтобы налагать узду на вихрь вожделѣній, на бурю страстей, на колоссальный эгоизмъ. Однако мы это еще увидимъ.

Къ этому предвзятому понятію объ *апріорности* и чистотѣ отъ всего эмпирическаго, необходимо присущихъ основѣ морали, тѣсно примыкаетъ вторая любимая идея Канта: именно, устанавливаемый моральный принципъ, такъ какъ ему надлежитъ быть *синтетическимъ положеніемъ a priori, имѣть чисто формальное содержаніе*, стало-быть исходитъ всецѣло изъ *чистаго разума*, долженъ, какъ такой, имѣть силу и не для *однихъ людей*, но *для всѣхъ возможныхъ разумныхъ существъ* и „только поэтому“, т.-е. между прочимъ и per accidens, также и для людей. Ибо на то онъ и опирается на *чистый* разумъ (не знающій ничего кромѣ себя самого и закона противорѣчія), а не на какое-либо чувство. Такимъ образомъ, *чистый разумъ* принимается здѣсь не за познавательную способность *человѣка*, каковой онъ между тѣмъ только и служитъ, но гипостазируется *за нѣчто само по себѣ существующее*, — безъ всякаго на то права и на самый пагубный соблазнъ и примѣръ: доказательствомъ чего можетъ служить наша теперешняя жалкая эпоха философіи. Между тѣмъ, это построеніе морали не для

людей какъ людей, а для *всѣхъ разумныхъ существъ* какъ такихъ, является для *Канта* столь важнымъ главнымъ пунктомъ и любимой идеей, что онъ неустанно повторяетъ его при всякомъ поводѣ. Противъ этого я возражу, что мы никогда не въ правѣ строить такой genus, который данъ намъ лишь въ одномъ единственномъ видѣ и въ понятіе котораго поэтому абсолютно нельзя внести ничего такого, что не было бы заимствовано у этого одного вида, такъ что высказываемое о genus все-таки всегда надлежало бы понимать лишь объ одномъ этомъ видѣ; въ то же время, если бы мы, безъ всякаго права, отвлекались, для образованія genus, отъ того, что принадлежитъ этому виду, мы, быть можетъ, отбросили бы какъ разъ условіе возможности всѣхъ остальныхъ и въ качествѣ рода гипостазированныхъ свойствъ. Подобно тому какъ мы знаемъ *интеллектъ вообще* исключительно лишь какъ свойство животныхъ существъ и потому никогда не имѣемъ права мыслить его существующимъ внѣ и независимо отъ животной натуры, — точно также мы знаемъ *разумъ* исключительно какъ свойство человѣческаго племени и безусловно не въ правѣ мыслить его существующимъ внѣ этихъ предѣловъ и строить родъ „разумныя существа“, который былъ бы отличенъ отъ своего единственнаго вида „человѣкъ“, а еще менѣе того — выставлять законы для такихъ воображаемыхъ *разумныхъ существъ in abstracto*. Говорить о разумныхъ существахъ помимо человѣка, это все равно, какъ если бы мы стали говорить о *тяжелыхъ веществахъ* помимо тѣлъ. Невольно напрашивается подозрѣніе, что *Кантъ* немного думалъ при этомъ о добрыхъ ангелахъ или по крайней мѣрѣ разсчитывалъ на ихъ помощь для убѣжденія читателя. Во всякомъ случаѣ здѣсь кроется молчаливое предположеніе объ anima rationalis, которая, совершенно отличаясь отъ anima sensitiva и anima vegetativa, сохраняется и по смерти, продолжая теперь быть уже не чѣмъ инымъ, какъ именно rationalis. Но, вѣдь, Кантъ самъ въ Критикѣ чистаго разума ясными и подробными доводами положилъ конецъ этой совершенно трансцендентной гипостаси. Между тѣмъ, въ кантовской этикѣ, особенно въ Критикѣ практическаго разума, всегда замѣтна на заднемъ планѣ мысль, что внутренняя и вѣчная сущность человѣка состоитъ въ *разумѣ*. Я долженъ здѣсь, гдѣ вопросъ затрагивается лишь мимоходомъ, ограничиться простымъ утвержденіемъ противнаго, именно— что разумъ, какъ и вообще познавательная способность, представляетъ собою нѣчто вторичное, принадлежащее явленію, даже прямо организмомъ обусловленное; подлинное же зерно, единственно метафизическое и потому неразрушимое въ человѣкѣ есть *его воля*.

Итакъ, *Кантъ*, желая методъ, столь удачно примѣненный имъ въ теоретической философіи, перенести на практическую и такимъ образомъ и здѣсь тоже отдѣлить чистое познаніе a priori отъ эмпирическаго a posteriori, принялъ, что какъ мы a priori познаемъ законы простран-

ства, времени и причинности, точно такъ же или по крайней мѣрѣ аналогичнымъ путемъ намъ прежде всякаго опыта дано и моральное руководство для нашего поведенія, обнаруживающееся въ видѣ категорическаго императива, какъ абсолютное долженствованіе. Но тамъ мы видимъ теоретическія познанія a priori, основанныя на томъ, что они выражаютъ простыя формы, т.-е. функціи, нашего интеллекта, помощью которыхъ только мы и способны конципировать объективный міръ и въ которыхъ, слѣдовательно, послѣдній *долженъ* представляться, такъ что для него именно формы эти имѣютъ значеніе абсолютныхъ законовъ и всякій опытъ всегда *долженъ* точно имъ соотвѣтствовать, подобно тому какъ все, на что я смотрю черезъ синее стекло, *должно* представляться синимъ. Насколько же огромна *разница* между этими знаніями и тѣмъ якобы моральнымъ закономъ a priori, надъ которымъ опытъ смѣется на каждомъ шагу, и даже, по свидѣтельству самого *Канта*, сомнительно, сообразовался ли онъ, опытъ, дѣйствительно съ этимъ закономъ хотя бы только одинъ единственный разъ. Какія совершенно разнородныя вещи сводятся здѣсь вмѣстѣ подъ понятіемъ *апріорности!* Къ тому же *Кантъ* упустилъ изъ виду, что, по его собственному ученію, въ теоретической философіи какъ разъ *апріорность* упомянутыхъ, отъ опыта независимыхъ познаній ограничиваетъ ихъ однимъ *явленіемъ*, т. е. представленіемъ міра въ нашей головѣ, и совершенно лишаетъ ихъ всякаго значенія по отношенію къ внутренней *сущности* вещей, т. е. къ тому, что имѣется независимо отъ нашей концепціи. Соотвѣтственно тому, и въ практической философіи его предполагаемый моральный законъ, разъ онъ a priori возникаетъ въ нашей головѣ, точно такъ же долженъ былъ бы быть лишь формою *явленія* и не затрагивать внутренней сущности вещей. Но такой выводъ стоялъ бы въ величайшемъ противорѣчіи какъ съ самимъ дѣломъ, такъ и съ кантовскими взглядами на него: вѣдь, *Кантъ* вездѣ (напр., Критика практическаго разума, стр. 175; R., стр. 228) именно *моральный элементъ въ насъ* выставляетъ находящимся въ самой тѣсной связи съ истинной *сущностью* вещей, даже прямо къ ней относящимся; также въ Критикѣ чистаго разума, всюду, гдѣ нѣсколько яснѣе выступаетъ таинственная *вещь въ себѣ*, въ ней можно узнать *моральную часть* нашей природы, *волю*. — Но это оставлено авторомъ безъ вниманія.

Въ § 4 я показалъ, что Кантъ безъ околичностей заимствовалъ *императивную форму* этики, т. е. понятіе долженствованія, закона и и обязанности, изъ теологической морали, причемъ ему однако пришлось отказаться отъ того, что только и даетъ тамъ силу и значеніе этимъ понятіямъ. И вотъ, чтобы все-таки обосновать эти понятія, онъ не останавливается передъ утвержденіемъ, что само *понятіе обязанности* должно быть также и *основаніемъ* ея *выполненія*, т. е. обя-

зующимъ принципомъ. Поступокъ, по его словамъ (стр. 11; R., стр. 18), въ томъ лишь случаѣ обладаетъ подлинной моральной цѣнностью, если онъ совершается исключительно по *обязанности* и просто ради *обязанности*, безъ всякой къ нему склонности. Цѣнность характера начинаетъ сказываться только въ томъ, когда человѣкъ, безъ сердечной симпатіи, холодный и равнодушный къ страданіямъ другихъ, и *не будучи собственно по своей природѣ филантропомъ*, все-таки совершаетъ добрыя дѣла просто подъ давленіемъ тягостной *обязанности*. Это возмутительное для истинно моральнаго чувства утвержденіе, этотъ апоосозъ безсердечія, прямо противоположный христіанской морали, выше всего ставящей любовь и полагающей въ ней всю цѣнность (1-ое посл. къ Коринѳянамъ, 13, 3), этотъ безтактный нравственный педантизмъ удачно осмѣянъ *Шиллеромъ* въ двухъ эпиграммахъ, подъ заглавіемъ: „Сомнѣнія совѣсти и исходъ“ (Gewissensskrupel und Entscheidung). Ближайшій поводъ къ этимъ эпиграммамъ дали, повидимому, нѣкоторыя всецѣло сюда относящіяся мѣста въ Критикѣ практическаго разума, такъ, напр., на стр. 150 (R., стр. 211): „Подобающая человѣку готовность слѣдовать моральному закону заключается въ томъ, чтобы слѣдовать ему по *обязанности*, а не по *добровольной склонности*, а также и не по само собою, *безъ повелѣнія*, легко являющемуся стремленію“. — Тутъ должно быть *повелѣніе!* Какая рабская мораль! Тамъ же еще на стр. 213 (R., стр. 257) говорится: „что чувство состраданія и добросердечнаго участія было бы даже въ тягость благомыслящимъ людямъ, такъ какъ оно вносило бы путаницу въ ихъ обдуманные принципы и потому возбуждало бы желаніе освободиться отъ него и подчиняться исключительно законодательству разума“. Я смѣло утверждаю, что вышеупомянутый (изображенный на стр. 11; R., стр. 18) бездушный, безразличный къ чужимъ страданіямъ благодѣтель во всѣхъ своихъ поступкахъ (если у него нѣтъ побочныхъ цѣлей) не можетъ руководствоваться ничѣмъ инымъ, какъ рабской *дейзидэмоніей*, все равно — титулуетъ ли онъ свой фетишъ „категорическимъ императивомъ“, или Вицлипуцли *). Что же иное могло бы подѣйствовать на черствое сердце какъ только не страхъ?

Соотвѣтственно вышеизложеннымъ взглядамъ, по стр. 13 (R., стр. 19), моральная цѣнность поступка заключается отнюдь не въ *умыслѣ*, съ какимъ онъ совершенъ, а въ правилѣ, какому человѣкъ слѣдовалъ. Противъ этого я укажу на то, что *только умыселъ* рѣшаетъ вопросъ о моральной цѣнности либо негодности дѣянія,—такъ что одно и то же дѣйствіе, въ зависимости отъ своего умысла, можетъ быть достойнымъ порицанія или похвалы. Поэтому также, всякій разъ когда между людьми

*) Правильнѣе Гуйцилопохтли, мексиканское божество.

обсуждается какой-либо поступокъ, имѣющій извѣстное моральное значеніе, каждый доискивается *умысла* и только въ соотвѣтствіи съ нимъ дѣлаетъ оцѣнку этого поступка; равнымъ образомъ, съ другой стороны, только *умысломъ* оправдываетъ себя человѣкъ, когда видитъ, что его поступокъ понятъ въ дурную сторону, и только на умыселъ ссылается онъ, когда этотъ поступокъ имѣлъ вредныя послѣдствія.

На стр. 14 (R., стр. 20) мы получаемъ наконецъ опредѣленіе основного понятія всей кантовской этики, опредѣленіе *обязанности*: это „*необходимость поступка изъ уваженія передъ закономъ*“.—Но что *необходимо*, то совершается и бываетъ неизбѣжнымъ; между тѣмъ, поступки по простой обязанности не только большею частью остаются не исполненными, но даже самъ Кантъ сознается (стр. 25; R., стр. 28), что *совсѣмъ нѣтъ достовѣрныхъ примѣровъ* готовности дѣйствовать на основахъ простой обязанности. И на стр. 26 (R., стр. 29) онъ говоритъ, что „безусловно нельзя съ несомнѣнностью добыть на опытѣ хотя бы *одинъ только случай*, гдѣ согласный съ обязанностью поступокъ опирался бы просто на представленіе обязанности“; см. также стр. 28 (R., стр. 30) и стр. 49 (R., стр. 50). Въ какомъ же смыслѣ можно такому поступку приписывать *необходимость?* Такъ какъ по справедливости надо истолковывать автора всегда въ самомъ благопріятномъ для него смыслѣ, то мы скажемъ, что мнѣніе Канта заключается въ слѣдующемъ: достодолжный поступокъ необходимъ *объективно*, *субъективно* же онъ имѣетъ случайный характеръ. Но какъ разъ это не такъ легко себѣ представить, какъ сказать: гдѣ же *объектъ* этой *объективной* необходимости, которая по большей части, а быть-можетъ и всегда, не даетъ своего результата въ объективной дѣйствительности? При всей готовности къ справедливому толкованію я все таки не могу не сказать, что выраженіе опредѣленія „*необходимость поступка*“ есть не что иное какъ искусственно скрытое, очень натянутое описаніе слова *долгъ*. Эта умышленность становится для насъ еще яснѣе, если принять въ разсчетъ, что въ томъ же опредѣленіи употреблено слово *уваженіе* тамъ, гдѣ имѣлось въ виду *повиновеніе*. Вѣдь, въ примѣчаніи на стр. 16 (R., стр. 20) говорится: „*Уваженіе* обозначаетъ просто подчиненіе моей воли какому-либо закону. Непосредственная опредѣляемость закономъ и сознаніе ея называется *уваженіемъ*“. На какомъ языкѣ? То, о чемъ здѣсь говорится, называется по-нѣмецки *Gehorsam* (повиновеніе). А такъ какъ слово *уваженіе* не можетъ быть безъ основанія такимъ неподходящимъ образомъ поставлено на мѣсто слова *повиновеніе*, то оно должно, конечно, служить какой-либо цѣли, и цѣль эта, очевидно, заключается не въ чемъ иномъ какъ въ томъ, чтобы прикрыть превосхожденіе императивной формы и понятія обязанности изъ *теологической* морали,— подобно тому какъ мы сейчасъ видѣли, что выраженіе *необходимость по-*

ступка, столь натянуто и неудачно заступающее мѣсто *долженствованія*, избрано лишь потому, что *Soll* (долженъ) есть именно языкъ *заповѣдей*. Такимъ образомъ, приведенное опредѣленіе: „обязанность есть необходимость поступка изъ уваженія передъ закономъ“, выраженное простымъ и прямымъ языкомъ, т. е. безъ маски, будетъ гласить: „*обязанность* обозначаетъ поступокъ, который *долженъ* быть совершенъ изъ *повиновенія* передъ закономъ“.—Вотъ въ чемъ „ядро пуделя“.

Теперь обратимся къ *закону*, этому послѣднему основному камню кантовской этики! *Каково его содержаніе? И гдѣ онъ написанъ?* Въ этомъ главный вопросъ. Замѣчу прежде всего, что тутъ *два* вопроса: одинъ касается *принципа*, другой *фундамента* этики—двѣ совершенно различныя вещи, хотя онѣ по большей части и иногда, конечно, умышленно смѣшиваются.

Принципъ или верховное *основоположеніе* этики есть наиболѣе сжатое и точное выраженіе для предписываемаго ею образа дѣйствій или, если она не имѣетъ императивной формы, для того образа дѣйствій, за которымъ она признаетъ истинную моральную цѣнность. Это, сталобыть, выраженное въ одномъ предложеніи наставленіе къ добродѣтели вообще, т. е. ὅ, τι добродѣтели.—*Фундаментъ* же этики есть διότι добродѣтели, *основа*, почему что-либо вмѣняется въ обязанность или рекомендуется или заслуживаетъ похвалы,—все равно, ищутъ ли эту основу въ природѣ человѣка, или въ условіяхъ внѣшняго міропорядка, или въ чемъ-нибудь другомъ. Какъ во *всѣхъ* наукахъ, точно также и въ *этикѣ* надлежало бы ясно различать ὅ, τι отъ διότι. Между тѣмъ большинство этиковъ намѣренно игнорируютъ эту разницу, — вѣроятно, потому, что указать ὅ, τι такъ легко, а опредѣлить διότι такая ужасная трудность: вотъ почему охотно стараются возмѣстить бѣдность на одной сторонѣ богатствомъ на другой и, совмѣщая ту и другое въ одномъ предложеніи, осуществить счастливое сочетаніе между Πενια и Πορος. Въ большинствѣ случаевъ это происходитъ такимъ образомъ, что хорошо извѣстное всякому ὅ, τι выражаютъ не прямо, а втискиваютъ его въ искусственную формулу, откуда его еще надо вывести какъ заключеніе изъ данныхъ посылокъ,—при чемъ читателю кажется тогда, будто онъ узналъ не только содержаніе, но и основаніе даннаго принципа. Въ этомъ можно легко убѣдиться на большинствѣ общеизвѣстныхъ моральныхъ принциповъ. А такъ какъ я, съ своей стороны, въ послѣдующей части не задаюсь подобными фокусами, но желаю поступать честно и не выдавать *принципъ* этики въ то же время за ея фундаментъ, а, напротивъ, имѣю въ виду вполнѣ отчетливо ихъ разграничить, то я хочу уже здѣсь дать выраженіе тому ὅ, τι, т. е. *принципу, основоположенію*, въ содержаніи котораго собственно согласны всѣ этики, въ какія бы различныя формы они его ни облекали. И вотъ, по моему, наиболѣе простое и ясное для

него выраженіе: Neminem laede; imo omnes, quantum potes, juva. Таково собственно положеніе, *обосновать* которое всячески стараются всѣ моралисты,—общій результатъ ихъ столь разнообразныхъ дедукцій: это—то ὁ, τι, для котораго все еще ищутъ διότι, слѣдствіе, къ которому требуется основаніе: оно само, значитъ, есть лишь Datum, Quaesitum котораго составляетъ проблему всякой этики, а также и этой конкурсной темы. Рѣшеніемъ этой проблемы будетъ данъ подлинный *фундаментъ* этики, котораго ищутъ уже въ теченіе тысячелѣтій, какъ философскій камень. Но что Datum, ὁ, τι, принципъ дѣйствительно находитъ себѣ наиболѣе чистое выраженіе въ вышеприведенной формулѣ, это явствуетъ изъ того, что послѣдняя относится ко всякому другому моральному принципу какъ заключеніе къ посылкамъ, т.-е. какъ то, что собственно имѣется въ виду; такимъ образомъ, всякій другой моральный принципъ надо считать за описаніе, непрямое или иносказательное выраженіе этого простого положенія. Это справедливо, напримѣръ, даже для признаваемаго простымъ, тривіальнаго правила: Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris*), недостатокъ котораго, что оно выражаетъ лишь обязанности юридическія, а не моральныя, легко исправляется повтореніемъ его безъ non и ne. Ибо и его послѣдующій смыслъ собственно такой: Neminem laede, imo omnes, quantum potes, juva; но оно идетъ къ этому окольнымъ путемъ, такъ что получается впечатлѣніе, какъ будто здѣсь дано и реальное основаніе, διότι этого предписанія,—чего однако нѣтъ на самомъ дѣлѣ, такъ какъ изъ того, что я не хочу, чтобы со мной что-либо случилось, отнюдь не слѣдуетъ, что я не долженъ дѣлать этого другимъ. То же самое относится ко всякому выставленному доселѣ *принципу* или верховному *основоположенію* морали.

Если мы теперь вернемся къ нашему прежнему вопросу: какъ же формулировать *законъ*, въ исполненіи котораго состоитъ, по *Канту, обязанность*, и на чемъ этотъ законъ основанъ?—то мы найдемъ, что и у *Канта принципъ* морали весьма искусственнымъ образомъ тѣсно связанъ съ ея *фундаментомъ*. Напомню опять уже обсуждавшееся въ началѣ требованіе *Канта*, что моральный принципъ долженъ быть чисто апріорнымъ и чисто формальнымъ, прямо синтетическимъ положеніемъ a priori, и потому не можетъ имѣть никакого матеріальнаго содержанія и опираться на что-либо эмпирическое, т. е. ни на что-либо объективное во внѣшнемъ мірѣ, ни на что-либо субъективное въ сознаніи, каковымъ, напримѣръ, было бы чувство, склонность, влеченіе. *Кантъ* ясно сознавалъ трудность этой задачи, такъ какъ онъ на стр. 60 (R.. стр. 53) говоритъ: „И вотъ, мы видимъ здѣсь философію дѣйствительно на сомнительной точкѣ зрѣнія, которая должна быть твердой, хотя она ни

*) Гуго Гроцій приписываетъ его императору Северу.

съ чѣмъ не связана и ни на что не опирается ни на небѣ, ни на землѣ". Тѣмъ напряженнѣе должны мы ожидать рѣшенія поставленной имъ себѣ задачи, съ нетерпѣніемъ желая видѣть, какимъ это образомъ изъ ничего получится нѣчто, т. е. изъ чисто апріорныхъ понятій, безъ всякаго эмпирическаго и матеріальнаго содержанія, вырастутъ законы матеріальнаго, человѣческаго поведенія,—процессъ, за символъ котораго мы можемъ принять то химическое взаимодѣйствіе, въ силу котораго изъ трехъ невидимыхъ газовъ (азота, водорода и хлора), стало быть въ пустомъ какъ будто пространствѣ, возникаетъ передъ нашими глазами твердый нашатырь.—Но мнѣ хочется процессъ, какимъ *Кантъ* рѣшаетъ эту трудную задачу, изложить яснѣе, чѣмъ онъ самъ хотѣлъ или могъ сдѣлать это. Это будетъ тѣмъ нужнѣе, что его, повидимому, рѣдко понимаютъ какъ слѣдуетъ. Ибо почти всѣ кантіанцы повинны въ заблужденіи, будто *Кантъ* выставляетъ категорическій императивъ за непосредственный фактъ сознанія: но въ такомъ случаѣ онъ былъ бы *антропологическимъ*, имѣющимъ основаніе въ *опытѣ*, хотя и внутреннемъ, стало-быть *эмпирическимъ*,—что діаметрально противоположно взгляду *Канта* и неоднократно имъ отвергается. Вотъ почему на стр. 48 (R., стр. 44 онъ говоритъ: „нельзя эмпирически выяснить, существуетъ ли повсюду какой-нибудь такой категорическій императивъ"; а также на стр. 49) (R., стр. 45): „возможность категорическаго императива надлежитъ разбирать всецѣло a priori,—ибо мы лишены здѣсь той выгоды, чтобы его дѣйствительность дана была въ опытѣ". Но названное заблужденіе замѣтно уже у его перваго ученика *Рейнгольда*, такъ какъ послѣдній въ своихъ „Замѣткахъ къ обозрѣнію философіи въ началѣ 19-го вѣка" (Beiträge zur Uebersicht der Philosophie am Anfange des 19. Jahrhunderts, тетр. 2, стр. 21) говоритъ: „*Кантъ* принимаетъ моральный законъ за непосредственно достовѣрный фактъ, за первоначальное данное моральнаго сознанія". Но если бы *Кантъ* хотѣлъ обосновать категорическій императивъ какъ фактъ сознанія, т. е. эмпирически, то онъ по крайней мѣрѣ не преминулъ бы указать на такой его характеръ. Между тѣмъ мы нигдѣ не встрѣчаемъ ничего подобнаго. Насколько мнѣ извѣстно, категорическій императивъ появляется впервые въ Критикѣ чистаго разума (стр. 802 перваго и стр. 830 пятаго изданія), гдѣ онъ выступаетъ вполнѣ ex nunc, безъ доклада, связанный съ предыдущимъ предложеніемъ лишь посредствомъ совершенно необоснованнаго „*Поэтому*". Формально онъ вводится лишь въ „Основоположеніи къ метафизикѣ нравовъ", которое насъ здѣсь особенно интересуетъ, притомъ вводится всецѣло *апріорнымъ* путемъ, помощью дедукціи изъ понятій. Между тѣмъ находящаяся въ пятой тетради только что названнаго, столь важнаго для критической философіи журнала *Рейнгольда* „Formula concordiae критицизма" устанавливаетъ (на стр. 122) даже такое по-

ложеніе: „Мы различаемъ моральное самосознаніе отъ *опыта*, съ какимъ оно, какъ исконный *фактъ*, дальше котораго не можетъ идти никакое знаніе, связано въ человѣческомъ сознаніи, и мы понимаемъ подъ этимъ самосознаніемъ *непосредственное сознаніе обязанности*, т. е. *необходимости* принять въ качествѣ импульса и руководства для волевыхъ поступковъ независимую отъ удовольствія и страданія закономѣрность воли".—Тогда, конечно, мы имѣли бы „по истинѣ многозначительное предложеніе, которое кое-что и предлагаетъ" (Шиллеръ). Но, говоря серьезно: въ какое безстыдное petitio principii, оказывается, превратился здѣсь кантовскій моральный законъ! Если бы дѣйствительно было такъ, то этика, конечно, обладала бы фундаментомъ несравненной прочности, и не было бы нужды ни въ какихъ конкурсныхъ темахъ для поощренія къ его отысканію. Но въ такомъ случаѣ было бы также величайшимъ чудомъ, почему подобный фактъ сознанія былъ открытъ такъ поздно, хотя въ теченіе цѣлыхъ тысячелѣтій ревностно и копотливо искали фундамента для морали. Ниже я укажу, какимъ образомъ самъ *Кантъ* далъ поводъ къ разсматриваемому заблужденію. Тѣмъ не менѣе, можно удивляться, что такое коренное заблужденіе пользуется непререкаемымъ господствомъ среди кантіанцевъ; впрочемъ, и то сказать, сочиняя безчисленные трактаты о кантовской философіи, они вѣдь не подмѣтили того искаженія, какое претерпѣла Критика чистаго разума во второмъ изданіи и вслѣдствіе котораго она превратилась въ лишенную цѣлости, противорѣчащую самой себѣ книгу, — что́ обнаружилось лишь въ настоящее время и, какъ мнѣ кажется, вполнѣ правильно разъяснено въ розенкранцевскомъ предисловіи ко второму тому полнаго собранія сочиненій Канта. Надо принять въ разсчетъ, что многіе ученые, непрестанно уча съ каѳедры и въ книгахъ, имѣютъ мало времени для того, чтобы основательно учиться. Замѣчаніе docendo disco не всегда оправдывается,—напротивъ, иной разъ его можно пародировать такимъ образомъ: Semper docendo nihil disco; и даже не вполнѣ лишены основанія слова, вложенныя *Дидро* въ уста племянника Рамо: „И вы въ самомъ дѣлѣ думаете, что эти учителя понимаютъ науки, обученіемъ которыхъ они занимаются? Вздоръ, милостивый государь, вздоръ. Если бы они обладали знаніями въ достаточной мѣрѣ, чтобы обучать имъ, они бы имъ не обучали".—„Почему же?"—„Они посвятили бы свою жизнь на ихъ изученіе". (По переводу Гете, стр. 104).—И Лихтенбергъ говоритъ: „Я уже неоднократно замѣчалъ, что спеціалисты часто не знаютъ самаго главнаго". Что же—вернемся къ кантовской морали — касается публики, то большинство, если только результатъ согласуется съ ихъ моральными чувствами, тотчасъ готовы думать, что выведеніе его такъ или иначе обезпечено, и если оно представляется труднымъ, не будутъ особенно съ нимъ возиться, а положатся въ этомъ на „спеціалистовъ".

Такимъ образомъ, *у Канта обоснованіе его моральнаго закона* вовсе не есть ни эмпирическое констатированіе его какъ факта сознанія, ни апелляція къ моральному чувству, ни petitio principii подъ громкимъ современнымъ названіемъ „абсолютнаго постулата“: это очень сложный процессъ мышленія, который проходитъ передъ нами дважды, на стр. 17 и 51 (R., стр. 22 и 46), и поясненное изложеніе котораго будетъ таково.

Такъ какъ *Кантъ*, отвергая всякіе эмпирическіе импульсы у воли, заранѣе отказался, какъ отъ эмпирическихъ, отъ всѣхъ объективныхъ и всѣхъ субъективныхъ данныхъ, на которыхъ можно было бы обосновать какой-либо законъ для нея, то у него ничего не остается въ качествѣ *матеріала* этого *закона*, кромѣ его собственной *формы*. А эта послѣдняя есть именно лишь *закономѣрность*. *Закономѣрность* же состоитъ въ обязательности для всѣхъ, т. е. во *всеобщемъ значеніи*. Оно, поэтому, и становится *матеріаломъ*. Слѣдовательно, содержаніемъ закона будетъ не что иное какъ сама его *общеобязательность*. Такимъ образомъ, онъ будетъ гласить: „Поступай лишь по правилу, относительно котораго ты въ то же время можешь желать, чтобы оно стало всеобщимъ закономъ для всѣхъ разумныхъ существъ“.—Вотъ въ чемъ, сталобыть, заключается никѣмъ не признанное подлинное *обоснованіе кантовскаго моральнаго принципа*, т. е. *фундаментъ* всей его этики.— Сравни также Критику практическаго разума, стр. 61 (R., стр. 147), конецъ примѣчанія 1-го. — Я готовъ засвидѣтельствовать свое искреннее удивленіе передъ великимъ остроуміемъ, съ какимъ *Кантъ* выполнилъ свой фокусъ, но буду руководствоваться въ своемъ серьезномъ изслѣдованіи мѣриломъ истины. Замѣчу еще только, чтобы вернуться къ этому еще потомъ, что *разумъ*, разъ и поскольку онъ продѣлываетъ только что изложенное спеціальное разсужденіе, получаетъ названіе *практическаго разума*. Но категорическій императивъ практическаго разума, это законъ, получающійся какъ результатъ изложеннаго процесса мысли: такимъ образомъ, практическій разумъ вовсе не есть, какъ это думали большинство авторовъ, а равнымъ образомъ уже и *Фихте*, ни къ чему болѣе не сводимая особая способность, какая-то qualitas occulta, особаго рода инстинктъ моральности, подобный Гётчесонову moral sense,—а представляетъ собою (какъ говоритъ самъ *Кантъ* въ предисловіи, стр. XII, по R. стр. 8, и довольно часто въ другихъ мѣстахъ) то же что и *теоретическій разумъ*, именно это онъ самый и есть, поскольку онъ совершаетъ изложенный мыслительный процессъ. Что касается *Фихте*, то онъ называетъ категорическій императивъ Канта *абсолютнымъ постулатомъ* (Основоположеніе общаго наукословія—Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre, Тюбингенъ 1802, стр. 240, примѣчаніе). Это—современное, скрашивающее выраженіе для petitio principii, и въ такомъ-то

видѣ самъ Фихте всюду принимаетъ категорическій императивъ, такъ что онъ тоже повиненъ въ отмѣченномъ выше заблужденіи.

Теперь, возраженіе, которому прежде всего и непосредственно подлежитъ указанная *Кантомъ* основа для морали, заключается въ томъ, что это происхожденіе нѣкоего моральнаго закона въ насъ невозможно потому, что оно предполагаетъ, будто человѣкъ совершенно самъ собою напалъ на мысль пуститься въ поиски и развѣдки за *закономъ* для своей воли, которому послѣдняя подчинялась бы и съ которымъ она должна была бы согласоваться. Но нельзя предполагать, чтобы это само собою могло прійти ему въ голову: это возможно въ томъ развѣ случаѣ, если первый толчокъ и поводъ къ этому уже данъ какимъ-нибудь другимъ, положительно-дѣятельнымъ, реальнымъ и себя въ качествѣ такого дающимъ знать, безъ зова на человѣка воздѣйствующимъ, прямо повелительнымъ моральнымъ импульсомъ. Но такое условіе противорѣчило бы предположенію Канта, по которому *самъ* вышеприведенный мыслительный процессъ долженъ быть источникомъ всѣхъ моральныхъ понятій, punctum saliens моральности. Пока же, такимъ образомъ, условіе это *не* имѣетъ мѣста, такъ какъ, ex hypothesi, не существуетъ никакихъ иныхъ моральныхъ импульсовъ, кромѣ изложеннаго процесса мысли, до тѣхъ поръ человѣческое поведеніе направляется исключительно эгоизмомъ, по указанію закона мотивації, т. е. всякій разъ наличные, вполнѣ эмпирическіе и эгоистическіе мотивы въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ, сами по себѣ и ненарушимо, опредѣляютъ поведеніе человѣка. Ибо при такомъ предположеніи у насъ нѣтъ никакого побужденія и совсѣмъ никакого основанія, почему намъ вспало бы на умъ спрашивать о законѣ, который ограничивалъ бы наше хотѣніе и которому мы должны были бы его подчинять,—не говоря уже объ изысканіяхъ и умствованіяхъ по поводу такого закона, черезъ что только и было бы для насъ возможно напасть на странный ходъ мысли вышеприведенной рефлексіи. При этомъ безразлично, какую степень отчетливости признать за кантовскимъ рефлективнымъ процессомъ, хотя бы мы, напримѣръ, хотѣли низвести его до смутно лишь чувствуемаго соображенія: никакая разница въ этомъ отношеніи не подрываетъ основныхъ истинъ, что изъ ничего ничто не получается и что дѣйствіе требуетъ для себя причины. Моральный импульсъ, какъ всякій движущій волю мотивъ, непремѣнно долженъ самъ собою сказываться; поэтому онъ долженъ быть положительно дѣйствующимъ, т. е. *реальнымъ*: а такъ какъ для человѣка реальностью обладаетъ лишь эмпирическое или, по крайней мѣрѣ, предполагаемое въ качествѣ возможной эмпирической наличности, то моральный импульсъ на самомъ дѣлѣ долженъ быть *эмпирическимъ* и въ видѣ такого сказываться, являться къ намъ по собственному почину, не ожидая нашихъ поисковъ за нимъ, самъ собою навязываться намъ, притомъ такъ властно, чтобы онъ

въ состояніи былъ, по крайней мѣрѣ въ возможности, преодолѣвать противодѣйствующіе эгоистическіе мотивы, при всей ихъ огромной силѣ. Ибо мораль имѣетъ дѣло съ *дѣйствительнымъ* поведеніемъ человѣка, а не съ апріорнымъ построеніемъ карточныхъ домиковъ, результаты котораго никого не заинтересуютъ среди настоятельныхъ житейскихъ заботъ, такъ что дѣйствіе этихъ результатовъ передъ напоромъ страстей можно сравнить съ дѣйствіемъ клистирной струи при пожарѣ. Какъ я упоминалъ уже выше, *Кантъ* видитъ большую заслугу своего моральнаго закона въ томъ, что онъ основанъ исключительно на абстрактныхъ, чистыхъ понятіяхъ a priori, т. е. на *чистомъ разумѣ*, благодаря чему онъ имѣетъ силу не только для людей, но и для всѣхъ разумныхъ существъ какъ такихъ. Тѣмъ больше приходится жалѣть, что по крайней мѣрѣ *людей* чистыя, абстрактныя понятія a priori, безъ реальнаго содержанія и безъ какой бы то ни было эмпирической основы, никогда не могутъ привести въ дѣйствіе: о другихъ разумныхъ существахъ я не могу судить. Поэтому второй недостатокъ кантовской основы моральности—отсутствіе реальнаго содержанія. Недостатокъ этотъ до сихъ поръ не былъ замѣченъ, такъ какъ въ ясно описанномъ выше подлинномъ *фундаментѣ* кантовской морали отдавали себѣ основательный отчетъ вѣроятно лишь крайне немногіе изъ тѣхъ, кто его прославлялъ и пропагандировалъ. Итакъ, второй недостатокъ заключается въ совершенномъ отсутствіи реальности, а потому и дѣйственности. Фундаментъ этотъ виситъ въ воздухѣ, какъ паутина отвлеченнѣйшихъ, самыхъ бѣдныхъ по содержанію понятій, ни на что не опирается и потому ничего не можетъ поддерживать, ничего приводить въ движеніе. А между тѣмъ Кантъ наложилъ на него безконечно тяжелый грузъ, именно—предпосылку о свободѣ воли. Несмотря на свое неоднократно высказанное убѣжденіе, что въ поступкахъ человѣка безусловно не можетъ быть рѣчи о свободѣ, что теоретически ея нельзя усмотрѣть даже въ возможности (Критика практическаго разума, стр. 168, R., стр. 223), что, если бы было дано точное знаніе характера человѣка и всѣхъ дѣйствующихъ на него мотивовъ, то поведеніе его можно было бы вычислить съ такой же увѣренностью и точностью, какъ лунное затменіе (тамъ же, стр. 177, R., стр. 230),—несмотря на это Кантъ все-таки, просто по довѣрію къ своему висящему въ воздухѣ фундаменту морали, признаетъ *свободу*, хотя лишь idealiter и въ качествѣ постулата, именно въ знаменитомъ выводѣ: „Ты можешь, ибо ты долженъ“. Но разъ ясно признано, что какая-либо вещь не *существуетъ*, и не *можетъ существовать*, то что тутъ могутъ сдѣлать всякіе постулаты? Въ такомъ случаѣ надлежало бы скорѣе отбросить то, на чемъ основывается постулатъ, отбросить какъ невозможное предположеніе, по правилу a non posse ad non esse valet consequentia и помощью апагогическаго доказательства, которое, такимъ обра-

зомъ, нанесло бы тутъ смертельный ударъ категорическому императиву. Вмѣсто того однако здѣсь на одномъ ложномъ ученьи выводится другое.

Кантъ самъ, безъ сомнѣнія, сознавалъ про себя недостаточность фундамента морали, состоящаго исключительно изъ двухъ-трехъ совершенно абстрактныхъ и лишенныхъ содержанія понятій. Именно, въ Критикѣ практическаго разума, гдѣ онъ, какъ сказано, вообще обнаруживаетъ уже менѣе строгости и методичности, а къ тому же сталъ смѣлѣе, благодаря своей уже достигнутой славѣ, фундаментъ этики постепенно все болѣе мѣняетъ свой характеръ, готовъ забыть, что представляетъ собою простую ткань абстрактныхъ сочетаній понятій, и, повидимому, желаетъ стать болѣе вещественнымъ. Такъ, напримѣръ, тамъ на стр. 81 (R., стр. 163) „моральный законъ оказывается *какъ бы фактомъ чистаго разума*“. Какъ понимать это странное выраженіе? Въ другихъ мѣстахъ фактическое всюду противопоставляется познаваемому изъ чистаго разума. — Равнымъ образомъ тамъ же на стр. 83 (R., стр. 164) идетъ рѣчь о „разумѣ, *непосредственно* опредѣляющимъ волю“, и т. д. При этомъ остается вспомнить, что въ *Основоположеніи* прямо и неоднократно отвергается всякое антропологическое обоснованіе, всякое доказательство категорическаго императива какъ факта сознанія, ибо обоснованіе это было бы *эмпирическимъ*. Однако, одобренные такимъ случайнымъ выраженіемъ, послѣдователи *Канта* пошли по этому пути гораздо-гораздо дальше. *Фихте* (Система морали, System der Sittenlehre, стр. 49) прямо предостерегаетъ, „чтобы бы мы не увлекались желаніемъ дать дальнѣйшее объясненіе сознанію, что у насъ есть обязанности, и выводить его изъ внѣшнихъ для него основаній, такъ какъ это наноситъ ущербъ достоинству и абсолютности закона“. Хорошая отговорка! Затѣмъ далѣе тамъ же на стр. 66 онъ говоритъ, будто „принципъ нравственности есть мысль, основывающаяся на *интеллектуальной интуиціи* абсолютной дѣятельности интеллекта и представляющая собою непосредственное понятіе чистаго интеллекта о себѣ самомъ“. Подъ какими однако прикрасами подобный пустозвонъ старается скрыть свою безпомощность! Кто хочетъ убѣдиться, насколько основательно кантіанцы постепенно забыли и стали игнорировать первоначальное кантовское обоснованіе и выведеніе моральнаго закона, пусть прочтетъ весьма достойную вниманія статью въ Рейнгольдовыхъ Beiträge zur Uebersicht der Philosophie im Anfang des 19 Jahrhunderts, тетрадь 2, 1801. Тамъ, на стр. 105 и 106, утверждается, „что въ кантовской философіи автономія (однозначащая съ категорическимъ императивомъ) есть фактъ сознанія и не можетъ быть сведена ни къ чему дальнѣйшему, такъ какъ она сказывается въ непосредственномъ сознаніи“. Въ такомъ случаѣ она получаетъ себѣ антропологическое, т. е. эмпирическое обоснованіе, что противорѣчитъ прямымъ и неоднократнымъ разъясненіямъ *Канта*. Тѣмъ не менѣе

тамъ же, на стр. 108 говорится: „Какъ въ практической философіи критицизма, такъ и во всей болѣе чистой или высокой трансцендентальной философіи автономія есть нѣчто само собою обоснованное и обосновывающее, никакому дальнѣйшему обоснованію не подлежащее и въ немъ не нуждающееся, безусловно исконное, само собою истинное и достовѣрное, первично-истинное, prius κατ' ἐξοχήν, абсолютный принципъ. — Отсюда, кто предполагаетъ, требуетъ или ищетъ для этой автономіи какого-либо основанія внѣ ея самой, о томъ кантовская школа должна думать, или что онъ лишенъ моральнаго сознанія *), или что онъ не замѣчаетъ его въ умозрѣніи благодаря ложнымъ основнымъ понятіямъ. *Фихте-шеллинговская* школа объявляетъ его повиннымъ въ томъ скудоуміи, какое дѣлаетъ неспособнымъ къ философіи и какимъ отличается непросвѣщенная чернь и инертный скотъ или, какъ мягче выражается *Шеллингъ*, profanum vulgus и ignavum pecus". Всякій понимаетъ, насколько несомнѣнной должна быть истинность такого ученія, которое стараются навязать съ помощью подобныхъ пріемовъ. Между тѣмъ, именно почтеніемъ, какое они внушали, приходится объяснить ту по-истинѣ дѣтскую довѣрчивость, съ какой кантіанцы принимали категорическій императивъ и продолжали и впредь относиться къ нему какъ къ чему-то безспорно установленному. Въ самомъ дѣлѣ: такъ какъ здѣсь оспариваніе теоретическаго утвержденія легко могло быть смѣшано съ моральнымъ негодствомъ, то всякій, даже если онъ въ своемъ собственномъ сознаніи не особенно былъ освѣдомленъ относительно категорическаго императива, все-таки предпочиталъ совсѣмъ объ этомъ не высказываться, думая про себя, что у другихъ императивъ этотъ, конечно, имѣетъ болѣе сильное развитіе и выступаетъ яснѣе. Ибо никто не выставляетъ охотно на видъ внутренняго содержанія своей совѣсти.

Такимъ образомъ, въ кантовской школѣ практическій разумъ со своимъ категорическимъ императивомъ все болѣе и болѣе получаетъ характеръ гиперфизическаго факта, дельфійскаго храма въ человѣческой душѣ,—храма, гдѣ изъ мрака святилища доносятся оракулы, непреложно возвѣщающіе хотя, къ сожалѣнію, и не то, что́ *случится*, но по крайней мѣрѣ то, что́ *должно бы случиться*. Эта однажды принятая или, скорѣе, подсунутая и навязанная *непосредственность практическаго разума* была, къ сожалѣнію, перенесена потомъ и на разумъ *теоретическій*, — особенно благодаря многократнымъ заявленіямъ *самого Канта*, что оба они все-таки составляютъ лишь одинъ и тотъ же ра-

---

*) Dacht' ich's doch! Wissen sie nichts Vernünftiges mehr zu erwidern,
Schieben sie's Einem geschwind in das Gewissen hinein.
(„Такъ я и зналъ! Когда у нихъ нѣтъ болѣе никакого разумнаго возраженія они поскорѣе залагаютъ вамъ въ совѣсть"). *Шиллеръ.*

зумъ (напр., въ предисловіи, стр. XII, R. стр. 8). Ибо послѣ того какъ разъ было допущено, что по отношенію къ *практической области* имѣется ex tripode указующій разумъ, то очень естественно уже было предоставить то же преимущество и его брату, даже собственно прямо консубстанціи, *разуму теоретическому,* и объявить его столь же властно-непосредственнымъ, какъ и тотъ, въ результатѣ чего получились столь же безпредѣльныя, какъ и очевидныя выгоды. И вотъ, всѣ философскихъ и фантастическихъ дѣлъ мастера, во главѣ съ изобличителемъ атеистовъ І. Г. Якоби, устремились въ эту неожиданно открывшуюся передъ нимъ дверцу, чтобы выпустить на рынокъ свой печатный товарецъ или чтобы спасти по крайней мѣрѣ наиболѣе излюбленныя вещи изъ стараго наслѣдства, которому угрожала гибель отъ кантовскаго ученія. — Подобно тому какъ въ жизни отдѣльнаго лица одна ошибка юности часто портитъ всю житейскую карьеру, точно такъ же единственная, сдѣланная *Кантомъ*, ложная предпосылка о совершенно трансцендентными кредитивами снабженномъ и, какъ высшія апелляціонныя судилища, „безъ основаній“ рѣшающемъ практическомъ разумѣ имѣла своимъ послѣдствіемъ то, что изъ строгой, трезвой критической философіи возникли самыя чуждыя ей по своему характеру ученія, ученія о сначала только смутно „*предчувствующемъ*“, затѣмъ уже ясно „*разумѣющемъ*“, наконецъ даже въ образахъ „„*интеллектуально созерцающемъ*“ „*сверхчувственное*“ разумѣ, за „абсолютныя“, т. е. ex tripode данныя, изреченія и откровенія котораго теперь всякій фантазеръ могъ выдавать свои бредни. Эта новая привилегія была добросовѣстно использована. Вотъ гдѣ, стало быть, источникъ того непосредственно за кантовскимъ ученіемъ появляющагося философскаго метода, который состоитъ въ мистификаціи, импонированіи, обманѣ, пусканіи пыли въ глаза и пустозвонствѣ и эпоху котораго исторія философіи будетъ современемъ обозначать какъ „періодъ недобросовѣстности“. Ибо *характеръ добросовѣстности,* общаго съ читателемъ исканія, какой присущъ сочиненіямъ всѣхъ прежнихъ философовъ, здѣсь исчезаетъ: философскихъ дѣлъ мастеръ этой эпохи желаетъ не наставить, а одурачить своего читателя,—о чемъ свидѣтельствуетъ каждая страница. Въ качествѣ героевъ этого періода блещутъ *Фихте* и *Шеллингъ*, а наконецъ даже и ихъ совершенно недостойный и гораздо ниже этихъ талантливыхъ господъ стоящій, неуклюжій, бездарный шарлатанъ *Гегель*. Хоръ составляли всякаго рода профессора философіи, съ серьезной миной повѣствовавшіе передъ своей публикой о безконечномъ, объ абсолютномъ и многихъ иныхъ вещахъ, о которыхъ они совершенно ничего не могли знать.

Въ качествѣ переходной ступени къ этому *пиѳійству разума* воспользовались даже жалкой словесной уловкой, что такъ какъ слово *Ver-*

nunft („разумъ“) происходитъ отъ *vernehmen* („разумѣть“), то оно обозначаетъ, что разумъ есть способность *разумѣть* пресловутое такъ называемое „сверхчувственное“ (νεφελοκοκκυγια, облакокукушество). Выдумка эта была встрѣчена съ безпредѣльнымъ сочувствіемъ, неустанно, съ несказаннымъ удовольствіемъ, повторялась въ Германіи цѣлыхъ 30 лѣтъ, даже легла въ основу разныхъ философскихъ системъ, — межъ тѣмъ какъ ясно, что хотя, конечно, *Vernunft* происходитъ отъ *vernehmen*, но лишь потому, что онъ даетъ человѣку передъ животнымъ преимущество не только *слышать*, но и *разумѣть*, однако не то, что́ происходитъ въ облакокукушествѣ, а что одинъ разумный человѣкъ говоритъ другому: вотъ что онъ *разумѣетъ*, и способность къ этому называется *разумомъ*. Въ этомъ смыслѣ у всѣхъ народовъ, во всѣ времена, на всѣхъ языкахъ образовалось понятіе разума, именно какъ способности всеобщихъ, абстрактныхъ, не наглядныхъ представленій, называемыхъ *понятіями*, которыя обозначаются и фиксируются словами: только эта способность и составляетъ дѣйствительное преимущество человѣка передъ животнымъ. Ибо эти абстрактныя представленія, понятія, т. е. *объятія, совключенія* многихъ единичныхъ вещей, обусловливаютъ собою *языкъ*, а черезъ него — подлинное *мышленіе*, а черезъ него—сознаніе не только настоящаго, свойственное также и животнымъ, но прошлаго и будущаго какъ такого, а черезъ это опять-таки—ясное воспоминаніе, обдуманность, предусмотрительность, цѣль, планомѣрную совмѣстную дѣятельность многихъ, государство, ремесла, искусства, науки, религіи и философіи, словомъ—все то, чѣмъ жизнь человѣка такъ рѣзко отличается отъ жизни животнаго. Для животнаго существуютъ лишь *наглядныя* представленія, а потому и наглядные лишь мотивы: по этой причинѣ зависимость его волевыхъ актовъ отъ мотивовъ очевидна. Не въ меньшей мѣрѣ имѣется она и у человѣка, — и имъ тоже (при предположеніи его индивидуальнаго характера) съ самой строгой необходимостью руководятъ мотивы: но ими служатъ по большей части не *интуитивныя*, а *абстрактныя* представленія, т. е. понятія, мысли, которыя однако являются результатомъ прежнихъ интуицій,—стало быть воздѣйствій, полученныхъ имъ извнѣ. Но это даетъ ему *относительную* свободу, именно въ сравненіи съ животнымъ. Ибо онъ опредѣляется не *наглядною*, наличною обстановкой, подобно животному, а своими мыслями, извлеченными изъ прежнихъ опытовъ или усвоенными путемъ чужихъ указаній. Вотъ почему мотивъ, который и имъ движетъ съ необходимостью, не обнаруживается передъ глазами зрителя вмѣстѣ съ дѣяніемъ, а его носитъ человѣкъ съ собой въ головѣ. Это не только всѣмъ его дѣйствіямъ и стремленіямъ, но уже всѣмъ его движеніямъ сообщаетъ явно отличный отъ поведенія животныхъ характеръ, — его направляютъ какъ бы болѣе тонкія, невидимыя нити: вотъ почему всѣ

его движенія носятъ печать умысла и преднамѣренности, что сообщаетъ имъ внѣшній видъ независимости, явно отличающій ихъ отъ движеній животнаго. Но вся эта великая разница всецѣло зависитъ отъ способности *абстрактныхъ представленій, понятій*. Вотъ почему способность эта есть сущность *разума*, т. е. отличающей человѣка особенности, именуемой το λογιμον, το λογιστικον, ratio, la ragione, il discorso, raison, reason, discourse of reason. —Если же меня спросятъ, что же въ отличіе отъ этого есть *разсудокъ*, νους, intellectus, entendement, understanding,—то я скажу: онъ есть та познавательная способность, какой обладаютъ также животныя, только въ различной степени, а мы въ наивысшей,—именно непосредственное, всякому опыту предшествующее сознаніе *закона причинности*, который служитъ формою самого разсудка и въ которомъ заключается вся сущность послѣдняго. Отъ разсудка прежде всего зависитъ интуиція внѣшняго міра,—ибо одни чувства сами по себѣ способны лишь къ *ощущенію*, которое еще далеко не есть *интуиція*, а всего только матеріалъ для нея: νοῦς ὁρᾷ και νοῦς ἀκούει, τἆλλα κωφὰ καὶ τυφλά („умъ видитъ и умъ слышитъ, прочее нѣмо и слѣпо"). *Интуиція* возникаетъ такимъ образомъ, что мы ощущенія органовъ чувствъ непосредственно относимъ къ ихъ *причинѣ*, которая, именно благодаря этому акту интеллекта, принимаетъ видъ *внѣшняго объекта* въ нашей интуитивной формѣ—*пространствѣ*. Это и показываетъ, что законъ причинности извѣстенъ намъ a priori, а не беретъ начала въ опытѣ, такъ какъ послѣдній, предполагая интуицію, самъ становится возможнымъ лишь благодаря этому закону. Въ *совершенствѣ* такого вполнѣ непосредственнаго воспріятія *причинныхъ отношеній* состоитъ всякое превосходство интеллекта—всякій умъ, смѣтливость, проницательность, остроуміе: ибо воспріятіе это лежитъ въ основѣ всякаго знанія *связи* вещей, въ самомъ широкомъ смыслѣ слова. Его острота и вѣрность дѣлаетъ одного человѣка понятливѣе, умнѣе, хитрѣе другого. Напротивъ, *разумнымъ* во всѣ времена называли человѣка, который руководствуется не *наглядными* впечатлѣніями, а *мыслями и понятіями*, такъ что всегда поступаетъ обдуманно, послѣдовательно и разсудительно. Такое поведеніе всюду называется *разумнымъ поведеніемъ*. Но при этомъ вовсе не подразумѣваютъ непремѣнно честность и любовь къ людямъ. Напротивъ, можно быть въ высшей степени разумнымъ, т. е. поступать разсудительно, обдуманно, послѣдовательно, планомѣрно и методично, а все-таки при этомъ слѣдовать самымъ эгоистичнымъ, самымъ несправедливымъ, даже самымъ безчестнымъ правиламъ. Вотъ почему *до Канта* ни одному человѣку никогда не приходило въ голову отожествлять справедливое, добродѣтельное и благородное поведеніе съ поведеніемъ *разумнымъ:* то и другое принималось за совершенно различныя и особыя вещи. Одно основывается на *характерѣ* мо-

тивація, другое—на *разницу въ основныхъ принципахъ*. Лишь послѣ *Канта*, такъ какъ для добродѣтели былъ указанъ источникъ въ чистомъ разумѣ, добродѣтельное отожествилось съ разумнымъ,—вопреки фразеологіи всѣхъ народовъ, которая не есть нѣчто случайное, а является продуктомъ общечеловѣческаго и потому согласнаго познанія. Разумное и порочное прекрасно могутъ совмѣщаться другъ съ другомъ, и даже только благодаря ихъ соединенію возможны большія, далеко идущія преступленія. Точно такъ же отлично ужизаются и неразумное съ благороднымъ, когда, напримѣръ я отдаю сегодня нуждающемуся то, въ чемъ самъ завтра буду нуждаться еще сильнѣе, чѣмъ онъ; когда я уступаю желанію пожертвовать бѣдняку деньги, которыхъ ждетъ отъ меня мой кредиторъ; и такъ въ очень многихъ случаяхъ.

Но, какъ сказано, такое возведеніе разума въ источникъ всякой добродѣтели, основанное на утвержденіи, будто онъ въ качествѣ *практическаго разума* чисто a priori, на подобіе оракула, даетъ отъ себя безусловные императивы, и сопоставленное съ даннымъ въ Критикѣ чистаго разума неправильнымъ объясненіемъ *теоретическаго разума*, будто онъ есть способность, по существу дѣла направленная на *безусловное*, которое принимаетъ форму трехъ мнимыхъ идей (и невозможность котораго въ то же время a priori познаетъ разсудокъ),—возведеніе это, какъ exemplar vitiis imitabile, привело пусто-философовъ, съ Якоби во главѣ, къ ихъ непосредственно *„сверхчувственное“ воспринимающему разуму* и къ нелѣпому утвержденію, будто разумъ есть способность, по самой своей сущности предназначенная для вещей по ту сторону всякаго опыта, т. е. для *метафизики*, и непосредственно и интуитивно познаётъ послѣднія основанія всѣхъ вещей и всякаго бытія, сверхчувственное, абсолютное, божество и т. д. и т. д.—Противъ подобнаго рода утвержденій, если бы господа эти, вмѣсто того чтобы обоготворять свой разумъ, пожелали имъ воспользоваться, давнымъ-давно должно было бы выступить то простое соображеніе, что если бы человѣкъ, благодаря особому органу для разрѣшенія загадки міра, представляемому его разумомъ, носилъ въ себѣ врожденную и только въ развитіи нуждающуюся метафизику, то по вопросамъ метафизики среди людей царило бы такое же полное согласіе, какъ и относительно истинъ ариометики и геометріи. Это сдѣлало бы совершенно невозможнымъ, чтобы на землѣ существовало большое число въ корнѣ различныхъ между собою религій и еще большее кореннымъ образомъ различающихся философскихъ системъ, – напротивъ, тогда на всякаго, кто расходился бы съ остальными въ религіозныхъ или философскихъ воззрѣніяхъ, тотчасъ должны были бы смотрѣть какъ на человѣка, который не совсѣмъ въ своемъ умѣ. — Точно также само собою должно явиться и слѣдующее простое соображеніе. Если бы мы открыли породу обезьянъ, сознательно приготовляющихъ себѣ *орудія*

для борьбы, или для построекъ, или для иного какого употребленія, то мы немедленно признали бы у нихъ *разумъ*; съ другой стороны, когда мы находимъ дикія племена, безъ всякой метафизики или религіи, племена, дѣйствительно существующія, то намъ не приходитъ въ голову отказывать имъ по этой причинѣ въ *разумѣ*. Своей критикой *Кантъ* указалъ границы разуму, *доказывающему* свои мнимыя сверхчувственныя познанія; разумъ же, который, по Якоби, непосредственно *воспринимаетъ* сверхчувственное, онъ долженъ былъ бы найти по-истинѣ *ниже* всякой критики. Между тѣмъ такого рода властно-непосредственный разумъ до сихъ поръ навязываютъ въ университетахъ невиннымъ юношамъ.

Примѣчаніе.

Если мы желаемъ вполнѣ основательно разобраться въ ученіи о практическомъ разумѣ, то мы должны прослѣдить его генеалогію нѣсколько выше. Тогда окажется, что оно беретъ свое начало въ ученіи, которое основательно опровергнуто самимъ *Кантомъ*, но которое тѣмъ не менѣе, какъ пережитокъ прежняго образа мыслей, тайно и даже для самого автора незамѣтно, легло въ основу его теоріи о практическомъ разумѣ, съ его императивами и его автономіей. Ученіе это—раціональная психологія, по которой человѣкъ составленъ изъ двухъ совершенно разнородныхъ субстанцій, матеріальнаго тѣла и нематеріальной души. *Платонъ* первый формально выставилъ этотъ догматъ и попытался доказать его объективную истинность. *Декартъ* же довелъ его до полнаго завершенія и развилъ до конца, давъ ему самое детальное изъясненіе и видъ научной строгости. Но благодаря этому именно и обнаружилась его несостоятельность, доказанная послѣдовательно *Спинозою, Локкомъ* и *Кантомъ*. *Спиноза* (философія котораго состоитъ главнымъ образомъ въ опроверженіи двойного дуализма его учителя), въ прямую и сознательную противоположность двумъ субстанціямъ Декарта, взялъ своимъ главнымъ положеніемъ: Substantia cogitans et substantia extensa una eadem est substantia, quae jam sub hoc, jam sub illo attributo comprehenditur („субстанція мыслящая и субстанція протяженная есть одна и та же субстанція, которая воспринимается то подъ тѣмъ, то подъ другимъ аттрибутомъ“). *Локкъ*, отвергая врожденныя идеи, выводилъ всякое познаніе изъ чувственнаго и училъ, что, быть можетъ, матерія одарена способностью мыслить. *Кантъ* выступилъ съ критикой раціональной психологіи, какъ она содержится въ первомъ изданіи. Съ другой стороны, напротивъ, *Лейбницъ* и *Вольфъ* взялись за защиту прежней несостоятельной теоріи, и это принесло *Лейбницу* незаслуженную честь — его сравнивали съ столь далекимъ отъ него великимъ *Платономъ*. Здѣсь не мѣсто подробно излагать все это. По этой раціональной психологіи душа

есть въ своей исконной сущности существо *познающее* и лишь вслѣдствіе этого также хотящее. Въ зависимости же отъ того, насколько она, въ этихъ своихъ основныхъ проявленіяхъ, дѣйствуетъ чисто сама по себѣ и внѣ связи съ тѣломъ или въ соединеніи съ нимъ, она обладаетъ высшею или низшею познавательною и точно такого же рода волевою способностью. Въ высшей способности нематеріальная душа дѣйствуетъ всецѣло сама по себѣ и безъ участія тѣла: въ этомъ случаѣ она есть intellectus purus и имѣетъ дѣло съ ей одной только принадлежащими и потому совершенно не чувственными, а чисто духовными представленіями и точно такими же волевыми актами, которые всѣ не содержатъ въ себѣ ничего чувственнаго, имѣющаго источникъ въ тѣлѣ *). Такимъ образомъ, она познаетъ просто только чистые абстракты, универсаліи, врожденныя понятія, aeternas veritates и т. п. Соотвѣтственно тому, и ея воля находится исключительно подъ вліяніемъ такихъ чисто духовныхъ представленій. Напротивъ, *низшая* познавательная и волевая способность есть продуктъ души, дѣйствующей въ союзѣ и тѣсно связанной съ тѣломъ и его органами, но терпящей отъ этого ущербъ въ своей чисто духовной дѣятельности. Сюда-то и относили всякое *интуитивное* познаніе, которое поэтому признавалось неяснымъ и запутаннымъ, тогда какъ познанію *абстрактному*, состоящему изъ отвлеченныхъ понятій, приписывали отчетливость! И вотъ, такимъ чувственно обусловленнымъ познаніемъ опредѣляемая воля есть воля низменная и большею частью дурная: ибо ея хотѣніе направляется чувственными раздраженіями. Воля же, о которой мы говорили раньше, есть воля свѣтлая, руководимая чистымъ разумомъ и присущая исключительно только нематеріальной душѣ. Всего яснѣе ученіе это изложено у картезіанца Де-ля-Форжа, въ его Tractatus de mente humana. Тамъ, въ гл. 23, говорится: Non nisi eadem voluntas est, quae appellatur appetitus sensitivus, quando excitatur per judicia, quae formantur consequenter ad perceptiones sensuum; et quae appetitus rationalis nominatur, cum mens judicia format de propriis suis ideis, independenter a cogitationibus sensuum confusis. quae inclinationum ejus sunt causae. — Id, quod occasionem dedit, ut duae istae diversae voluntatis propensiones pro duobus diversis appetitibus sumerentur, est, quod saepissime unus alteri opponatur, quia propositum, quod mens superaedificat propriis suis perceptionibus, non semper consentit cum cogitationibus, quae menti a corporis dispositione suggeruntur per quam saepe obligatur ad aliquid volendum, dum ratio ejus eam aliud optare facit. („Совершенно одна и та же воля какъ та, которая называется чувственнымъ

*) Intellectio pura est intellectio, quae circa nullas imagines corporeas versatur. („Чистый интеллектъ есть интеллектъ, который не вращается среди тѣлесныхъ образовъ“. Декартъ, Medit. стр. 188).

влеченіемъ, когда она возбуждается сужденіями, образующимися соотвѣтственно съ воспріятіями чувствъ, такъ и та, которая именуется разумнымъ влеченіемъ, когда умъ образуетъ сужденія о своихъ собственныхъ идеяхъ, независимо отъ смутныхъ соображеній чувствъ, служащихъ причиною его наклонностей".—„Поводъ, почему эти два различныя направленія воли стали считаться за два различныя влеченія, дало то обстоятельство, что очень часто одно изъ нихъ идетъ наперекоръ другому, такъ какъ планъ, какой строится умомъ на его собственныхъ воспріятіяхъ, не всегда находится въ согласіи съ соображеніями, подсказываемыми уму состояніемъ тѣла, часто заставляющимъ его желать одного, тогда какъ разумъ его направляетъ его выборъ въ другую сторону".)— Неясно сознанный пережитокъ такихъ воззрѣній представляетъ собою, наконецъ, кантовское ученіе объ *автономіи* воли, которая, какъ голосъ чистаго практическаго разума, налагаетъ свои законы на всѣхъ разумныхъ существъ какъ такихъ и знаетъ лишь *формальные* опредѣляющіе моменты, въ противоположность *матеріальнымъ*, опредѣляющимъ исключительно только низшую способность вожделѣнія, которая встрѣчаетъ противодѣйствіе въ этой высшей волѣ.

Впрочемъ, всю эту теорію, впервые лишь у *Декарта* получившую вполнѣ систематическое изложеніе, можно однако найти уже у Аристотеля, который довольно ясно развиваетъ ее въ трактатѣ de anima, I, 1. Подготовлена и намѣчена она даже уже Платономъ, въ Федонѣ (стр. 188 и 189, Bip.).—Благодаря же систематичной и опредѣленной формѣ, какую придалъ ей Декартъ, она черезъ сто лѣтъ обнаруживаетъ полную непринужденность, доходитъ до своихъ крайнихъ выводовъ и какъ разъ черезъ это приближается къ гибели. Именно, въ качествѣ резюме имѣвшихъ тогда силу воззрѣній можетъ служить намъ сочиненіе Муратори Della forza della fantasia, гл. 1—4 и 13. Тамъ фантазія, отъ функціи которой зависитъ вся интуиція внѣшняго міра по даннымъ чувствъ, есть чисто матеріальный, тѣлесный, мозговой органъ (низшая познавательная способность), а на долю нематеріальной души остается лишь мышленіе, рефлексія и заключеніе.— Но вслѣдствіе этого дѣло принимаетъ явно сомнительный оборотъ, и это должны были почувствовать. Ибо разъ матерія способна къ интуитивной, столь сложной концепціи міра, то непонятно, почему ей не быть также способной къ абстракціи изъ этой интуиціи, а отсюда и ко всему прочему. Очевидно, абстракція есть не что иное, какъ опущеніе ненужныхъ для наличной цѣли опредѣленій, стало-быть индивидуальныхъ и видовыхъ отличій, когда, напримѣръ, я отвлекаюсь отъ того, что́ составляетъ особенность овцы, быка, оленя, верблюда и т. д., и такимъ образомъ прихожу къ понятію жвачнаго: при этой процедурѣ представленія теряютъ въ наглядности и именно какъ чисто абстрактныя, неинтуитивныя представленія, понятія, не могутъ

уже укрѣпиться и получить примѣненіе въ сознаніи безъ помощи слова.— При всемъ томъ, однако, мы видимъ, что Кантъ, выставляя свой практическій разумъ съ его императивами, еще находился подъ вліяніемъ отголосковъ этого стараго ученія.

§ 7.

О высшемъ принципѣ кантовской этики.

Проанализировавъ въ предыдущемъ параграфѣ подлинную *основу* кантовской этики, я перехожу теперь къ *высшему принципу* морали, который опирается на этотъ фундаментъ, но въ то же время съ нимъ тѣсно связанъ, даже составляетъ одно цѣлое. Вспомнимъ, что онъ гласитъ: „Поступай лишь по правилу, относительно котораго ты вмѣстѣ съ тѣмъ *можешь желать*, чтобы оно имѣло силу всеобщаго закона для всѣхъ разумныхъ существъ". — Не будемъ обращать вниманія на странность пріема, если мы человѣку, который, по предположенному, ищетъ закона для своего поведенія, ставимъ въ обязанность, чтобы онъ еще сначала поискалъ закона для поведенія всѣхъ возможныхъ разумныхъ существъ. Остановимся на томъ фактѣ, что это выставленное *Кантомъ* основное правило, очевидно, не есть еще самъ моральный принципъ, а лишь эвристическое правило къ нему, т. е. указаніе, гдѣ его искать, — такъ сказать, хотя и не наличныя еще деньги, но все-таки вѣрный чекъ. Кто же собственно этотъ чекъ долженъ реализовать? Говоря напрямикъ теперь же — совсѣмъ не ожидаемый здѣсь банкиръ: не кто иной какъ *эгоизмъ*, какъ это мною будетъ сейчасъ ясно показано.

Итакъ, истиннымъ моральнымъ принципомъ будетъ лишь само правило, относительно котораго я *могу желать*, чтобы согласно съ нимъ поступали всѣ. Моя *способность желать* есть та ось, на которой вращается данная заповѣдь. Но чего же собственно я *могу* желать и чего нѣтъ? Очевидно, для того чтобы опредѣлить, чего я могу желать въ сказанномъ отношеніи, я опять-таки нуждаюсь въ какомъ-нибудь регулятивѣ: и только вмѣстѣ съ нимъ я получилъ бы ключъ къ данному мнѣ, въ родѣ запечатаннаго приказа, наставленію. Гдѣ же, теперь, искать этого регулятива?—Для него не можетъ быть иного мѣста, кромѣ какъ въ моемъ эгоизмѣ, этой ближайшей, всегда готовой, исконной и живой нормѣ всѣхъ волевыхъ актовъ, которая передъ всякимъ моральнымъ принципомъ имѣетъ, по крайней мѣрѣ, jus primi occupantis.— Содержащееся въ верховномъ правилѣ *Канта* указаніе на способъ отыскать подлинный моральный принципъ основано именно на молчаливомъ предположеніи, что я могу желать лишь *того*, что́ для меня всего выгоднѣе. А такъ какъ при установленіи обязательнаго для всѣхъ пра-

вила я необходимо долженъ представлять себя не только постоянно активной, но также eventualiter и временами *пассивной* стороной, то, съ этой точки зрѣнія, мой *эгоизмъ* высказывается за справедливость и человѣколюбіе,—не потому, что ему пріятно *проявлять* ихъ, а потому что онъ охотно *испытываетъ* ихъ на себѣ, и въ смыслѣ того скряги, который, выслушавъ проповѣдь о благотворительности, воскликнулъ:

„Wie gründlich ausgeführt, wie schön!—
„Fast möcht'ich betteln gehn".

(„Какъ основательно, какъ прекрасно изложено! Я готовъ почти самъ идти нищенствовать".)

Да и самому *Канту* приходится присоединить этотъ необходимый ключъ къ тому наставленію, въ которомъ заключается его верховное основоположеніе морали: однако онъ дѣлаетъ это не тотчасъ при его формулировкѣ, что́ могло бы повести къ соблазну, а въ почтительномъ отдаленіи отъ нея и глубже въ текстѣ, чтобы не бросалось въ глаза, что здѣсь, несмотря на возвышенныя апріорныя прелюдіи, на судейскомъ креслѣ возсѣдаетъ и вершитъ дѣла собственно эгоизмъ, рѣшенія котораго, постановленныя съ точки зрѣнія eventualiter *пассивной* стороны, получаютъ силу для стороны *активной*. Такъ, на стр. 19 (R., стр. 24) говорится: „что я не *могу желать* всеобщаго закона лжи, ибо тогда мнѣ не стали бы болѣе вѣрить или платили бы *тою же монетой*". — Стр. 55 (R., стр. 49): „Всеобщность закона, что всякій можетъ обѣщать, что́ ему вздумается, съ намѣреніемъ не исполнять обѣщаннаго, сдѣлала бы невозможнымъ само обѣщаніе и цѣль, какая имъ преслѣдуется,—*ни у кого не* было бы *довѣрія*". На стр. 56 (R., стр. 50) по отношенію къ принципу *безсердечія* говорится: „Воля, которая его установила бы, стала бы въ противорѣчіе съ собою самой, такъ какъ, вѣдь, *могутъ оказаться случаи*, когда человѣкъ *нуждается* въ любви и участіи другихъ, и гдѣ онъ благодаря такому, изъ его собственной воли возникшему закону природы самъ лишилъ бы себя всякой *надежды на желательную для него помощь*".— Точно также въ Критикѣ практическаго разума, ч. I, т. 1, гл. 2, стр. 123 (R., стр. 192): „Если бы всякій съ полнымъ равнодушіемъ взиралъ на бѣдствія другихъ и *ты принадлежалъ* къ подобному строю вещей, — участвовалъ ли бы ты въ немъ дѣйствительно съ согласія твоей воли?"—Quam temere in nosmet legem sancimus iniquam! былъ бы отвѣтъ. Эти мѣста достаточно выясняютъ, въ какомъ смыслѣ надо понимать *„возможность желать"* въ кантовскомъ моральномъ принципѣ. Всего же яснѣе эта истинная суть кантовскаго моральнаго принципа выражена въ „Метафизическихъ основоначалахъ ученія о добродѣтели", § 30: *„Ибо* всякій желаетъ *получать себѣ помощь*. Если же онъ во всеуслышаніе выскажетъ свое

правило относительно нежеланія помогать другимъ, то каждый будетъ *въ правѣ* отказывать ему въ поддержкѣ. Такимъ образомъ, своекорыстное правило противорѣчитъ себѣ самому". Будетъ *въ правѣ*, говорится здѣсь, будетъ *въ правѣ!* Тутъ, слѣдовательно, съ ясностью, какая только возможна, высказано, что моральная обязательность всецѣло опирается на предположеніе *взаимности*, стало быть безусловно эгоистична и получаетъ свое истолкованіе изъ эгоизма, который благоразумно идетъ на компромиссъ подъ условіемъ *взаимности*. Это было бы пригодно для обоснованія принципа государственнаго союза, а не для обоснованія моральнаго принципа. Если, поэтому, въ „Основоположеніи", стр. 81 (R., стр. 67), говорится: „Принципъ: поступай всегда по правилу, которое ты въ то же время можешь желать въ качествѣ всеобщаго закона, есть единственное условіе, при которомъ воля никогда не можетъ быть въ конфликтѣ съ собою самой",—то истинное значеніе слова *конфликтъ* заключается въ томъ, что если бы воля санкціонировала правило несправедливости и безсердечія, то впослѣдствіи, попавъ eventualiter въ положеніе *страдающей стороны*, ей пришлось бы отмѣнить его и тѣмъ *стать въ противорѣчіе* съ собою.

Изъ этого объясненія вполнѣ очевидно, что этотъ кантовскій основной принципъ есть на самомъ дѣлѣ не *категорическій*, какъ онъ неустанно утверждаетъ, а *гипотетическій* императивъ, такъ какъ въ основѣ его скрыто предполагается *условіе*, что выставляемый для моего *поведенія* законъ, получая отъ меня значеніе *всеобщаго*, становится также закономъ для моего *страданія*, и я при этомъ условіи, какъ eventualiter *пассивная* сторона, *не могу*, конечно, *желать* несправедливости и безсердечія. Разъ же я отброшу это условіе и, избирая обязательный для всѣхъ принципъ, всегда представляю себя, по довѣрію быть можетъ къ своимъ выдающимся духовнымъ и тѣлеснымъ силамъ, лишь въ качествѣ *активной* и никогда не въ качествѣ *пассивной* стороны,—то, при предположеніи, что нѣтъ иного фундамента для морали кромѣ кантовскаго, я прекрасно могу желать всеобщаго значенія принципу несправедливости и безсердечія и такимъ образомъ устроить міръ

upon the simple plan,
That they should take, who have the power,
And they should keep, who can *)

Вордсвортъ.

Итакъ, къ разобранному въ предыдущемъ параграфѣ недостатку реальнаго *обоснованія* у кантовскаго верховнаго основоположенія морали присоединяется, вопреки прямому увѣренію *Канта*, его скрытый

*) „По тому простому плану, что долженъ брать тотъ, кто въ силахъ, и удерживать долженъ тотъ, кто можетъ".

гипотетическій характеръ, благодаря которому онъ даже опирается на голый *эгоизмъ*, являющійся тайнымъ истолкователемъ даннаго въ немъ наставленія. Но сюда присоединяется еще, далѣе, что основоположеніе это, взятое просто какъ формула, есть лишь описаніе, особая оболочка, прикрашенное выраженіе для общеизвѣстнаго правила quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris, именно если послѣднее, повторивъ его безъ non и ne, дополнить такъ, чтобы оно охватывало обязанности не только права, но и любви. Ибо, очевидно, въ этомъ заключается принципъ, котораго я (разумѣется, принимая въ разсчетъ возможную для меня *пассивную* роль и стало быть мой эгоизмъ) только и могу желать для всеобщаго руководства. Но само это правило quod tibi fieri etc. есть опять-таки лишь описаніе или, если угодно, посылка положенія, выставленнаго мною какъ наиболѣе простое и чистое выраженіе единогласно рекомендуемаго всѣми этическими системами образа дѣйствій, именно: Neminem laede, imo omnes, quantum potes, juva. Въ немъ состоитъ и будетъ состоять подлинное чистое содержаніе морали. Но на чемъ же оно основывается? Что́ именно сообщаетъ этому требованію силу? Вотъ старая, трудная проблема, съ которой мы опять и въ данномъ случаѣ имѣемъ дѣло. Ибо съ другой стороны эгоизмъ громкимъ голосомъ кричитъ: Neminem juva, imo omnes, si forte conducit, laede, — а злоба даже даетъ варіантъ: Imo omnes, quantum potes, laede. Противопоставить этому эгоизму, и злобѣ въ добавокъ, равносильнаго и даже болѣе сильнаго противника — вотъ въ чемъ проблема всякой этики. Heic Rhodus, heic salta!

Кантъ (стр. 57,—R., стр. 60) желаетъ найти подтвержденіе выставленному имъ моральному принципу еще въ томъ, что старается вывести изъ него давно уже извѣстное и конечно въ самой сущности моральности коренящееся подраздѣленіе обязанностей на обязанности правовыя (называемыя также обязанностями безусловными, непремѣнными, болѣе узкими) и на обязанности добродѣтельныя (называемыя также небезусловными, болѣе широкими, достохвальными, всего же лучше обязанностями любви). Но попытка эта оказывается столь натянутой и, очевидно, неудачной, что служитъ сильнымъ доводомъ противъ выставленнаго верховнаго принципа. Именно, правовыя обязанности яко бы должны опираться на основоположеніе, противоположность котораго, принятая въ качествѣ всеобщаго закона природы, не *можетъ быть* даже *мыслима* безъ противорѣчія; добродѣтельныя же обязанности опираются на правило, противоположность котораго хотя и можно *мыслить* всеобщимъ закономъ природы, но невозможно *желать* въ качествѣ такого.—Пусть теперь читатель вспомнитъ, что принципъ несправедливости, господство насилія вмѣсто права, принципъ, котораго, по такому утвержденію, нельзя даже и *мыслить* въ качествѣ закона природы, прямо есть на

самомъ дѣлѣ и фактически господствующій въ природѣ законъ, притомъ не только въ мірѣ животныхъ, но и среди людей: для предотвращенія его вредныхъ послѣдствій у цивилизованныхъ народовъ примѣняется государственный порядокъ; но какъ скоро порядокъ этотъ, гдѣ и какъ бы то ни было, перестаетъ существовать или можетъ быть обойденъ, тамъ этотъ законъ природы тотчасъ вновь появляется на сцену. Все же время непрерывно господствуетъ онъ между отдѣльными народами: принятый въ ихъ взаимныхъ сношеніяхъ жаргонъ справедливости есть, какъ извѣстно, просто дипломатическій канцелярскій стиль: вопросы рѣшаетъ грубая сила. Напротивъ, подлинная, т. е. не вынужденная справедливость хотя, безъ сомнѣнія, и встрѣчается, однако всегда лишь въ видѣ исключенія изъ этого закона природы. Сверхъ того, *Кантъ* въ примѣрахъ, предпосланныхъ имъ разсматриваемому подраздѣленію, поясняетъ правовыя обязанности прежде всего (стр. 53, R., стр. 48) такъ называемой обязанностью передъ самимъ собою не кончать добровольно своей жизни, когда ея радости перевѣшиваются страданіями. По сказанному, такой принципъ поведенія, стало быть, нельзя даже и *мыслить* въ качествѣ всеобщаго закона природы. Я утверждаю, что такъ какъ здѣсь не можетъ быть вмѣшательства со стороны государственной власти, то именно этотъ принципъ безпрепятственно и выступаетъ какъ *дѣйствительно существующій законъ природы*. Ибо это, безъ всякаго сомнѣнія, всеобщее правило, что человѣкъ дѣйствительно прибѣгаетъ къ самоубійству, коль скоро врожденное огромное влеченіе къ сохраненію жизни рѣшительно преодолѣвается въ немъ огромностью страданій: на это указываетъ ежедневный опытъ. Но чтобы вообще существовала какая-либо мысль, могущая удержать его отъ такого шага, разъ для этого оказался безсильнымъ тѣсно связанный съ природой всего живущаго столь могущественный страхъ смерти, стало быть такая мысль, которая была бы еще сильнѣе этого страха, это—рискованное предположеніе, тѣмъ болѣе что, какъ мы видѣли, мысль эту такъ трудно отыскать и что моралисты до сихъ поръ еще не могутъ ее опредѣленно высказать. По крайней мѣрѣ, аргументы такого рода, какими *Кантъ* пользуется противъ самоубійства въ этомъ мѣстѣ, стр. 53 (R., стр. 48), а также на стр. 67 (R., стр. 57), навѣрно даже и на мгновеніе не остановили еще ни одного утомленнаго жизнью. Такимъ образомъ, безспорно фактически существующій и ежедневно дѣйствующій законъ природы, въ угоду подраздѣленія обязанностей съ точки зрѣнія кантовскаго моральнаго принципа, объявляется за нѣчто такое, чего безъ противорѣчія *даже и мыслить* невозможно! — Сознаюсь, что я не безъ удовлетворенія бросаю отсюда взоръ на представленное мною въ слѣдующей части обоснованіе морали, изъ котораго подраздѣленіе на обязанности права и обязанности любви (правильнѣе, на справедливость и человѣколюбіе) вытекаетъ безъ всякой

натяжки, въ силу самой природою вещей даннаго раздѣлительнаго принципа, который всецѣло самъ собою проводитъ рѣзкую разграничительную линію,—такъ что мое обоснованіе морали на самомъ дѣлѣ можетъ сослаться на тѣ полномочія, на какія здѣсь *Кантъ*, для той же цѣли, предъявляетъ совершенно неосновательныя притязанія.

§ 8.

О производныхъ формахъ высшаго принципа кантовской этики.

Какъ извѣстно, *Кантъ* далъ высшему основоположенію своей этики еще вторую, совершенно иную формулировку, въ которой оно выражено не косвенно только, какъ въ первой, въ видѣ указанія, гдѣ его надо искать, а прямо. Путь къ ней онъ прокладываетъ со стр. 63 (R., стр. 55), именно крайне страннымъ, выспреннимъ, даже извращеннымъ опредѣленіемъ понятій *цѣль и средство*, которыя между тѣмъ гораздо проще и правильнѣе можно опредѣлить такъ: *цѣль* есть прямой мотивъ волевого акта, *средство* — косвенной (simplex sigillum veri). Кантъ же путемъ своихъ причудливыхъ опредѣленій пробирается къ положенію: „Человѣкъ и вообще всякое разумное существо существуетъ *какъ цѣль сама въ себѣ*“.—Но я долженъ прямо сказать, что „*существовать какъ цѣль сама въ себѣ*“ есть безсмыслица, contradictio in adjecto. Быть цѣлью значитъ быть объектомъ желанія. Всякая цѣль бываетъ цѣлью лишь по отношенію къ волѣ, цѣль которой, т. е., по сказанному, прямой мотивъ которой она есть. Только въ этой связи понятіе *цѣль* имѣетъ какой-либо смыслъ, теряя его, коль скоро оно изъ нея вырвано. Но эта существенная для него связь съ необходимостью исключаетъ всякое „въ себѣ“. „Цѣль въ себѣ“ есть одно и то же, что „другъ въ себѣ, врагъ въ себѣ, лядя въ себѣ, сѣверъ или востокъ въ себѣ, верхъ или низъ въ себѣ“ и т. д., и т. д. Въ сущности же съ „цѣлью въ себѣ“ происходитъ то же самое, что съ „абсолютнымъ долженствованіемъ“: и тамъ и тутъ скрыто, даже безсознательно вложена, какъ условіе, одна и та же основная мысль — теологическая. — Не лучше обстоитъ дѣло съ „*абсолютной цѣнностью*“, какую требуется признать за подобной яко бы существующей, но немыслимой *цѣлью въ себѣ*. Ибо и ее я долженъ безъ милосердія аттестовать какъ contradictio in adjecto. Всякая *цѣнность* есть величина сравнительная, и она даже необходимо стоитъ въ двойномъ отношеніи: во первыхъ, она *относительна*, такъ какъ существуетъ *для* кого-нибудь; во-вторыхъ, она *сравнительна*, такъ какъ ее сравниваютъ съ чѣмъ-нибудь инымъ, по чему она оцѣнивается. Внѣ этихъ двухъ отношеній понятіе *цѣнность* теряетъ всякій смыслъ и

значеніе. Это слишкомъ ясно, чтобы нуждаться еще въ дальнѣйшихъ разсужденіяхъ.—Но насколько эти два кантовскихъ опредѣленія грѣшатъ противъ логики, настолько же оскорбляетъ истинную мораль положеніе (стр. 65; R., стр. 56), будто существа, лишенныя разума (стало быть животныя) суть *вещи*, а потому и могутъ быть третируемы просто какъ *средства*, не представляющія собою въ то же время *цѣлей*. Въ согласіи съ этимъ въ „Метафизическихъ основоначалахъ ученія о добродѣтели", § 16, прямо сказано: „Человѣкъ не можетъ имѣть никакой обязанности передъ какимъ-либо существомъ иначе, какъ исключительно передъ людьми"; а затѣмъ въ § 17 говорится: „Жестокое обращеніе съ животными противорѣчитъ обязанности человѣка *передъ самимъ собою*, — потому что оно притупляетъ въ человѣкѣ сочувствіе къ ихъ страданіямъ, благодаря чему ослабляется природный задатокъ, весьма важный для развитія моральности въ отношеніи *къ другимъ людямъ*".—Итакъ, къ животнымъ надо относиться съ состраданіемъ только ради упражненія, и они служатъ какъ бы патологическимъ фантомомъ для упражненія въ состраданіи къ людямъ. Вмѣстѣ со всей не-исламизованной (т.-е. не-іудаизованной) Азіей, я нахожу такія мнѣнія возмутительными и отвратительными. Въ то же время здѣсь опять-таки обнаруживается, насколько эта философская мораль, представляющая собою, какъ разъяснено выше, лишь замаскированную теологическую, всецѣло собственно зависитъ отъ библейской. Именно, такъ какъ (о чемъ далѣе) христіанская мораль не распространяется на животныхъ, то послѣднія немедленно и въ философской морали оказываются внѣ закона, играютъ роль простыхъ „вещей", простого *средства* для любыхъ цѣлей, въ родѣ, напримѣръ, вивисекцій, травлей, цирковыхъ боевъ, скачекъ, безпощаднаго хлестанья передъ неподвижной тачкой съ камнями и т. д.—Фи, что за мерзкая мораль паріевъ, чандаловъ и мелекховъ, игнорирующая ту вѣчную сущность, которая присутствуетъ во всемъ, что живетъ, и съ неисповѣдимой значительностью смотритъ во всѣхъ глазахъ, взирающихъ на солнечный свѣтъ! Но мораль эта знаетъ и признаетъ исключительно собственный цѣнный видъ, признакъ котораго, *разумъ*, является для нея условіемъ, подъ какимъ то или другое существо можетъ быть предметомъ моральныхъ соображеній.

Такимъ скользкимъ путемъ, прямо per fas et nefas, *Кантъ* приходитъ затѣмъ ко второму выраженію основного принципа своей этики: „Поступай такъ, чтобы человѣчество, какъ въ твоемъ лицѣ, такъ и въ лицѣ всякаго другого, всегда имѣло для тебя значеніе также цѣли, а никогда не простого средства". Въ очень искусственной формѣ и съ большимъ обходомъ въ этихъ словахъ сказано: „Считайся не съ однимъ собою, а также съ другими", а это опять-таки есть описаніе положенія: Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris, которое, какъ сказано, само

въ свой чередъ лишь содержитъ посылки къ заключенію, составляющему послѣднюю истинную цѣль всякой морали и всякихъ этическихъ разсужденій: Neminem laede, imo omnes, quantum potes, juva — правило, которое, какъ все прекрасное, всего лучше выступаетъ въ обнаженномъ видѣ. — Только въ эту вторую моральную формулу *Канта* включены еще, намѣренно и довольно неуклюже, пресловутыя обязанности передъ собою. Онтносительно этихъ обязанностей я высказался выше.

Противъ этой формулы можно бы, впрочемъ, возразить, что обреченный на казнь, притомъ по всей справедливости, преступникъ разсматривается просто какъ средство, а не какъ цѣль, именно какъ необходимое средство, чтобы, выполняя законъ, поддерживать тѣмъ его устрашающую силу, въ которой и заключается его назначеніе.

Но если эта вторая формула *Канта* ничего не даетъ для обоснованія морали и въ то же время не можетъ считаться за адэкватное и непосредственное выраженіе ея предписаній — за верховный принципъ, то съ другой стороны у нея есть то достоинство, что оно содержитъ тонкое психолого-моральное apperçu, отмѣчая *эгоизмъ* въ высшей степени характеристичнымъ признакомъ, вполнѣ заслуживающимъ, чтобы мы остановились здѣсь на немъ подробнѣе. Именно, *эгоизмъ* этотъ, которымъ мы всѣ преисполнены и для прикрытія котораго, какъ нашей partie honteuse, мы изобрѣли *вѣжливость*, большею частью проглядываетъ изъ-за всѣхъ наброшенныхъ на него покрововъ—въ томъ, что во всякомъ, кто намъ попадается, мы какъ бы инстинктивно прежде всего ищемъ лишь возможнаго *средства* для какой-либо изъ постоянно многочисленныхъ нашихъ *цѣлей*. При каждомъ новомъ знакомствѣ въ большинствѣ случаевъ первою нашей мыслью бываетъ, не можетъ ли данный человѣкъ быть намъ въ чемъ-нибудь полезенъ; и если онъ этого *не* можетъ, то для большинства, какъ скоро они въ этомъ убѣдятся, и самъ онъ будетъ *ничто*. Искать во всякомъ другомъ возможнаго средства для нашихъ цѣлей, т. е. орудія, это почти скрыто уже въ природѣ человѣческаго взора; а не придется ли, пожалуй, этому орудію болѣе или менѣе *потерпѣть* при употребленіи, такая мысль появляется гораздо позже и часто совсѣмъ не приходитъ. Что мы предполагаемъ этотъ образъ мыслей у другихъ, это сказывается во многомъ, напримѣръ, въ томъ, что когда мы ищемъ у кого-нибудь свѣдѣній или совѣта, то мы теряемъ всякое довѣріе къ его указаніямъ, коль скоро откроемъ, что онъ можетъ быть сколько-нибудь, хотя бы лишь немного и отдаленно, *заинтересованъ* въ данномъ дѣлѣ. Ибо мы тогда тотчасъ начинаемъ предполагать, что онъ сдѣлаетъ насъ средствомъ для своихъ цѣлей и потому дастъ свой совѣтъ не по своему *разумѣнію*, а по своему *умыслу*, даже если первое будетъ сколь угодно велико, а послѣдній сколь угодно малъ. Вѣдь намъ прекрасно извѣстно, что кубическая линія умысла

значитъ болѣе, нежели кубическая сажень разумѣнія. Съ другой стороны, въ подобномъ случаѣ, при нашемъ вопросѣ: „что мнѣ дѣлать?“ у вопрошаемаго часто не явится никакой иной мысли, кромѣ какъ о томъ, что́ надлежало бы намъ дѣлать соотвѣтственно *его* цѣлямъ: это онъ тогда и отвѣтитъ, сразу и какъ бы механически, даже и не подумавъ о *нашихъ* цѣляхъ, такъ какъ отвѣтъ непосредственно диктуется его волей, еще прежде чѣмъ вопросъ могъ предстать на рѣшеніе его дѣйствительнаго сужденія. Такимъ образомъ, онъ старается направить насъ сообразно своимъ цѣлямъ, даже и не сознавая этого, но самъ полагая, что говоритъ по разумѣнію, тогда какъ его устами гласитъ лишь умыселъ; онъ можетъ даже дойти при этомъ до самой настоящей лжи, самъ того не замѣчая. Настолько вліяніе познанія перевѣшивается вліяніемъ воли. Такимъ образомъ, говоритъ ли кто-нибудь по разумѣнію, или по умыслу, объ этомъ нельзя судить даже по свидѣтельству его собственнаго сознанія; большею же частью надо брать свидѣтельство его интереса. Возьмемъ другой случай: если кто, преслѣдуемый врагами, въ смертельномъ страхѣ, спроситъ у встрѣтившагося ему разносчика объ обходномъ пути, то можетъ случиться, что тотъ отвѣтитъ ему тоже вопросомъ, не нужно ли ему чего-нибудь изъ его товара.—Я не хочу сказать этимъ, будто дѣло *всегда* такъ обстоитъ: напротивъ, иные люди, конечно, принимаютъ непосредственно дѣйствительное участіе въ радости и горѣ другихъ или, на кантовскомъ языкѣ, смотрятъ на нихъ какъ на цѣль, а не какъ на средство. Но именно насколько близка или далека отъ каждаго отдѣльнаго лица мысль считать другого не за средство, какъ обыкновенно, а и за цѣль, это служитъ мѣриломъ великой этической разницы характеровъ; и къ чему здѣсь въ послѣдней инстанціи сводится дѣло, это и будетъ истинный фундаментъ этики, къ которому я перейду лишь въ слѣдующемъ отдѣлѣ.

Итакъ, *Кантъ* въ своей второй формулѣ отмѣтилъ эгоизмъ и его противоположность при помощи въ высшей степени характеристическаго признака: я тѣмъ охотнѣе подчеркнулъ и освѣтилъ разъясненіями это ея цѣнное достоинство, что въ остальномъ я, къ сожалѣнію, лишь съ немногимъ могу согласиться въ кантовскомъ обоснованіи морали.

Третья и послѣдняя форма, въ какой Кантъ предлагаетъ свой моральный принципъ, есть *автономія* воли: „Воля всякаго разумнаго существа имѣетъ всеобщее законодательное значеніе для всѣхъ разумныхъ существъ“. Это, конечно, вытекаетъ изъ второй формы. Изъ этой же новой формулировки должно (согласно стр. 71, R.—стр. 60) слѣдовать, что специфическій отличительный признакъ категорическаго императива заключается въ томъ, что при хотѣніи по обязанности воля освобождается *отъ всякаго интереса*. Всѣ прежніе моральные принципы оказались неудачными потому, „что они всегда клали въ основу поступковъ,

въ видѣ ли принужденія, или привлеченія, какой-нибудь *интересъ, будь то интересъ свой собственный, или чужой*" (стр. 73, R. стр. 62) (замѣтьте хорошенько—также и *чужой*). „Напротивъ, дающая всеобщіе законы воля предписываетъ поступки по *обязанности, совершенно не основанные ни на какомъ интересѣ*". Но прошу теперь поразмыслить, что́ это собственно обозначаетъ: на самомъ дѣлѣ—не болѣе не менѣе какъ хотѣніе *безъ мотива*, т. е. дѣйствіе безъ причины. Интересъ и мотивъ—понятія синонимическія: развѣ не называется интересомъ quod mea interest, что меня затрагиваетъ? А развѣ это не будетъ все, что возбуждаетъ и движетъ мою волю? Что же иное, слѣдовательно, представляетъ собою интересъ, какъ не воздѣйствіе мотива на волю? Гдѣ, стало быть, какой-нибудь *мотивъ* движетъ волю, тамъ послѣдняя имѣетъ *интересъ*: гдѣ же ею не движетъ никакой интересъ, тамъ на самомъ дѣлѣ она столько же можетъ дѣйствовать, какъ камень, тронутый съ мѣста безъ толчка или тяги Этого, конечно, мнѣ нѣтъ нужды демонстрировать ученымъ читателямъ. Но отсюда слѣдуетъ, что всякій поступокъ, такъ какъ для него необходимо долженъ быть *мотивъ*, точно также необходимо предполагаетъ извѣстный *интересъ*. Кантъ же предлагаетъ другой, совершенно новый видъ поступковъ, происходящихъ безъ всякаго интереса, т. е. безъ мотива. И это должны быть поступки справедливости и человѣколюбія. Чтобы опровергнуть такую чудовищную предпосылку, нужно было только привести ее къ ея подлинному смыслу, скрытому подъ игрою словомъ *интересъ*.—Между тѣмъ, *Кантъ* (стр. 74 и сл., R. стр. 62) празднуетъ тріумфъ своей автономіи воли въ построеніи моральной утопіи подъ наименованіемъ: *царство цѣлей*, населенное одними *разумными существами* in abstracto, которыя всѣ вмѣстѣ и каждое въ отдѣльности постоянно хотятъ, *ничего* не хотя (т. е. безъ интереса), — одного только они хотятъ: чтобы всѣ всегда хотѣли по одному принципу (т.-е. автономіи). Difficile est, satiram non scribere.

Но автономія воли приводитъ *Канта* еще кое къ чему, сопряженному съ болѣе опасными послѣдствіями, чѣмъ это маленькое невинное царство цѣлей, которое можно спокойно оставить какъ вполнѣ безвредное, именно—приводитъ его къ понятію *человѣческаго достоинства*. Именно, достоинство это основано исключительно на *автономіи* человѣка и состоитъ въ томъ, что законъ, которому онъ долженъ слѣдовать, дается имъ самимъ,—стало быть, онъ стоитъ къ нему въ томъ же отношеніи, какъ конституціонные граждане къ своимъ законамъ.—И съ этимъ все-таки можно примириться какъ съ украшеніемъ къ кантовской моральной системѣ. Но это выраженіе „*человѣческое достоинство*", пущенное въ оборотъ *Кантомъ*, стало впослѣдствіи лозунгомъ всѣхъ лишенныхъ силы и мысли моралистовъ, которые, за неимѣніемъ дѣйствительной или по крайней мѣрѣ все-таки хоть что-нибудь говорящей

основы для морали, прикрывались этимъ импонирующимъ выраженіемъ *„человѣческое достоинство“*, мудро разсчитывая на то, что и ихъ читатель охотно признаетъ у себя такое *достоинство* и потому будетъ въ полномъ удовольствіи *). Однако мы и это понятіе разсмотримъ нѣсколько поближе, приложивъ къ нему критерій реальности. — *Кантъ* (стр. 79, R. ст. 66) опредѣляетъ *достоинство* „какъ безусловную, несравнимую цѣнность“. Это объясненіе настолько импонируетъ своимъ возвышеннымъ тономъ, что нелегко рѣшиться подойти къ нему для ближайшаго разсмотрѣнія, въ результатѣ котораго оказывается, что и оно тоже — лишь пустая гипербола, внутри которой, какъ разъѣдающій червякъ, скрывается contradictio in adjecto. Всякая *цѣнность* есть оцѣнка вещи въ сравненіи съ какой-либо другой, слѣдовательно—понятіе сравнительное; поэтому она относительна, и эта-то относительность и составляетъ сущность понятія *цѣнность*. Уже стоики (согласно Діог. Лаэрт., кн. VII, гл. 106) правильно учили: τὴν δὲ ἀξίαν εἶναι ἀμοιβὴν δοκιμάστου, ἣν ἂν ὁ ἔμπειρος τῶν πραγμάτων τάξῃ ὅμοιον εἰπεῖν, ἀμείβεσθαι πυροὺς πρὸς τὰς σὺν ἡμιόνῳ κριθάς („цѣнность есть вознагражденіе за одобренное, какое установитъ опытный въ жизни человѣкъ; это все равно какъ мы говоримъ о мѣнѣ пшеницы на ячмень съ придачею къ нему мула“). *Несравнимая, безусловная, абсолютная цѣнность*, каковою долженствуетъ быть *достоинство*, есть поэтому, какъ и очень многое другое въ философіи, выраженное словами указаніе на мысль, которую совершенно нельзя мыслить, точно такъ же какъ наивысшее число или наибольшее пространство.

„Doch eben wo Begriffe fehlen,
Da stellt ein *Wort* zu rechter Zeit sich ein“.

(„Но именно тамъ, гдѣ недостаетъ понятій, во-время является на выручку *слово*“.)

Точно такъ же и здѣсь въ „человѣческомъ достоинствѣ“ было найдено въ высшей степени желанное слово, въ которомъ теперь всякая, черезъ всѣ классы обязанностей и всѣ случаи казуистики пропущенная мораль получила себѣ широкій фундаментъ, откуда она съ удобствомъ могла вести дальнѣйшую проповѣдь.

Въ концѣ своего изложенія (стр. 124, R., стр. 97) *Кантъ* говоритъ: „Какимъ же образомъ *чистый разумъ*, безъ всякихъ иныхъ импульсовъ, которые могли бы взяться откуда-нибудь еще, самъ по себѣ можетъ быть *практическимъ*, т. е. какимъ образомъ *простой прин-*

*) Первый, кто прямо и исключительно сдѣлалъ понятіе „человѣческаго достоинства“ основнымъ камнемъ этики и сообразно тому построилъ эту послѣднюю, былъ, повидимому, Г. В. Блокъ, въ его „Новомъ основоположеніи философіи нравовъ“ Neue Grundlegung der Philosophie der Sitten, 1802).

цинъ всеобщаго значенія всѣхъ его правилъ какъ законовъ, безъ всякаго объекта воли, могущаго заранѣе представить какой-либо интересъ, самъ по себѣ можетъ служить импульсомъ и порождать интересъ, получающій наименованіе чисто-моральнаго, или, иными словами, какимъ образомъ чистый разумъ можетъ быть практическимъ? Отвѣтъ на этотъ вопросъ превосходитъ силы всякаго человѣческаго разума, и всѣ старанія и труды въ этомъ направленіи напрасны".—Но тогда надлежало бы думать, что если какая-либо вещь, существованіе которой утверждаютъ, не можетъ быть даже постигнута въ своей возможности, то по крайней мѣрѣ должна быть фактически доказана ея дѣйствительность: между тѣмъ категорическій императивъ практическаго разума прямо выставленъ *не* какъ фактъ сознанія и не получилъ никакого иного обоснованія въ опытѣ. Напротивъ, насъ довольно часто предостерегаютъ, что его *нельзя* искать такимъ антрополого-эмпирическимъ путемъ (напримѣръ, стр. VI предисловія, R., стр. 5 и стр. 59, 60, R., стр. 52). Къ тому же насъ повторно (напримѣръ, стр. 48, R., стр. 44) увѣряютъ, „что никакимъ примѣромъ, т. е. эмпирически, нельзя доказать, существуетъ ли всюду подобнаго рода императивъ"; и на стр. 49 (R., стр. 45), „что дѣйствительность категорическаго императива дана не въ опытѣ".— Если сопоставить все это, то можно, пожалуй, дѣйствительно прійти къ подозрѣнію, что *Кантъ* дурачитъ своихъ читателей. Но хотя это, по отношенію къ теперешней нѣмецкой философской публикѣ, было бы, конечно, дозволено и справедливо, однако въ кантовскія времена ея качества еще не обрисовались въ такой мѣрѣ, какъ потомъ; а сверхъ того именно этика была темою, наименѣе пригодной для шутокъ. Мы должны, слѣдовательно, остаться при убѣжденіи, что вещь, которая не можетъ ни быть постигнута *какъ возможная*, ни быть доказана *какъ дѣйствительная*, не имѣетъ никакого удостовѣренія своего бытія.—Если же мы, теперь, хоть попытаемся уловить ее просто помощью фантазіи и представить себѣ человѣка, душа котораго была бы во власти одними категорическими императивами вѣщающаго *абсолютнаго дома*, какъ нѣкоего демона, постоянно стремящагося руководить его поступками вопреки его склонностямъ и желаніямъ,—то мы не увидимъ здѣсь правильнаго изображенія природы человѣка и совершающихся внутри насъ процессовъ: но мы признаемъ тутъ, конечно, искусственный субститутъ теологической морали, къ которой онъ относится, какъ деревянная нога— къ живой.

Такимъ образомъ, выводъ нашъ—тотъ, что кантовская этика, совершенно какъ и всѣ прежнія, лишена всякаго надежнаго фундамента. Какъ показало въ самомъ началѣ предпринятое мною изслѣдованіе ея *императивной формы*, она въ сущности — лишь обращенная теологическая мораль, скрытая подъ очень абстрактными и какъ будто a priori найден-

ными формулами. Это переодѣваніе должно было оказаться тѣмъ искуснѣе и незамѣтнѣе, что *Кантъ* при этомъ добросовѣстно обманывалъ даже себя самого, дѣйствительно полагая, будто онъ можетъ независимо отъ всякой теологіи установить и на чистомъ познаніи a priori обосновать понятія *обязательной заповѣди* и *закона*, очевидно имѣющія смыслъ лишь въ теологической морали: я, напротивъ, достаточно доказалъ, что понятія эти лишены у него всякаго реальнаго фундамента и свободно висятъ въ воздухѣ. Но и подъ его собственными руками спадаетъ подъ конецъ покровъ съ замаскированной *теологической морали*, въ ученіи *о высшемъ благѣ*, въ *постулатахъ практическаго разума* и, наконецъ, въ *моральной теологіи*. Однако все это ни ему, ни публикѣ не открыло глазъ на подлинную связь вещей: напротивъ, и онъ и она радовались при видѣ того, какъ всѣ эти члены религіозной вѣры теперь оказываются обоснованными этикой (хотя лишь idealiter и въ практическихъ видахъ). Ибо они простодушно принимали слѣдствіе за основаніе и основаніе за слѣдствіе, не замѣчая, что всѣ эти якобы выводы изъ этой этики уже были заложены въ ея основѣ, какъ негласныя и скрытыя, но необходимо нужныя предположенія.

Если теперь, въ заключеніе этого строгаго и даже утомительнаго для читателя изслѣдованія, мнѣ будетъ позволено прибѣгнуть, для развлеченія, къ шутливому, даже игривому сравненію, то я уподобилъ бы *Канта*, съ этой его самомистификаціей, человѣку, который на маскарадѣ цѣлый вечеръ любезничаетъ съ замаскированной красоткой, въ мечтахъ одержать побѣду; въ концѣ же концовъ его дама снимаетъ маску и оказывается — его женой.

§ 9.

Ученіе Канта о совѣсти.

Предполагаемый практическій разумъ съ его категорическимъ императивомъ ближе всего, очевидно, сродни *совѣсти*, хотя онъ существенно отличается отъ нея, *во-первыхъ*, тѣмъ, что категорическій императивъ, какъ повелѣвающій, необходимо подаетъ свой голосъ *до* дѣйствія, совѣсть же собственно говоритъ лишь потомъ. *До* дѣйствія она можетъ сказываться развѣ только *косвенно*, именно черезъ рефлексію, которая напоминаетъ ей о прежнихъ случаяхъ, гдѣ подобныя дѣянія заслужили послѣ ихъ совершенія неодобреніе совѣсти. На этомъ, кажется мнѣ, основана и самая этимологія слова *совѣсть* (Gewissen), такъ какъ только уже случившееся *вѣдомо* (gewiss). Именно, во всякомъ, даже самомъ лучшемъ человѣкѣ, возникаютъ вызванные внѣшними поводами аффекты или обусловленныя внутреннимъ настроеніемъ нечистыя, низменныя, злыя

мысли и желанія: но за нихъ онъ морально не отвѣтственъ, и онѣ не могутъ обременять его совѣсти. Ибо онѣ показываютъ только, что̀ былъ бы способенъ сдѣлать *человѣкъ вообще*, а не *тотъ*, кто ихъ мыслитъ. Вѣдь у него въ противоположность имъ выступаютъ другіе мотивы, которые только появляются въ сознаніи не мгновенно и не совмѣстно съ тѣми,—такъ что послѣдніе никогда не могутъ превратиться въ дѣйствія и оттого подобны побѣжденному меньшинству рѣшающаго вопросъ собранія. Только по *дѣйствіямъ* каждый эмпирически знакомится съ собою самимъ, какъ и съ другими, и только *они* ложатся бременемъ на *совѣсть*. Ибо только они не проблематичны, подобно мыслямъ, а, въ противоположность имъ, *достовѣрны*, не подлежатъ перемѣнѣ, не только мыслятся, но и *узнаны*. Точно такъ же обстоитъ дѣло съ латинскимъ conscientia: это—гораціевское conscire sibi, pallescere culpa. То же относительно συνειδήσις. Это—*знаніе* человѣка о томъ, что онъ сдѣлалъ. Во-вторыхъ, совѣсть беретъ свой матеріалъ всегда изъ опыта, чего не можетъ предполагаемый категорическій императивъ, такъ какъ онъ чисто апріоренъ.—Между тѣмъ мы въ правѣ предполагать, что кантовское ученіе о совѣсти прольетъ свѣтъ также и на это вновь введенное имъ понятіе. Ученіе это главнымъ образомъ изложено въ „Метафизическихъ основоначалахъ ученія о добродѣтели“, § 13,—эти немногія страницы *я предполагаю находящимися передъ глазами читателя* при слѣдующей далѣе критикѣ ихъ.

Это кантовское ученіе о совѣсти производитъ въ высшей степени импозантное впечатлѣніе, передъ которымъ останавливались съ благоговѣйнымъ страхомъ и противъ котораго тѣмъ менѣе осмѣливались что-либо возражать, что приходилось опасаться, какъ бы теоретическое опроверженіе не было смѣшано съ практическимъ и отрицаніе вѣрности кантовской теоріи не было принято за отсутствіе совѣсти. Меня это не можетъ смутить, такъ какъ здѣсь рѣчь идетъ о теоріи, а не о практикѣ, и цѣль наша не моральная проповѣдь, а строгое изслѣдованіе послѣднихъ основъ этики.

Прежде всего, *Кантъ* сплошь пользуется *латинскими, юридическими выраженіями*, которыя межъ тѣмъ представляются мало пригодными для передачи сокровеннѣйшихъ движеній человѣческаго сердца. Но этотъ языкъ и юридическій способъ изложенія онъ удерживаетъ отъ начала до конца: они кажутся ему, слѣдовательно, отвѣчающими самой сущности дѣла. Тутъ передъ нами въ глубинѣ души изображается полное судилище, съ разборомъ дѣла, судьей, обвинителемъ, защитникомъ, приговоромъ. Но если бы дѣйствительно внутренній процессъ имѣлъ такой видъ, какъ рисуетъ его *Кантъ*, то пришлось бы удивляться, какимъ образомъ можетъ еще существовать какой-нибудь человѣкъ, не скажу *столь дурной*, но *столь глупый*, чтобы поступать противъ совѣсти.

Ибо такое сверхъестественное, совершенно своеобразное учрежденіе въ нашемъ самосознаніи, такой скрытый тайный трибуналъ въ таинственномъ мракѣ нашего внутренняго существа долженъ былъ бы въ каждаго вселить ужасъ и дейсидэмонію, которые навѣрно помѣшали бы ему гнаться за короткими, мимолетными выгодами вопреки запрету и подъ угрозами сверхъестественныхъ, столь ясно и столь близко заявляющихъ о себѣ страшныхъ силъ.— Въ дѣйствительности же, напротивъ, мы видимъ, что вліяніе совѣсти вездѣ признается настолько слабымъ, что всѣ народы позаботились о томъ, чтобы прійти ей на помощь или даже совершенно замѣнить ее положительной религіей. Да если бы совѣсть имѣла подобный характеръ, то и настоящая конкурсная тема никогда не могла бы прійти въ голову Королевской академіи.

При ближайшемъ разсмотрѣніи кантовскаго ученія мы находимъ однако, что его импозантный эффектъ зависитъ главнымъ образомъ отъ того, что Кантъ призналъ существенно свойственной моральному сужденію такую форму, которая совершенно не имѣетъ подобнаго значенія, а можетъ быть приноровлена къ нему лишь въ той же мѣрѣ, какъ и ко всякому другому, совершенно чуждому, собственно, морали перебиранію того, что́ мы сдѣлали и могли бы сдѣлать иначе. Вѣдь не только очевидно-ненастоящая, искусственная, на простомъ суевѣріи основанная совѣсть, когда, напримѣръ, индусъ упрекаетъ себя въ томъ, что далъ поводъ къ убійству коровы, или когда еврей вспоминаетъ, что выкурилъ въ субботу у себя дома трубку, тоже можетъ принимать при случаѣ такую же форму обвиненія, защиты и суда,—но въ той же формѣ часто выступаетъ даже и тотъ самоанализъ, который исходитъ совсѣмъ не изъ этическихъ соображеній, даже скорѣе имѣетъ неморальный, чѣмъ моральный характеръ. Такъ, напримѣръ, если я отъ добраго сердца, но необдуманно поручился за какого-нибудь друга, и вдругъ вечеромъ для меня становится яснымъ, какую тяжелую отвѣтственность взялъ я на себя при этомъ, и какъ легко можетъ случиться, что я черезъ это попаду въ большую бѣду, которую мнѣ пророчитъ древній голосъ мудрости ἐγγύα, πάρα δ᾽ἄτα!,—то внутри меня также появляется обвинитель, а противъ него и адвокатъ, старающійся извинить мое черезчуръ поспѣшное ручательство давленіемъ обстоятельствъ, обязательствъ, вѣрностью дѣла, даже похвалою, какую заслужитъ мое добросердечіе; наконецъ, выступаетъ и судья, неумолимо изрекающій сокрушительный для меня приговоръ: „глупый шагъ!“

И какъ съ любезной *Канту* формою суда, точно такъ же обстоитъ дѣло и съ большею частью остального его изложенія. Напримѣръ, то, что онъ, въ самомъ началѣ параграфа, говоритъ какъ о спеціальной особенности совѣсти, приложимо и ко всякому терзанію совсѣмъ иного порядка. О тайной мысли рантье, что его расходы далеко превосходятъ

проценты, что затронутъ и постепенно долженъ растаять капиталъ, вполнѣ слово въ слово можно сказать: „она слѣдуетъ за нимъ какъ его тѣнь, когда онъ пытается скрыться отъ нея; онъ можетъ, правда, найти забвеніе въ удовольствіяхъ и развлеченіяхъ или заснуть, но неизбѣжно время отъ времени возвращается къ себѣ самому или просыпается, когда начинаетъ слышать ея страшный голосъ“ и т. д. — Представивъ эту форму суда существенной для дѣла и проведя ее поэтому съ начала до конца, Кантъ пользуется ею для слѣдующаго тонко разсчитаннаго софизма. Онъ говоритъ: „но если *обвиняемаго* своею совѣстью представляютъ себѣ *однимъ и тѣмъ же лицомъ съ судьею*, то это есть несообразный способъ представленія о судѣ, — ибо, вѣдь, въ такомъ случаѣ обвинитель всегда проигралъ дѣло“. Въ поясненіе къ этому прибавлено еще очень натянутое и неясное примѣчаніе. А отсюда онъ выводитъ, что мы, дабы не попасть въ противорѣчіе, должны представлять себѣ внутренняго судью (въ этой судебной драмѣ совѣсти) отличнымъ отъ насъ, *кѣмъ-то другимъ*, притомъ сердцевѣдомъ, всезнающимъ, всеобязующимъ и, въ качествѣ исполнительной власти, всемогущимъ. Такимъ образомъ теперь онъ самымъ ровнымъ путемъ ведетъ своего читателя отъ совѣсти къ дейсидэмоніи, какъ ея совершенно необходимому слѣдствію, въ тайнѣ разсчитывая на то, что читатель тѣмъ охотнѣе туда за нимъ послѣдуетъ, что воспитаніе съ самыхъ раннихъ лѣтъ сдѣлало для него такія понятія совсѣмъ близкими, даже его второй натурой. Поэтому-то *Кантъ* легко достигаетъ здѣсь цѣли; между тѣмъ онъ долженъ былъ бы ее отвергнуть и подумать о томъ, чтобы не только *проповѣдовать* здѣсь добросовѣстность, но и *практиковать* ее. — Я безусловно отвергаю приведенное выше положеніе, на которое опираются всѣ эти выводы; я даже прямо объявляю его за уловку. *Невѣрно*, что обвинитель всегда долженъ проиграть, если обвиняемый — одно лицо съ судьею; по крайней мѣрѣ, этого нѣтъ на *внутреннемъ* судилищѣ: развѣ въ моемъ прежнемъ примѣрѣ о поручительствѣ обвинитель проигралъ?—Или при этомъ, чтобы не попасть въ противорѣчіе, и здѣсь тоже надлежало прибѣгнуть къ такому олицетворенію, и необходимо было объективное представленіе *кого-то другого* въ качествѣ судьи, приговоромъ котораго было громовое слово „глупый шагъ“? Быть-можетъ въ видѣ воплощеннаго Меркурія? Или въ видѣ олицетворенной Μῆτις, рекомендуемой Гомеромъ (Н., 23, 313 и сл.), такъ чтобы и здѣсь былъ открытъ путь къ дейсидэмоніи, хотя и языческой?

Если *Кантъ* въ своемъ трактатѣ остерегается приписывать какое-либо объективное значеніе своей уже здѣсь вкратцѣ, но все-таки въ существенныхъ чертахъ намѣченной моральной теологіи, а выставляетъ ее лишь какъ субъективно необходимую форму, то это не избавляетъ его отъ обвиненія въ произвольности, съ какой онъ строитъ ее, хотя бы

лишь въ качествѣ субъективной необходимости: ибо онъ пользуется при этомъ совершенно необоснованными предпосылками.

Итакъ, достовѣрно то, что вся юридико-драматическая форма, въ которой *Кантъ* изображаетъ этику и которую онъ, какъ тожественную съ самимъ дѣломъ, выдерживаетъ сплошь до конца, чтобы въ заключеніе вывести изъ нея слѣдствія, для совѣсти совершенно несущественна и вовсе не специфична. Скорѣе это гораздо болѣе общая форма, которую легко принимаетъ размышленіе надъ всякимъ практическимъ обстоятельствомъ и которая главнымъ образомъ обусловлена возникающимъ при этомъ большею частью конфликтомъ противоположныхъ мотивовъ, послѣдовательно взвѣшиваемыхъ рефлектирующимъ разумомъ,— при чемъ безразлично, будутъ ли эти мотивы моральнаго или эгоистическаго характера и идетъ ли дѣло объ обсужденіи того, что еще будетъ сдѣлано, или о перебираніи того, что уже совершено. Если же мы теперь лишимъ ученіе *Канта* этой, лишь произвольно приданной ему драматико-юридической формы, то исчезнетъ и окружающій его ореолъ, вмѣстѣ съ его импозантнымъ эффектомъ, и останется просто то, что при послѣдовательномъ размышленіи о нашихъ поступкахъ у насъ порою является особаго рода недовольство собою, имѣющее ту особенность, что оно касается не послѣдствія, а самаго поступка, и не опирается на *эгоистическія* основанія, подобно всякому другому недовольству, когда мы раскаиваемся въ неблагоразуміи своего поведенія,—нѣтъ, здѣсь мы недовольны какъ разъ тѣмъ, что мы поступили *слишкомъ* эгоистично, *слишкомъ* много заботились о своемъ собственномъ и *слишкомъ* мало о чужомъ благѣ или даже, безъ собственной выгоды, сдѣлали своею цѣлью *горе* другихъ, ради него самого. Что мы можемъ вслѣдствіе этого быть недовольны собою и огорчаться страданіями, которыя мы не *претерпѣли*, а *причинили*, это — голый фактъ, котораго никто не станетъ отрицать. Дальше мы разсмотримъ его связь съ единственно прочной основой этики. *Кантъ* же, какъ умный повѣренный, путемъ прикрасъ и преувеличеній, постарался возможно болѣе использовать исконный фактъ, чтобы имѣть подъ рукою дѣйствительно широкое основаніе для своей морали и моральной теологіи.

§ 10.

Ученіе Канта объ умопостигаемомъ и эмпирическомъ характерѣ.— Теорія свободы.

Послѣ того какъ я, въ угоду истинѣ, подвергъ кантовскую этику критикѣ, которая не имѣетъ поверхностнаго характера, какъ прежнія, а подрываетъ ее въ ея глубочайшей основѣ, справедливость, кажется мнѣ, требуетъ, чтобы на прощанье я не оставилъ безъ упоминанія величай-

шей и блестящей заслуги *Канта* въ области этики. Она состоитъ въ томъ ученіи о совмѣстномъ существованіи свободы и необходимости, которое онъ впервые развиваетъ въ Критикѣ чистаго разума (стр. 533—554 перваго и стр. 561—582 пятаго изданія), хотя еще болѣе ясное изложеніе его содержится въ Критикѣ практическаго разума (четвертое изданіе стр. 169 - 179, R. стр. 224—231).

Впервые *Гоббсъ*, затѣмъ *Спиноза*, затѣмъ *Юмъ*, а также *Гольбахъ*, въ Syst. d. lat. nat., и наконецъ всего подробнѣе и основательнѣе *Пристли* настолько ясно доказали и поставили внѣ сомнѣнія полную и строгую необходимость волевыхъ актовъ при появленіи мотивовъ, что она должна быть причислена къ вполнѣ установленнымъ истинамъ,—такъ что продолжать разговоры о свободѣ отдѣльныхъ поступковъ человѣка, о libero arbitrio indifferentiae, могло лишь невѣжество и неразвитіе. И *Кантъ*, благодаря неопровержимымъ доводамъ этихъ своихъ предшественниковъ, принималъ полную необходимость волевыхъ актовъ за нѣчто непреложное, относительно чего не можетъ болѣе быть никакого сомнѣнія,—какъ это доказываютъ всѣ мѣста, гдѣ онъ говоритъ о свободѣ исключительно съ *теоретической* точки зрѣнія. При этомъ однако остается фактомъ, что наши поступки сопровождаются сознаніемъ самовластія и изначальности, въ силу чего мы признаемъ ихъ за наше дѣло, и всякій съ нѣсомнѣнной увѣренностью чувствуетъ себя дѣйствительнымъ дѣятелемъ своихъ дѣяній и морально за нихъ *отвѣтственнымъ*. А такъ какъ *отвѣтственность* такъ или иначе предполагаетъ возможность въ прошломъ иного поведенія, т. е. свободу, то въ сознаніи отвѣтственности непосредственно содержится также сознаніе свободы. И вотъ, найденнымъ, наконецъ, ключомъ для рѣшенія этого, изъ самой сущности дѣла возникающаго противорѣчія, было кантовское глубокомысленное различеніе между явленіемъ и вещью въ себѣ, составляющее глубочайшую суть всей его философіи и именно ея главную заслугу.

Индивидуумъ, со своимъ неизмѣннымъ, врожденнымъ характеромъ, строго опредѣленный во всѣхъ своихъ проявленіяхъ закономъ причинности, который здѣсь, осуществляемый черезъ посредство интеллекта, носитъ названіе мотиваціи, есть лишь *явленіе*. Лежащая въ его основѣ *вещь въ себѣ*, находясь внѣ пространства и времени, свободна отъ всякой преемственности и множественности актовъ, едина и неизмѣнна. Его природа *въ себѣ*, это — *умопостигаемый характеръ*, который, равномѣрно присутствуя во всѣхъ дѣяніяхъ индивидуума и отражаясь во всѣхъ нихъ, какъ печать въ тысячѣ оттисковъ, опредѣляетъ *эмпирическій характеръ* этого явленія, выражающійся во времени и послѣдовательности актовъ, — такъ что явленіе это во всѣхъ своихъ обнаруженіяхъ, какія вызываются мотивами, должно представлять постоянство закона природы, благодаря чему всѣ акты человѣкъ совершаетъ съ строгою

необходимостью. Такимъ образомъ была приведена къ раціональному основанію и та неизмѣнность, та неуклонная косность эмпирическаго характера у каждаго человѣка, которую давно уже подмѣтили мыслящіе умы (межъ тѣмъ какъ остальные мнили, будто характеръ человѣка можно измѣнить разумными представленіями и моральными увѣщаніями). Слѣдовательно, она была установлена и для философіи, которая благодаря этому пришла въ согласіе съ опытомъ, такъ что перестала терпѣть посрамленіе отъ народной мудрости, давнымъ-давно высказавшей эту истину въ испанской пословицѣ: Lo que entra con el capillo, sale con la mortaja („то, что приходитъ съ дѣтской шапочкой, уходитъ съ саваномъ"), или: Lo que en la leche se mama, en la mortaja se derrama („что всосано съ молокомъ, выливается въ саванъ").

Это ученіе *Канта* о совмѣстномъ существованіи свободы и необходимости я считаю за величайшее изъ всѣхъ завоеваній человѣческаго глубокомыслія. Вмѣстѣ съ трансцендентальной эстетикой, это—два большіе брильянта въ коронѣ кантовской славы, которая никогда не заглохнетъ. — Какъ извѣстно, *Шеллингъ*, въ своей статьѣ о свободѣ далъ парафразу этого кантовскаго ученія, болѣе вразумительную для многихъ, благодаря ея живому колориту и наглядности изложенія; я похвалилъ бы ее, если бы *Шеллингъ* имѣлъ честность сказать при этомъ, что онъ излагаетъ здѣсь кантовскую, а не свою собственную мудрость, за каковую ее до сихъ поръ еще считаетъ часть философской публики.

Но это кантовское ученіе и сущность свободы вообще можно уяснить себѣ также тѣмъ, если поставить ихъ въ связь съ одной общей истиной, наиболѣе сжатымъ выраженіемъ которой я считаю довольно часто попадающееся у схоластиковъ положеніе: operari sequitur esse, т.-е. всякая вещь на свѣтѣ дѣйствуетъ сообразно съ тѣмъ, что она есть, сообразно со своей природой, въ которой поэтому уже potentia содержатся всѣ ея проявленія, наступая actu, когда ихъ вызываютъ внѣшнія причины,— чѣмъ и обнаруживается именно сама эта природа. Это — *эмпирическій характеръ*, тогда какъ его внутреннею, недоступной опыту, послѣднею основою служитъ *умопостигаемый характеръ*, т. е. внутренняя сущность данной вещи. Человѣкъ не составляетъ исключенія изъ остальной природы: и у него есть свой неизмѣнный характеръ, который однако вполнѣ индивидуаленъ и у каждаго иной. Послѣдній-то и *эмпиричекъ* для нашего воспріятія, но именно поэтому онъ есть лишь *явленіе*: что же представляетъ онъ по своей внутренней сущности, называется *умопостигаемымъ характеромъ*. Всѣ его поступки, опредѣляемые въ своихъ внѣшнихъ свойствахъ мотивами, никогда не могутъ оказаться иными, нежели это соотвѣтствуетъ этому неизмѣнному индивидуальному характеру: каковъ кто есть, такъ долженъ онъ и поступать. Вотъ почему для даннаго индивидуума, въ каждомъ данномъ отдѣльномъ случаѣ, безу-

словно возможенъ лишь одинъ поступокъ: operari sequitur esse. Свобода относится не къ эмпирическому, а единственно къ умопостигаемому характеру. Operari даннаго человѣка съ необходимостью опредѣляется извнѣ мотивами, изнутри же — его характеромъ: поэтому все, что̀ онъ дѣлаетъ, совершается необходимо. Но въ его esse — вотъ гдѣ лежитъ свобода. Онъ могъ бы *быть* инымъ, и въ томъ, что̀ онъ *есть*, содержится вина и заслуга. Ибо все, что̀ онъ дѣлаетъ, вытекаетъ отсюда само собою какъ простой королларій. — Благодаря теоріи *Канта*, мы освобождаемся собственно отъ основнаго заблужденія, которое необходимость относило къ esse, а свободу къ operari, и приходимъ къ признанію, что дѣло обстоитъ какъ разъ наоборотъ. Поэтому, хотя моральная отвѣтственность человѣка прежде всего и видимо касается того, что̀ онъ дѣлаетъ, въ сущности же она относится къ тому, что̀ онъ есть: ибо, разъ дано послѣднее, его поведеніе, при появленіи мотивовъ, никогда не могло бы оказаться инымъ, нежели оно было. Но какъ ни строга необходимость, съ какой, при данномъ характерѣ, вызываются мотивами дѣянія, тѣмъ не менѣе никому, даже и тому, кто въ этомъ убѣжденъ, никогда не придетъ въ голову находить себѣ въ этомъ оправданіе и сваливать вину на мотивы: ибо человѣкъ ясно сознаетъ, что здѣсь, судя по дѣлу и поводамъ, т. е. objective, вполнѣ былъ возможенъ и даже получился бы совершенно иной, даже противоположный поступокъ, *если бы только онъ самъ былъ инымъ*. А что онъ, какъ это явствуетъ изъ поступка, таковъ, а не иной—вотъ за что онъ чувствуетъ себя въ отвѣтѣ: здѣсь, въ esse, лежитъ то мѣсто, куда направленъ бичъ совѣсти. Ибо совѣсть, это именно лишь изъ собственнаго образа дѣйствій получающееся и все интимнѣе становящееся знакомство съ собственнымъ „я“. Поэтому укоры совѣсти, возникая по поводу operari, все-таки направлены противъ esse. Такъ какъ мы сознаемъ за собою *свободу* лишь черезъ посредство *отвѣтственности*, то гдѣ содержится послѣдняя, тамъ же должна содержаться и первая,—стало быть, въ esse. Operari находится во власти необходимости. Но, подобно тому какъ съ другими, точно такъ же и съ самими собою мы знакомимся лишь *эмпирически*, и у насъ нѣтъ никакого апріорнаго знанія о своемъ характерѣ. Напротивъ, мы имѣемъ о немъ первоначально очень высокое мнѣніе, такъ какъ правило quisque praesumitur bonus, donec probetur contrarium („всякій предполагается хорошимъ, пока не доказано противное“) имѣетъ силу и передъ внутреннимъ foro.

Примѣчаніе.

Кто умѣетъ подмѣчать сущность какой-нибудь мысли даже и въ совершенно различныхъ ея оболочкахъ, тотъ согласится со мною, что это кантовское ученіе объ умопостигаемомъ и эмпирическомъ характерѣ есть

доведенное до абстрактной ясности пониманіе того, что видѣлъ уже Платонъ, который однако, не познавъ идеальности времени, могъ выразить свою мысль лишь во временной формѣ, т. е. только въ видѣ миоа и въ связи съ метемпсихозой. Но это признаніе тождественности обоихъ ученій очень облегчается поясненіемъ и истолкованіемъ платоновскаго миоа, какое дано Порфиріемъ съ такой понятностью и опредѣленностью, что тутъ невозможно не признать согласія съ абстрактнымъ кантовскимъ ученіемъ. Это разъясненіе, гдѣ онъ какъ разъ спеціально комментируетъ упомянутый здѣсь, данный Платономъ во второй половинѣ десятой книги Государства миоъ, заимствовано изъ одного уже утраченнаго его сочиненія и in extenso сохранено Стобеемъ во второй книгѣ его Эклогъ, гл. 8, §§ 37—40,—мѣсто, въ высшей степени достойное вниманія. Въ видѣ образчика я привожу здѣсь оттуда короткій § 39, чтобы интересующійся читатель почувствовалъ желаніе самъ взяться за Стобея. Онъ увидитъ тогда, что этотъ платоновскій миоъ можно считать за аллегорію великой и глубокой истины, какую Кантъ, въ ея абстрактной чистотѣ, изложилъ какъ ученіе объ умопостигаемомъ и эмпирическомъ характерѣ, и что, слѣдовательно, до него, до этого ученія, въ его существенныхъ чертахъ, уже тысячелѣтія назадъ дошелъ Платонъ,—даже оно еще гораздо древнѣе, такъ какъ Порфирій держится того мнѣнія, что Платонъ заимствовалъ его у египтянъ. Но вѣдь оно содержится уже въ ученіи о метемпсихозѣ, какое мы находимъ въ браманизмѣ, откуда, какъ это въ высшей степени вѣроятно, беретъ свое начало мудрость египетскихъ жрецовъ.—Названный § 39 гласитъ:

Τὸ γὰρ ὅλον βούλημα τοίουτ᾽ ἔοικεν εἶναι τὸ τοῦ Πλάτωνος· ἔχειν μὲν τὸ αὐτεξούσιον τὰς ψυχάς, πρὶν εἰς σώματα καὶ βίους διαφέρους ἐμπεσεῖν, εἰς τὸ ἢ τοῦτον τὸν βίον ἕλεσθαι, ἢ ἄλλον, ὅν, μετὰ ποίας ζωῆς καὶ σώματος οἰκείου τῇ ζωῇ, ἐκτέλεσειν μέλλει· (καὶ γὰρ λέοντος βίον ἐπ᾽ αὐτῇ εἶναι ἕλεσθαι, καὶ ἀνδρός). Κακεῖνο μέντοι τὸ αὐτεξουσιον, ἅμα τῇ πρός τινα τῶν τοιούτων βίων πτώσει, ἐμπεπόδισται. Κατελθοῦσαι γὰρ εἰς τὰ σώματα, καὶ ἀντὶ ψυχῶν ἀπολυτῶν γεγονυῖαι ψυχαὶ ζώων, τὸ αὐτεξούσιον φέρουσι οἰκεῖον, τῇ τοῦ ζώου κατασκευῇ καὶ ἐφ᾽ ὧν μὲν εἶναι πολύνουν καὶ πολύκινητόν, ὡς ἐπ᾽ ἀνθρώπου, ἐφ᾽ ὧν δὲ ὀλιγοκινητόν καὶ μονοτρόπον, ὡς ἐπὶ τῶν ἄλλων σχεδὸν πάντων ζώων. Ἥρθησθαι δὲ τὸ αὐτεξούσιον τοῦτο ἀπὸ τῆς κατασκευῆς, κινούμενον μὲς ἐξ αὐτοῦ, φερόμενον δὲ κατὰ τὰς ἐκ τῆς κατασκευῆς γιγνόμενας προθυμίας. („Ибо вся мысль Платона, повидимому, та, что души, прежде чѣмъ попасть въ тѣла и различные виды жизни, обладаютъ властью избирать себѣ ту или иную жизнь, которую душѣ придется провести извѣстнымъ образомъ и съ тѣломъ, соотвѣтствующимъ этому образу жизни,—ибо она можетъ выбрать и жизнь льва и жизнь человѣка. Но и эта власть, вмѣстѣ съ принятіемъ какой-либо изъ такого рода жиз-

ней, теряетъ силу. Ибо сойдя въ тѣла и вмѣсто свободныхъ душъ сдѣлавшись душами животныхъ, онѣ получаютъ свободу, свойственную строенію животнаго, такъ что у однихъ она полна ума и движенія, какъ у человѣка, у другихъ же малоподвижна и однообразна, какъ у всѣхъ почти прочихъ животныхъ. И зависитъ эта свобода отъ организаціи, двигаясь сама собою, направленіе же получая сообразно устремленіямъ, возникающимъ изъ организаціи").

§ 11.

Этика Фихте какъ увеличительное зеркало ошибокъ этики кантовской.

Подобно тому какъ въ анатоміи и зоологіи иныя вещи не столь понятны для ученика въ препаратахъ и произведеніяхъ природы, какъ на гравюрахъ, изображающихъ ихъ въ нѣсколько преувеличенномъ видѣ, точно такъ же тому, кто, послѣ данной въ предыдущихъ параграфахъ критики, не вполнѣ еще уразумѣлъ несостоятельность кантовской основы этики, я могу въ качествѣ вспомогательнаго средства для этого уразумѣнія рекомендовать „Систему морали“ *Фихте*.

Именно, какъ въ старой нѣмецкой кукольной комедіи къ царю или иному какому герою всегда присоединяли Ганцвурста, который все, что́ герой скажетъ или сдѣлаетъ, повторялъ потомъ на *свой* ладъ и съ преувеличеніемъ, такъ позади великаго *Канта* стоитъ авторъ Наукословія, вѣрнѣе наукопустословія. Этотъ господинъ и въ этикѣ воспользовался своимъ обычнымъ пріемомъ: составивъ вполнѣ умѣстный по отношенію къ нѣмецкой философской публикѣ и заслуживающій одобренія планъ—возбуждать вниманіе помощью философской мистификаціи, чтобы такимъ путемъ устроить благополучіе свое и своихъ присныхъ, онъ осуществлялъ этотъ планъ главнымъ образомъ тѣмъ, что по всѣмъ статьямъ старался *перещеголять Канта*, выступалъ какъ его живая превосходная степень и усиленіемъ выдающихся пунктовъ создавалъ совершеннѣйшую карикатуру на кантовскую философію. Въ его „Системѣ морали“ категорическій императивъ выросъ въ деспотическій императивъ; абсолютный долгъ, законодательный разумъ и обязательная заповѣдь развились въ *моральный фатумъ*, неисповѣдимую необходимость, чтобы человѣческій родъ поступалъ въ строгомъ согласіи съ извѣстными правилами (стр. 308—309), такъ какъ это, судя по моральнымъ установленіямъ, должно имѣть великую важность,—хотя мы нигдѣ собственно не узнаемъ, *для чего*. Мы видимъ только, что какъ пчеламъ присуще стремленье сообща строить соты и улей, такъ и въ человѣкѣ якобы должно быть заложено стремленіе сообща разыгрывать великую, строго моральную

міровую комедію, для которой мы служимъ простыми маріонетками и ничѣмъ болѣе,—хотя и съ той значительной разницей, что пчелиный улей по крайней мѣрѣ все-таки дѣйствительно получается, вмѣсто же моральной міровой комедіи на дѣлѣ разыгрывается въ высшей степени неморальная. Такимъ образомъ оказывается, что здѣсь императивная форма кантовской этики, нравственный законъ и абсолютный долгъ проведены дальше, превратившись въ *систему морального фатализма*, развитіе которой порою впадаетъ въ комизмъ*).

Если въ кантовской этикѣ сказывается извѣстный моральный педантизмъ, то у *Фихте* комичнѣйшее моральное педантство даетъ богатый матеріалъ для сатиры. Прочтите, напримѣръ, на стр. 407—409, рѣшеніе извѣстнаго казуистическаго примѣра, когда изъ двухъ человѣческихъ жизней одна обречена на гибель. Точно такъ же всѣ ошибки *Канта* возведены въ превосходную степень; напримѣръ, стр. 199: „Поступать по влеченіямъ симпатіи, состраданія, *человѣколюбія* безусловно неморально и морали противорѣчитъ".—Стр. 402: „Побужденіемъ къ оказанію услугъ никогда не должно служить необдуманное добросердечіе, а только ясно сознанная цѣль — сколь возможно болѣе споспѣшествовать причинности разума". — Но среди этого педантства съ очевидностью проглядываетъ собственная философская неразвитость *Фихте*, какой и надо ожидать отъ человѣка, которому учительство никогда не оставляло времени для ученія: онъ серьезно выставляетъ и самыми

*) Для доказательства сказаннаго я удѣлю здѣсь мѣсто лишь немногимъ примѣрамъ. Стр. 196: „Нравственное стремленіе абсолютно, оно требуетъ безусловно, безъ всякой цѣли внѣ его самого".—Стр. 232: „И вотъ, вслѣдствіе нравственнаго закона, эмпирическое временное существо должно стать точнымъ оттискомъ первоначальнаго *я*". — Стр. 308: „Весь человѣкъ — вмѣстилище нравственнаго закона". — Стр. 342: „Я—лишь инструментъ, простое орудіе нравственнаго закона, безусловно не цѣль". — Стр. 343: „Всякій — цѣль какъ средство для реализаціи разума: въ этомъ послѣдняя конечная задача его бытія,—только для этого онъ живетъ, и если бы эта задача не осуществилась, то ему вообще нѣтъ надобности существовать".— Стр. 347: „Я—орудіе нравственнаго закона въ нравственномъ мірѣ!"—Стр. 360: „Таково предписаніе нравственнаго закона, чтобы мы питали тѣло для поддержанія его здоровья; это, разумѣется, не можетъ имѣть никакого иного смысла и никакой иной цѣли, кромѣ какъ для того чтобы быть *пригоднымъ орудіемъ* для служенія *разумной цѣли*". — (Срав. стр. 371) Стр. 376: „Всякое человѣческое тѣло — орудіе для служенія разумной цѣли: поэтому моею цѣлью должно быть возможно большая пригодность всякаго орудія для этого; я долженъ, слѣдовательно, относиться съ заботливостью ко всякому".—Такъ выводитъ онъ человѣколюбіе! - Стр. 377: „Я могу и въ правѣ заботиться о себѣ самомъ лишь, просто потому и поскольку я *орудіе нравственнаго закона*".—Стр. 388: „Защищать преслѣдуемаго съ опасностью собственной жизни, это—абсолютная обязанность: коль скоро человѣческая жизнь въ опасности, вы не въ правѣ болѣе думать о своей собственной безопасности".—Стр. 420: „Нѣтъ иного взгляда на моего ближняго въ области нравственнаго закона, кромѣ того, что онъ *орудіе* разума".

ходячими доводами защищаетъ liberum arbitrium indifferentiae (стр. 160, 173, 205, 208, 237, 259, 261).— Кто еще не вполнѣ убѣжденъ, что мотивъ, хотя и воздѣйствуя черезъ посредство познанія, есть такая же причина, какъ и всякая иная, и, значитъ, влечетъ за собою ту же необходимость слѣдствія, какъ и всякая иная, такъ что всѣ человѣческіе поступки имѣютъ строго необходимый характеръ,—тотъ еще неразвитъ философски и незнакомъ съ элементами философскаго познанія. Признаніе строгой необходимости человѣческихъ поступковъ, это—пограничная линія, отдѣляющая философскіе умы отъ другихъ: и, придя къ ней, *Фихте* ясно показалъ, что онъ принадлежитъ къ послѣднимъ. Если же онъ затѣмъ опять, идя по слѣдамъ *Канта* (стр. 303), говоритъ вещи, стоящія въ прямомъ противорѣчіи съ вышеприведенными мѣстами, то это только доказываетъ, какъ и множество другихъ противорѣчій въ его сочиненіяхъ, что онъ совсѣмъ не имѣлъ твердаго основного убѣжденія, какъ человѣкъ, никогда серьезно не относившійся къ изслѣдованію истины,—да такое убѣжденіе совершенно и не было нужно для его цѣлей. Всего комичнѣе, что этого человѣка восхваляли за самую строгую послѣдовательность, принимая за таковую его педантическій тонъ, пространно доказывающій тривіальныя вещи.

Самое полное развитіе этой фихтевской *системы моральнаго фатализма* мы находимъ въ его послѣднемъ сочиненіи: „Наукословіе, изложенное въ его общихъ чертахъ“ (Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umrisse dargestellt, Берлинъ, 1810), — которое имѣетъ то преимущество, что заключаетъ всего 46 страницъ in-12⁰ и все-таки содержитъ in nuce всю его философію, такъ что его можно рекомендовать всѣмъ тѣмъ, кто считаетъ свое время слишкомъ цѣннымъ, чтобы тратить его на болѣе обширныя произведенія этого автора, написанныя съ христіано-вольфовской пространностью и скукой и разсчитанныя собственно на обманъ, а не на поученіе читателя. Итакъ, въ этомъ маленькомъ сочиненіи говорится на стр. 32: „Интуиція чувственнаго міра нужна была лишь для того, чтобы въ этомъ мірѣ *я* проявилось какъ *абсолютно долженствующее*“.—На стр. 33 появляется даже „*долгъ* явности *дола*“, а на стр. 36 „*долгъ* усмотрѣнія, что *я должень*“.— Вотъ куда, слѣдовательно, сейчасъ же послѣ *Канта* привела, какъ exemplar vitiis imitabile, *императивная форма* кантовской этики, съ ея недоказаннымъ *долгомъ*, который она испросила себѣ какъ вполнѣ удобное που στω.

Впрочемъ, все здѣсь сказанное не подрываетъ заслуги *Фихте*, состоящей въ томъ, что философію *Канта*, этотъ поздній шедевръ человѣческаго глубокомыслія, онъ затмилъ и даже вытѣснилъ у націи, гдѣ она появилась, пустозвонными гиперболами, сумасбродствами и подъ маской глубокомыслія скрывающейся безсмыслицей своего „Основоположенія общаго наукословія“ и тѣмъ неопровержимо доказалъ міру, какова

компетентность нѣмецкой философской публики: онъ заставилъ ее играть роль ребенка, у котораго выманиваютъ изъ рукъ драгоцѣнную вещь, давая ему взамѣнъ нюрнбергскую игрушку. Достигнутая имъ такимъ способомъ слава продолжаетъ жить, въ кредитѣ, еще и теперь, и еще теперь *Фихте* постоянно называютъ рядомъ съ *Кантомъ*, ставя его наравнѣ съ нимъ (Ἡρακλῆς καὶ πίθηκος!—т.-е. Геркулесъ и обезьяна!), часто даже выше его*). Поэтому-то его примѣръ вызвалъ одинаковымъ духомъ одушевленныхъ и одинаковымъ успѣхомъ увѣнчанныхъ послѣдователей въ искусствѣ философскаго мистифицированія нѣмецкой публики, которыхъ всякій знаетъ и о которыхъ здѣсь не мѣсто говорить подробно, хотя ихъ почтенныя мнѣнія еще до сихъ поръ детально излагаются и серьезно обсуждаются профессорами философіи,—какъ если бы мы дѣйствительно имѣли тутъ дѣло съ философами. Такимъ образомъ, именно Фихте обязаны своимъ существованіемъ цѣнные документы, подлежащіе со временемъ пересмотру на судилищѣ потомства, этомъ кассаціонномъ трибуналѣ для приговоровъ современниковъ, который во всѣ почти времена долженъ былъ играть для подлинной заслуги ту же роль, какую Страшный судъ играетъ для святыхъ.

III.

Обоснованіе этики.

---

§ 12.

Въ чемъ оно должно заключаться.

Такимъ образомъ, и кантовское обоснованіе этики, считавшееся шестьдесятъ лѣтъ за ея прочный фундаментъ, опускается передъ нашими глазами въ глубокую, быть можетъ незаполнимую, пропасть философскихъ заблужденій, оказываясь несостоятельной гипотезой и простымъ переодѣваніемъ теологической морали.—Что касается прежнихъ попытокъ обосновать этику, то, какъ сказано, я въ правѣ предполагать извѣстнымъ, что онѣ еще менѣе достигаютъ цѣли. Это по большей части недоказанныя,

---

*) Въ доказательство приведу одно мѣсто изъ самоновѣйшей философской литературы. Господинъ *Фейербахъ*, гегеліанецъ (c'est tout dire), въ своей книгѣ „*П. Бэйль*. Очеркъ по исторіи философіи“ (*P. Bayle*. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie, 1838), на стр. 80, изволитъ выражать такія мысли: „Но еще возвышеннѣе кантовскихъ идей идеи Фихте, которыя содержатся въ его морали и разсѣяны въ остальныхъ его сочиненіяхъ. У христіанства нѣтъ по возвышенности ничего, что оно могло бы поставить на ряду съ идеями Фихте“.

произвольно взятыя утвержденія и вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ и само обоснованіе *Канта,* искусственные изгороты, требующіе тончайшихъ различеній и основанные на самыхъ абстрактныхъ понятіяхъ, трудныя комбинаціи, эвристическія правила, положенія, балансирующія на остріѣ, и выспреннія предписанія, съ высоты которыхъ нельзя уже болѣе видѣть дѣйствительной жизни съ ея сутолокой. Поэтому онѣ, конечно, чрезвычайно пригодны для того, чтобы ихъ повторяли въ аудиторіяхъ и упражняли на нихъ свое остроуміе, но такимъ не можетъ быть то, что вызываетъ въ каждомъ человѣкѣ все-таки дѣйствительно же существующій призывъ къ справедливому и добродѣтельному поведенію, и подобныя вещи не могутъ противодѣйствовать сильнымъ импульсамъ къ несправедливости и жестокосердію, а также лежать въ основѣ упрековъ совѣсти: сведеніемъ послѣднихъ къ нарушенію такихъ затѣйливыхъ правилъ можно только придать имъ смѣшной видъ. Такого рода искусственныя комбинаціи понятій никогда не могутъ также, если серьезно отнестись къ дѣлу, заключать въ себѣ истиннаго побужденія къ справедливости и человѣколюбію. Такимъ побужденіемъ, напротивъ, должно быть нѣчто такое, что требуетъ мало размышленія, а еще менѣе абстракціи и комбинаціи, что, не завися отъ умственнаго развитія, говоритъ во всякомъ, даже самомъ невѣжественномъ человѣкѣ, опирается просто на наглядное воспріятіе и непосредственно возбуждается реальностью вещей. Пока этика не въ состояніи указать подобнаго фундамента, она можетъ сколько угодно диспутировать и парадировать въ аудиторіяхъ — дѣйствительная жизнь будетъ надъ нею издѣваться. Я долженъ поэтому дать этикамъ парадоксальный совѣтъ—сначала немножко осмотрѣться въ человѣческой жизни.

§ 13.

Скептическая точка зрѣнія.

Или же, быть можетъ, обзоръ напрасно сдѣланныхъ за болѣе чѣмъ двухтысячелѣтій періодъ времени попытокъ отыскать для морали прочную основу доказываетъ, что совсѣмъ не существуетъ естественной, отъ человѣческаго установленія независимой морали, а послѣдняя всецѣло представляетъ собою нѣчто искусственное, средство, изобрѣтенное для того, чтобы лучше сдерживать своекорыстный и злой человѣческій родъ, и что она, поэтому, необходимо пала бы безъ поддержки позитивныхъ религій, такъ какъ не имѣетъ никакого внутренняго удостовѣренія и никакой естественной основы? Юстиціи и полиціи не всегда бываетъ достаточно: существуютъ проступки, открытіе которыхъ слишкомъ трудно, даже такіе, наказаніе которыхъ ведетъ къ сомнительнымъ результатамъ, — въ этихъ случаяхъ, стало быть, мы лишены общественной защиты. Къ тому же,

гражданскій законъ, самое большое, можетъ побудить къ справедливости, но не къ человѣколюбію и добрымъ дѣламъ, уже по той причинѣ, что тогда каждый захотѣлъ бы быть пассивной и никто не хотѣлъ бы быть активной стороной. Эти соображенія вызвали гипотезу, что мораль опирается исключительно на религію и что обѣ онѣ имѣютъ цѣлью служить дополненіемъ къ неизбѣжной недостаточности государственнаго порядка и законодательства. Поэтому не можетъ быть естественной, т.-е. просто на природѣ вещей или человѣка основанной морали: отсюда понятно, что философы напрасно стремятся отыскать ея фундаментъ. Это мнѣніе имѣетъ за собою нѣкоторое правдоподобіе; оно выставлялось уже пирроніанцами: οὔτε ἀγαθόν τί ἐστι φύσει, οὔτε κακόν,

ἀλλὰ πρὸς ἀνθρώπων ταῦτα νόῳ κέκριται,

κατὰ τὸν Τίμωνα (ничто не бываетъ ни хорошимъ отъ природы, ни дурнымъ, „но эти различенія сдѣланы человѣческимъ умомъ“, по Тимону), Секстъ Эм., пр. Мат. XI, 140; да и въ новѣшее время его придерживались выдающіеся мыслители. Оно заслуживаетъ поэтому тщательнаго разбора, хотя было бы проще отдѣлаться отъ него инквизиторскимъ взглядомъ въ сторону совѣсти тѣхъ, у кого могла явиться подобная мысль.

Мы впали бы въ большую и юному возрасту свойственную ошибку, если бы стали думать, что всѣ справедливые и согласные съ закономъ поступки человѣка имѣютъ моральное происхожденіе. Напротивъ, между справедливостью, какую практикуютъ люди, и подлинной честностью души большею частью существуетъ такое же отношеніе, какъ между проявленіями вѣжливости и подлинной любовью къ ближнему, которая не съ виду только, подобно тѣмъ, а на самомъ дѣлѣ пересиливаетъ эгоизмъ. Всегда носимая на показъ честность намѣреній, которая желаетъ быть выше всякихъ подозрѣній, вмѣстѣ съ глубокимъ негодованіемъ, какое всдгда возбуждается малѣйшимъ намекомъ на сомнѣніе въ этомъ отношеніи и какое готово перейти въ самый пламенный гнѣвъ: все это тотчасъ принимаетъ за чистую монету и за дѣйствіе тонкаго моральнаго чувства или совѣсти только человѣкъ неопытный и простодушный. На самомъ дѣлѣ всеобщая, практикуемая въ людскомъ общежитіи и за самое непоколебимое правило выставляемая честность основана главнымъ образомъ на двухъ внѣшнихъ необходимостяхъ: во-первыхъ, на законномъ порядкѣ, благодаря которому права каждаго находятъ себѣ защиту въ общественной власти, а во-вторыхъ—на сознанной необходимости, для преуспѣянія на свѣтѣ, имѣть доброе имя, или гражданскую честь,—необходимости, въ силу которой шаги каждаго стоятъ подъ надзоромъ общественнаго мнѣнія: оно, неумолимо строгое, иногда не прощаетъ ни одного промаха въ этомъ отношеніи, но до самой смерти помнитъ его за виновнымъ, какъ неизгладимое пятно. Тутъ оно дѣйствительно поступаетъ

мудро — оно исходитъ изъ основного положенія operari sequitur esse и, потому, изъ убѣжденія, что характеръ неизмѣненъ и такимъ образомъ то, что кто-нибудь сдѣлалъ однажды, онъ непремѣнно сдѣлаетъ опять, при совершенно одинаковыхъ обстоятельствахъ. Эти-то два стража и блюдутъ за общественной честностью, и безъ нихъ, говоря откровенно, намъ пришлось бы плохо, особенно по части имущества, этого главнаго пункта въ человѣческой жизни, вокругъ котораго преимущественно вращаются въ ней всѣ дѣла и помыслы. Ибо чисто этическіе мотивы къ честности, предполагая, что они существуютъ, могутъ найти себѣ примѣненіе къ гражданской собственности по большей части лишь очень окольнымъ путемъ. Именно, прежде всего и непосредственно они могутъ относиться только къ *естественному* праву; къ *положительному* же—лишь косвенно, насколько именно оно основано на естественномъ. Но естественное право не знаетъ никакой иной собственности, кромѣ пріобрѣтенной личнымъ трудомъ, посягательство на которую есть вмѣстѣ съ тѣмъ посягательство на вложенныя въ нее силы владѣльца, такимъ образомъ у него похищаемыя.—Я безусловно отвергаю прэоккупаціонную теорію, но не могу заниматься здѣсь ея опроверженіемъ *).— Теперь, всякое на положительномъ правѣ основанное владѣніе, хотя бы черезъ посредство какого угодно числа промежуточныхъ звеньевъ, должно, безъ сомнѣнія, въ концѣ концовъ и въ первомъ источникѣ опираться на естественное право собственности. Но какъ далеко, въ большинствѣ случаевъ, наше гражданское имущество отъ этого первоисточника естественнаго права собственности! По большей части оно имѣетъ съ нимъ очень трудно доказуемую или даже совсѣмъ не доказуемую связь: наша собственность унаслѣдована, пріобрѣтена женитьбой, выиграна въ лотерею, а даже если и нѣтъ, то все-таки добыта собственно не работой въ потѣ лица, но умными мыслями и выдумками, напримѣръ—въ спекуляціяхъ, иногда даже и глупыми выдумками, которыя, благодаря случайности, увѣнчалъ и прославилъ Deus Eventus. Въ крайне немногихъ случаяхъ оно подлинно — плодъ дѣйствительныхъ трудовъ и усилій, да и тогда это часто лишь умственная работа, какъ у адвокатовъ, врачей, чиновниковъ, учителей, которая, по взгляду неразвитого человѣка, представляется связанной съ меньшимъ напряженіемъ. Нужно уже значительное развитіе, чтобы за всѣмъ такимъ имуществомъ признать этическое право и, сообразно тому, уважать его по чисто-моральному побужденію.—По этой причинѣ многіе, про себя, считаютъ собственность другихъ принадлежащей имъ исключительно на основаніи положительнаго права. Вотъ почему, если найдется средство отнять ее у нихъ черезъ посредство и даже

*) См. „Міръ какъ воля и представленіе“ (Die Welt als Wille und Vorstellung, т. 1, § 62, стр. 396 и сл. и т. 2, гл. 17, стр. 682).

хотя бы только въ обходъ законовъ, то это дѣлается безъ всякихъ колебаній: имъ кажется, что тѣ теряютъ ее тѣмъ же путемъ, какимъ раньше пріобрѣли, и они считаютъ поэтому свои собственныя притязанія столь же хорошо обоснованными, какъ и у прежняго владѣльца. Съ ихъ точки зрѣнія, въ гражданскомъ обществѣ право сильнаго уступило мѣсто праву умнаго. — Между тѣмъ, *богатый* часто дѣйствительно отличается непоколебимой честностью, такъ какъ онъ отъ всего сердца преданъ правилу и поддерживаетъ принципъ, на соблюденіи котораго основана вся его собственность, со всѣми многочисленными преимуществами, какія онъ, благодаря ей, имѣетъ передъ другими; вотъ почему онъ вполнѣ серьезно слѣдуетъ положенію suum cuique, не допуская отъ него уклоненій. На самомъ дѣлѣ существуетъ такая *объективная* приверженность къ добросовѣстности, съ рѣшеніемъ свято держать свое слово, которая обусловлена просто тѣмъ, что добросовѣстность—основа всякаго свободнаго общенія между людьми, добраго порядка и прочнаго владѣнія, такъ что она должна очень и очень часто быть полезной *намъ самимъ* и поддерживаться въ этихъ видахъ даже съ готовностью на жертвы: вѣдь и въ доброе поле кое-что *вкладывается*. Однако обоснованная такимъ образомъ честность встрѣчается обычно лишь у людей состоятельныхъ или по крайней мѣрѣ занимающихся выгоднымъ ремесломъ, чаще всего—у купцовъ, которые всего яснѣе убѣждаются, что торговые обороты находятъ себѣ неизбѣжную опору во взаимномъ довѣріи и кредитѣ: оттого-то купеческая честь имѣетъ совершенно особый характеръ.—Напротивъ, *бѣднякъ*, которому тутъ достается плохо и который, благодаря неравенству имущества, видитъ себя обреченнымъ на нужду и тяжелую работу, тогда какъ другіе у него на глазахъ живутъ въ изобиліи и праздности, съ трудомъ согласится, что въ основѣ этого неравенства лежитъ соотвѣтствующее неравенство заслугъ и честнаго пріобрѣтенія. Если же онъ этого не признаетъ, то откуда явится у него тогда чисто этическое побужденіе къ честности, которое удерживало бы его руку отъ посягательства на чужое благосостояніе? Большею частью его сдерживаетъ именно законный порядокъ. Но коль скоро представится рѣдкій случай, когда онъ, въ безопасности отъ дѣйствія закона, однимъ единственнымъ поступкомъ можетъ сбросить съ себя давящій гнетъ нужды, еще болѣе чувствительный при зрѣлищѣ чужого благоденствія, и для *себя* тоже добыть обладаніе удовольствіями, столь часто составлявшими предметъ его зависти, что̀ удержитъ тогда его руку? Религіозные догматы? Вѣра рѣдко бываетъ настолько твердой. Чисто-моральный мотивъ къ честности? Да, быть можетъ, въ отдѣльныхъ случаяхъ; но въ огромномъ большинствѣ ихъ это сдѣлаетъ только весьма близкая даже незначительному человѣку забота о своемъ добромъ имени, своей гражданской чести, явная опасность навсегда быть исключеннымъ за этотъ поступокъ изъ великой

масонской ложи честныхъ людей, слѣдующихъ закону честности и сообразно тому распредѣлившихъ между собою собственность на всей землѣ и ею владѣющихъ,—опасность, вслѣдствіе единственнаго нечестнаго дѣянія, въ теченіе всей жизни быть паріей гражданскаго общества, человѣкомъ, которому никто болѣе не вѣритъ, общенія съ которымъ всякій избѣгаетъ и для котораго поэтому стало невозможно никакое преуспѣяніе, словомъ—быть „молодцомъ, который укралъ“ и къ которому подходитъ пословица: „кто разъ укралъ, тотъ на всю жизнь воръ“.

Таковы, стало быть, блюстители общественной честности, и кто жилъ и смотрѣлъ открытыми глазами, тотъ согласится, что далеко значительнѣйшая часть добросовѣстности въ человѣческомъ обиходѣ только имъ обязана своимъ происхожденіемъ, что даже нѣтъ недостатка въ людяхъ, которые надѣются ускользнуть и отъ *ихъ* бдительности, такъ что пользуются справедливостью и честностью лишь какъ вывѣской, какъ флагомъ, подъ эгидой котораго съ тѣмъ бо́льшимъ успѣхомъ можно производить свои хищенія. Такимъ образомъ, мы не должны немедленно вскакивать въ священномъ рвеніи и облачаться въ латы, въ случаѣ если какой-нибудь моралистъ подниметъ вопросъ о томъ, что быть можетъ всякая честность и справедливость въ сущности просто условны, и, проводя далѣе этотъ принципъ, пытается поэтому и всю прочую мораль свести къ болѣе отдаленнымъ, косвеннымъ, въ концѣ же концевъ все-таки эгоистическимъ основаніямъ, какъ это въ свое время остроумно старались доказать Гольбахъ, Гельвецій, д'Аламберъ и другіе. Относительно большей части праведныхъ поступковъ это даже на самомъ дѣлѣ вѣрно и справедливо, какъ показано мною въ предыдущемъ изложеніи. Не подлежитъ сомнѣнію, что это вѣрно и для значительной части человѣколюбивыхъ дѣйствій: они часто обусловлены желаніемъ показать себя, очень часто—надеждою на будущее воздаяніе, которое, конечно, вознаградитъ за нихъ въ квадратѣ или прямо въ кубѣ; возможны также и другія эгоистическія основанія. Но настолько же несомнѣнно, что существуютъ поступки безкорыстнаго человѣколюбія и вполнѣ добровольной справедливости. Доказательствомъ этого служатъ, чтобы опираться не на факты сознанія, а лишь на данныя опыта, тѣ отдѣльные, но безспорные случаи, когда не только была совершенно исключена опасность судебнаго преслѣдованія, но и рискъ раскрытія и даже всякаго подозрѣнія, а между тѣмъ даже бѣдный отдавалъ богатому его собственность: напримѣръ, когда вручалось собственнику имъ потерянное и другимъ найденное имущество, или возвращалось, порученное на сохраненіе, достояніе третьяго, уже умершаго, или возвращалось имущество, оставленное эмигрантомъ у бѣдняка. Такого рода случаи, безспорно, бываютъ: но удивленіе, умиленіе, уваженіе, съ какимъ мы къ нимъ относимся, ясно свидѣтельствуютъ, что они принадлежатъ къ чему-то неожиданному, къ

рѣдкимъ исключеніямъ. На самомъ дѣлѣ есть истинно честные люди какъ дѣйствительно встрѣчается и четырехлепестковый клеверъ, — но *Гамлетъ* не впадаетъ въ преувеличеніе, говоря To be honest, as this world goes, is to be one man pick'd out of ten thousand *). — Противъ возраженія, что въ основѣ вышеупомянутыхъ поступковъ въ концѣ концовъ лежали религіозные догматы, слѣдовательно соображеніе о наказаніи и наградѣ въ другомъ мірѣ, прекрасно можно было бы привести и такіе случаи, когда лица, ихъ совершившія, совсѣмъ не придерживались никакого вѣроисповѣданія, — что далеко не такая рѣдкость, какъ это принято думать.

Противъ *скептической точки зрѣнія* ссылаются прежде всего на *совѣсть*. Но были выставлены сомнѣнія и по отношенію къ естественному происхожденію и послѣдней. По крайней мѣрѣ, существуетъ также conscientia spuria, которая часто съ нею смѣшивается. Раскаяніе и тревога, испытываемыя иными по поводу сдѣланнаго ими, часто въ сущности не что иное какъ страхъ передъ тѣмъ, что ихъ за это можетъ постигнуть. Нарушеніе внѣшнихъ, произвольныхъ и даже нелѣпыхъ установленій мучаетъ человѣка внутренними укорами, совершенно на подобіе совѣсти. Такъ, напримѣръ, нной ханжа-еврей дѣйствительно сильно терзается по поводу того, что хотя во второй книгѣ Моисея, гл. 35, ст. 3, говорится: „Не возжигайте огня въ день субботній во всѣхъ своихъ жилищахъ“, онъ все-таки въ субботу выкурилъ у себя дома трубку. Иного дворянина или офицера гложутъ тайные упреки самому себѣ, что онъ при какомъ-нибудь обстоятельствѣ не соблюлъ надлежащимъ образомъ законовъ дурацкаго кодекса, именуемаго рыцарской честью; дѣло заходитъ настолько далеко, что нѣкоторые изъ этого сословія, поставленные въ невозможность сдержать данное ими честное слово или хотя бы только удовлетворить при ссорахъ названному кодексу, лишаютъ себя жизни. (Я видѣлъ въ жизни то и другое). Напротивъ, тотъ же самый человѣкъ всякій день съ легкимъ сердцемъ будетъ нарушать свое слово, разъ только не былъ прибавленъ къ нему лозунгъ „честь“. — Вообще, всякая непослѣдовательность, всякая необдуманность, всякое поведеніе, противорѣчащее нашимъ намѣреніямъ, принципамъ, убѣжденіямъ, какого бы рода они ни были, даже всякая нескромность, всякій промахъ, всякая безтактность причиняетъ намъ потомъ тайное терзаніе и оставляетъ въ душѣ непріятное впечатлѣніе. Иные удивились бы, если бы увидѣли, изъ чего собственно слагается ихъ совѣсть, представляющаяся имъ вполнѣ добропорядочной: напримѣръ, изъ $^1/_5$ страха передъ людьми, $^1/_5$ дейзидэмоніи, $^1/_5$ предразсудковъ, $^1/_5$ тщеславія и $^1/_5$ привычки,—такъ что въ сущности

*) „Таковъ порядокъ вещей на этомъ свѣтѣ: быть честнымъ значитъ быть однимъ изъ десяти тысячъ“.

они не лучше того англичанина, который прямо говорилъ: I cannot afford to keep a conscience („мнѣ не по средствамъ имѣть совѣсть“).—Религіозные люди, всякой вѣры, очень часто понимаютъ подъ *совѣстью* не что иное какъ догматы и предписанія ихъ религіи и взятую съ этой точки зрѣнія самооцѣнку: вѣдь въ этомъ смыслѣ принимаются и выраженія *насиліе надъ совѣстью* и *свобода совѣсти*. Точно такъ же смотрѣли теологи, схоластики и казуисты средневѣковой эпохи и позднѣйшаго времени. *Совѣсть* человѣка составляла все то, что они знали изъ установленій и предписаній церкви, вмѣстѣ съ готовностью вѣрить и слѣдовать этому. Сообразно тому, имѣлась совѣсть сомнѣвающаяся, расположенная, заблуждающаяся и т. д., для исправленія которой держали при себѣ исповѣдника. Какъ мало понятіе совѣсти, подобно другимъ понятіямъ, опредѣлено самимъ своимъ объектомъ, насколько различно понималось оно разными лицами, насколько колеблющимся и неустойчивымъ является оно у писателей, это вкратцѣ можно видѣть въ книгѣ *Штэудлина* „Исторія ученія о совѣсти“ (*Stäudlin*, „Geschichte der Lehre vom Gewissen“). Все это не можетъ удостовѣрить реальность понятія и потому дало поводъ къ вопросу, да дѣйствительно ли существуетъ настоящая, врожденная совѣсть? Въ § 10, излагая ученіе о свободѣ, я имѣлъ уже случай вкратцѣ отмѣтить мое понятіе о совѣсти; въ дальнѣйшемъ я еще возвращусь къ нему.

Всѣхъ этихъ скептическихъ соображеній, правда, вовсе недостаточно, чтобы отрицать наличность всякой подлинной моральности, но они, конечно, должны умѣрять тѣ ожиданія, какія мы возлагаемъ на моральные задатки въ человѣкѣ и, стало быть, на естественный фундаментъ этики. Ибо для столь многаго, что приписывается этому источнику, можно доказать иные мотивы, и зрѣлище моральной испорченности міра достаточно свидѣтельствуетъ, что побужденіе къ добру не можетъ быть очень сильнымъ, тѣмъ болѣе что оно часто не дѣйствуетъ даже тамъ, гдѣ встрѣчается съ довольно слабыми противоположными мотивами,—хотя при этомъ въ полной мѣрѣ сказывается индивидуальная разница характеровъ. Однако признаніе этой моральной испорченности затруднено тѣмъ, что проявленія ея встрѣчаютъ себѣ препятствіе и заслоняются законнымъ порядкомъ, необходимостью чести, а также еще и вѣжливостью. Наконецъ, сюда присоединяется еще, что при воспитаніи разсчитываютъ развивать моральность въ воспитываемыхъ тѣмъ, что представляютъ имъ справедливость и добродѣтель за всюду господствующіе въ мірѣ принципы. Если же впослѣдствіи опытъ, и часто къ ихъ великому вреду, покажетъ имъ иное, то открытіе, что наставники ихъ юности были первыми, кто ихъ обманулъ, можетъ оказать на ихъ собственную моральность болѣе пагубное вліяніе, нежели если бы наставники эти сами дали имъ первый примѣръ чистосердечія и честно-

сти, откровенно заявивъ: „Міръ лежитъ во злѣ, люди не таковы, какими они должны были бы быть; но пусть это не сбиваетъ тебя съ пути, и ты будь лучше“.—Все это, какъ сказано, затрудняетъ для насъ признаніе дѣйствительной имморальности человѣческаго рода. Государство, этотъ шедевръ сознательнаго, разумнаго, суммированнаго эгоизма всѣхъ, передало защиту правъ каждаго въ руки извѣстной власти, которая, безконечно превосходя силу всякаго отдѣльнаго лица, вынуждаетъ его уважать права всѣхъ другихъ. Тутъ не можетъ проявляться безграничный эгоизмъ почти всѣхъ, злоба многихъ, жестокость нѣкоторыхъ: всѣ вынуждены себя сдерживать. Возникающій отсюда обманъ настолько великъ, что когда мы въ отдѣльныхъ случаяхъ, гдѣ государственная власть не можетъ оказать защиты или ее обходятъ, видимъ, какъ выступаетъ на сцену ненасытное корыстолюбіе, надменная жажда наживы, глубоко скрытая фальшь, коварная злоба людей, то мы часто съ ужасомъ отступаемъ и поднимаемъ ужасный крикъ, полагая, будто натолкнулись на никогда еще невиданное чудовище; но безъ принужденія закона и необходимости гражданской чести такого рода случаи были бы вполнѣ въ порядкѣ вещей. Надо почитать уголовную хронику и описаніе анархіи, чтобы познать, что́ такое собственно представляетъ собою человѣкъ въ моральномъ отношеніи. На эти тысячи, которыя вотъ передъ нашими глазами перемѣшаны между собою въ мирномъ общеніи, надо смотрѣть какъ на столько же тигровъ и волковъ, зубы которыхъ сдерживаются крѣпкимъ намордникомъ. Поэтому, если представить себѣ государственную власть утратившей силу, т.-е. этотъ намордникъ сброшеннымъ, то всякій понимающій содрогнется передъ зрѣлищемъ, какого тогда надлежало бы ожидать: этимъ онъ показываетъ, какъ мало въ сущности вліянія признаетъ онъ за религіей, совѣстью или естественнымъ основаніемъ морали, каково бы оно ни было. Но именно тогда, въ противоположность этимъ, спущеннымъ на волю, неморальнымъ силамъ, могъ бы открыто обнаружить свое дѣйствіе, слѣдовательно—всего легче быть познанъ, и истинный моральный импульсъ въ человѣкѣ,—причемъ вмѣстѣ съ тѣмъ ясно выступила бы невѣроятно-большая моральная разница характеровъ и оказалась бы столь же значительной, какъ и интеллектуальное различіе между умами: а этимъ, конечно, многое сказано.

Быть можетъ, мнѣ сдѣлаютъ возраженіе, что этика имѣетъ дѣло не съ тѣмъ, какъ люди на самомъ дѣлѣ поступаютъ, а представляетъ собою науку, указывающую, какъ они *должны* поступать. Но это какъ разъ то положеніе, которое я отрицаю, такъ какъ въ критической части этого трактата я достаточно доказалъ, что понятіе *долженствованія*, *императивная форма* этики имѣетъ силу исключительно въ теологической морали, внѣ же ея теряетъ всякій смыслъ и значеніе. Я, напротивъ, ставлю для

этики цѣль истолковать, объяснить и свести къ его послѣднему основанію въ высшей степени различный въ моральномъ отношеніи образъ дѣйствій людей. Поэтому для отысканія фундамента этики не остается иного пути, кромѣ какъ эмпирическій,—именно изслѣдованіе, существуютъ ли вообще поступки, за которыми мы должны признать *подлинную моральную цѣнность*, — такіе, какъ поступки добровольной справедливости, чистаго человѣколюбія и дѣйствительнаго благородства. Ихъ надо будетъ тогда разсматривать какъ данный феноменъ, который мы должны правильно объяснить, т. е. свести къ его истиннымъ основаніямъ, — слѣдовательно, должны указать тотъ во всякомъ случаѣ своеобразный импульсъ, который побуждаетъ человѣка къ поступкамъ этого, отъ всѣхъ другихъ специфически различнаго рода. Импульсъ этотъ, вмѣстѣ съ воспріимчивостью къ нему, будетъ послѣдней основою моральности, а знаніе его— фундаментомъ морали. Вотъ скромная задача, которую я указываю для этики. Кому она, какъ не содержащая никакой апріорной ' конструкціи, никакого абсолютнаго законодательства для всѣхъ разумныхъ существъ in abstracto, кажется недостаточно важной, каѳедральной и академичной, тотъ пусть вернется къ категорическимъ императивамъ, къ лозунгу „человѣческое достоинство"—къ пустымъ фразамъ, фантомамъ и мыльнымъ пузырямъ школъ, къ принципамъ, надъ которыми на каждомъ шагу издѣвается опытъ и о которыхъ, внѣ аудиторій, ни одинъ человѣкъ ничего не знаетъ, никогда ихъ въ себѣ не чувствуя. Напротивъ, фундаментъ морали, получаемый моимъ путемъ, находитъ себѣ опору въ опытѣ, который ежедневно и ежечасно подастъ за него свое молчаливое свидѣтельство.

§ 14.

Антиморальные *) импульсы.

Главная и основная пружина въ человѣкѣ, какъ и животномъ, есть *эгоизмъ*, т. е. влеченіе къ бытію и благополучію.—Нѣмецкое слово *Selbstsucht* („себялюбіе") связано съ ложнымъ побочнымъ понятіемъ болѣзни. Слово же *Eigennutz* („*своекорыстіе*") обозначаетъ эгоизмъ, по-

*) Позволяю себѣ неправильное словообразованіе, такъ какъ „антиэтическій" было бы здѣсь недостаточно характеристичнымъ. Вошедшія же теперь въ моду слова „sittlich und unsittlich" („нравственный и безнравственный") являются плохой замѣною для „моральный и неморальный"—во-первыхъ, потому, что „моральный" есть научное понятіе, которому, какъ такому, подобаетъ греческое или латинское обозначеніе, по основаніямъ, указаннымъ въ моемъ главномъ произведеніи, т. 2, гл. 12: во-вторыхъ, потому, что „sittlich" есть слабое и мягкое выраженіе, трудно отличимое отъ „sittsam" („благонравный"), для котораго популярное названіе—„zimperlich" („жеманный"). Не нужно дѣлать никакихъ уступокъ онѣмечиванью.

сколько онъ находится подъ руководствомъ разума, который даетъ ему возможность, помощью рефлексіи, *планомѣрно* преслѣдовать свои цѣли: вотъ почему животныхъ можно, конечно, назвать эгоистичными, но не своекорыстными. Поэтому, для болѣе общаго понятія я удержу слово *эгоизмъ*. — Этотъ *эгоизмъ* какъ въ животномъ, такъ и въ человѣкѣ самымъ интимнымъ образомъ связанъ, даже собственно тождественъ съ ихъ сокровеннѣйшимъ зерномъ и сущностью. Поэтому обычно всѣ ихъ поступки берутъ свой источникъ въ эгоизмѣ, и сюда прежде всего всякій разъ надо обращаться за объясненіемъ какого-либо даннаго поступка, — подобно тому какъ на немъ же постоянно основанъ учетъ тѣхъ средствъ, какими стараются направить человѣка сообразно какой-либо цѣли. *Эгоизмъ* по своей природѣ безграниченъ: человѣкъ безусловно желаетъ сохранить свое существованіе, желаетъ, чтобы оно было безусловно свободно отъ скорбей, къ которымъ принадлежатъ также всякая нужда и лишеніе, желаетъ возможно большей суммы благосостоянія и желаетъ всякаго наслажденія, къ какому онъ способенъ, даже старается, если можно, развить въ себѣ еще новыя способности къ наслажденію. Все, что противодѣйствуетъ стремленіямъ его эгоизма, возбуждаетъ его неудовольствіе, гнѣвъ, ненависть: онъ видитъ здѣсь своего врага, котораго надо уничтожить. Онъ желаетъ, если можно, всѣмъ насладиться, все имѣть, а такъ какъ это невозможно, то по крайней мѣрѣ всѣмъ повелѣвать: „все для меня, и ничего для другихъ“—таковъ его девизъ. Эгоизмъ колоссаленъ – онъ возвышается надъ міромъ. Ибо если бы каждому отдѣльному человѣку былъ предоставленъ выборъ между его собственнымъ уничтоженіемъ и гибелью всего прочаго міра, то мнѣ нѣтъ нужды говорить, куда, въ огромномъ большинствѣ случаевъ, склонился бы этотъ выборъ. Сообразно тому, каждый дѣлаетъ себя средоточіемъ міра, все относитъ къ себѣ, все, что только происходитъ, даже величайшія перемѣны въ судьбѣ народовъ, прежде всего ставитъ въ связь съ тѣмъ, какъ это отзовется на *его* интересахъ, и какъ бы послѣдніе ни были незначительны и косвенны, на первомъ мѣстѣ думаетъ о нихъ. Нѣтъ большаго контраста, какъ между глубокимъ и исключительнымъ участіемъ, какое каждый принимаетъ въ своемъ собственномъ „я“, и равнодушіемъ, съ какимъ обычно относятся именно къ этому „я“ всѣ прочіе,— какъ и онъ къ нимъ. Есть даже комическая сторона въ томъ, что видитъ безчисленныхъ индивидуумовъ, изъ которыхъ каждый, по крайней мѣрѣ въ практическомъ отношеніи, считаетъ *реальнымъ* только себя одного, а на остальныхъ смотритъ до нѣкоторой степени какъ на простые фантомы. Это въ конечномъ итогѣ зависитъ отъ того, что всякій данъ себѣ самому *непосредственно*, другіе же даны ему лишь *косвеннымъ образомъ* — черезъ представленіе о нихъ въ его головѣ: и непосредственность заявляетъ свои права. Именно, вслѣдствіе каждому сознанію прису-

щей субъективности всякій составляетъ для себя самого весь міръ, ибо все объективное существуетъ лишь косвенно, какъ простое представленіе у субъекта,—такъ что всегда все держится на самосознаніи. Единственный міръ, который каждому дѣйствительно знакомъ и о которомъ онъ знаетъ, онъ носитъ въ себѣ какъ свое представленіе, и этотъ міръ есть поэтому его центръ. Вотъ почему всякій бываетъ для себя все во всемъ: онъ находитъ себя какъ вмѣстилище всякой реальности, и для него ничего не можетъ быть важнѣе, чѣмъ онъ самъ. Но межъ тѣмъ какъ съ его субъективной точки зрѣнія его „я“ представляется такой колоссальной величиной, съ объективной оно съеживается почти въ ничто, именно приблизительно въ $\frac{1}{1000.000.000}$ живущаго въ настоящее время человѣчества. Но при этомъ онъ съ полной увѣренностью знаетъ, что именно это превыше всего стоящее „я“, этотъ микрокосмъ, по отношенію къ которому макрокосмъ представляется простой его модификаціей или акциденціей, словомъ, весь его міръ, долженъ погибнуть въ смерти, такъ что послѣдняя равносильна для него съ гибелью міра. Таковы, слѣдовательно, элементы, изъ которыхъ, на основѣ воли къ жизни, вырастаетъ эгоизмъ, всегда лежащій между человѣкомъ и человѣкомъ какъ широкій ровъ. Если кому дѣйствительно случится перепрыгнуть черезъ него на помощь другому, то это является какъ бы чудомъ, которое возбуждаетъ удивленіе и снискиваетъ себѣ одобреніе. Выше, въ § 8, при изъясненіи кантовскаго моральнаго принципа, я имѣлъ случай показать, какъ проявляется эгоизмъ въ обыденной жизни, гдѣ онъ, вопреки вѣжливости, какою его прикрываютъ наподобіе фиговаго листа, все-таки постоянно откуда-нибудь да выглядываетъ. Именно, вѣжливость, это—условное и систематическое отрицаніе эгоизма въ мелочахъ повседневнаго обихода, и она представляетъ собою, конечно, признанное лицемѣріе: однако она культивируется и восхваляется, такъ какъ то, что она скрываетъ, эгоизмъ, настолько гадко, что его не хотятъ видѣть, хотя знаютъ, что оно тутъ,—подобно тому какъ желаютъ, чтобы отвратительные предметы по крайней мѣрѣ были прикрыты занавѣской.—Такъ какъ эгоизмъ, когда его не сдерживаетъ никакая внѣшняя власть, къ которой надо причислить также всякій страхъ, будь то передъ земными или передъ сверхъестественными силами, или когда не противодѣйствуетъ ему подлинный моральный импульсъ, безусловно стремится къ своимъ цѣлямъ, то при безчисленномъ множествѣ эгоистичныхъ индивидуумовъ лозунгомъ дня, во вредъ всѣмъ, было бы bellum omnium contra omnes. Поэтому рефлектирующій разумъ очень скоро изобрѣтаетъ государственное устройство, которое, возникая изъ взаимнаго страха передъ взаимнымъ насиліемъ, настолько предотвращаетъ вредныя послѣдствія всеобщаго эгоизма, насколько этого можно достигнуть *отрицательнымъ* путемъ. Гдѣ же эти двѣ противодѣйствующія ему силы не могутъ оказать своего дѣйствія, тамъ онъ тотчасъ обна-

руживается во всемъ своемъ страшномъ объемѣ, и явленіе это будетъ не изъ красивыхъ. Когда я, желая безъ многословія выразить могущество этой антиморальной силы, думалъ о томъ, чтобы одною чертой отмѣтить размѣры эгоизма и искалъ для этого какой-нибудь дѣйствительно выразительной гиперболы, я натолкнулся въ концѣ концовъ на такую: иной человѣкъ былъ бы въ состояніи убить другого, только для того его жиромъ смазать себѣ сапоги. Но при этомъ у меня все-таки осталось сомнѣніе, дѣйствительно ли это—гипербола.—Итакъ, *эгоизмъ*, это—первая и главнѣйшая, хотя не единственная, сила, съ которой приходится бороться *моральному импульсу*. Отсюда уже видно, что послѣдній, чтобы выступить противъ такого противника, долженъ быть чѣмъ-нибудь болѣе реальнымъ, нежели хитроумныя мудрованія или апріористическіе мыльные пузыри.—Однако первое условіе на войнѣ—ознакомиться съ врагомъ. Въ предстоящей борьбѣ *эгоизмъ*, какъ главная сила своей стороны, будетъ направленъ главнымъ образомъ противъ добродѣтели *справедливости*, которая, на мой взглядъ, первая и дѣйствительно подлинная основная добродѣтель.

Напротивъ, съ добродѣтелью *человѣколюбія* чаще борется *зложелательство* или *ненавистничество*. Поэтому мы разсмотримъ прежде всего источникъ и градаціи этихъ качествъ. *Зложелательство* въ слабыхъ степеняхъ встрѣчается очень часто, даже почти постоянно, легко достигая высшихъ степеней. *Гёте*, конечно, правъ, говоря, что на этомъ свѣтѣ равнодушіе и нерасположеніе вполнѣ у себя дома (Избирательное сродство, ч. I, гл. 3). Для насъ очень хорошо, что благоразуміе и вѣжливость набрасываютъ на нихъ свой покровъ и не позволяютъ намъ видѣть, насколько общераспространено взаимное зложелательство и какъ продолжается, по крайней мѣрѣ въ мысляхъ, bellum omnium contra omnes. Но при случаѣ оно все-таки выступаетъ на свѣтъ, напримѣръ — въ столь обычной и столь безпощадной клеветѣ; вполнѣ же явнымъ становится оно при вспышкахъ гнѣва, которыя большею частью идутъ во много разъ далѣе своего повода и не могли бы оказываться такими сильными, если бы они, подобно пороху въ ружьѣ, не были сжаты, въ видѣ долго вынашиваемой, въ глубинѣ души питаемой ненависти.—Въ большинствѣ случаевъ зложелательство возникаетъ изъ неизбѣжныхъ и на каждомъ шагу происходящихъ коллизій эгоизма. Затѣмъ оно возбуждается также и объективно, зрѣлищемъ всякаго рода пороковъ, недостатковъ, слабостей, глупостей, погрѣшностей и несовершенствъ, какіе, въ большей или меньшей степени, всякій являетъ передъ другими, по крайней мѣрѣ при случаѣ. Дѣло можетъ зайти такъ далеко, что иному, быть можетъ, особенно въ минуты ипохондрическаго настроенія, міръ покажется съ эстетической стороны музеемъ карикатуръ, съ интеллектуальной—желтымъ домомъ, а съ моральной—мошенническимъ притономъ. Если такое на-

строеніе становится постояннымъ, возникаетъ мизантропія. — Наконецъ, главный источникъ зложелательства — *зависть*, или, скорѣе, она сама уже есть зложелательство, возбуждаемое чужимъ счастьемъ, состояніемъ или преимуществами. Ни одинъ человѣкъ вполнѣ отъ нея не свободенъ, и уже Геродотъ (III, 80) сказалъ: Φθονος ἀρχηθεν ἐμφυεται ἀνθρώπῳ („зависть отъ природы врождена человѣку"). Однако степени ея очень различны. Всего непримиримѣе и язвительнѣе бываетъ она, когда она направлена на личныя качества, такъ какъ здѣсь завистнику не остается уже никакой надежды; вмѣстѣ съ тѣмъ она принимаетъ тогда наиболѣе гнусный характеръ, такъ какъ человѣкъ ненавидитъ то, что онъ долженъ былъ бы любить и чтить, — но такъ обстоитъ дѣло:

Di lor par più che d'altri, invidia s'abbia,
Che per se stessi son levati a volo,
Uscendo fuor della commune gabbia *).

жалуется уже Петрарка. Болѣе подробныя соображенія относительно зависти содержатся во второмъ томѣ Парергъ, § 114. — Въ нѣкоторомъ отношеніи противоположность зависти составляетъ *злорадство*. Однако чувствовать зависть свойственно человѣку, находить же удовольствіе въ злорадствѣ — дьяволу. Нѣтъ болѣе непогрѣшимаго признака совершенно дурного сердца и глубокаго моральнаго негодства, какъ черта чистаго, сердечнаго злорадства. Въ комъ оно подмѣчено, того надо навсегда избѣгать: Hic niger est, hunc tu, Romane, caveto. — Зависть и злорадство сами по себѣ имѣютъ лишь теоретическій характеръ; на практикѣ онѣ становятся злобою и жестокостью. Эгоизмъ можетъ вести ко всякаго рода преступленіямъ и злодѣяніямъ, но причиняемый имъ при этомъ ущербъ и горе другимъ есть для него просто средство, а не цѣль, стало быть, — получается здѣсь лишь случайно. Для злобы же и жестокости страданія и скорби другихъ сами по себѣ служатъ цѣлью, а ихъ причиненіе — наслажденьемъ. Потому эти свойства представляютъ высшую, степень моральнаго негодства. Правило крайняго эгоизма — Neminem juva imo omnes, si forte conducit (значитъ, все еще условно), laede. — Какъ злорадство есть лишь теоретическая жестокость, такъ жестокость — лишь практическое злорадство, и послѣднее принимаетъ видъ первой, коль скоро представится случай.

Указывать возникающіе изъ обѣихъ этихъ основныхъ силъ спеціальные пороки было бы умѣстно лишь въ подробномъ трактатѣ по этикѣ. Тамъ, быть можетъ, изъ *эгоизма* надо было бы вывести жадность, чревоугодіе, сластолюбіе, своекорыстіе, любостяжаніе, несправед-

*) „Повидимому, болѣе, чѣмъ другіе, возбуждаютъ зависть тѣ, кто, поднявшись силою собственныхъ крыльевъ, улетѣлъ изъ общей клѣтки всѣхъ".

ливость, немилосердіе, гордость, тщеславіе и т. д.; изъ *ненавистничества* же — недоброжелательство, зависть, зложелательство, злобу, злорадство, подсматривающее любопытство, клеветничество, наглость, назойливость, ненависть, гнѣвъ, измѣну, коварство, мстительность, жестокость и т. д. — Первый источникъ—болѣе животнаго, второй—болѣе дьявольскаго характера. Преобладаніе того или другого изъ нихъ или же, въ дальнѣйшемъ лишь изложеніи указываемаго, моральнаго импульса дастъ главный признакъ для этической классификаціи характеровъ. Совершенно безъ чего-либо изъ всѣхъ трехъ этихъ моментовъ не бываетъ ни одинъ человѣкъ.

Этимъ я могъ бы заключить во всякомъ случаѣ ужасающій обзоръ антиморальныхъ силъ, который напоминаетъ смотръ князей тьмы въ Пандэмоніи у *Мильтона*. Но именно въ томъ и былъ мой планъ, чтобы я сперва разсмотрѣлъ эту темную сторону человѣческой природы, въ чемъ мой путь, конечно, уклоняется отъ принятаго всѣми другими моралистами и становится подобнымъ дантовскому, который ведетъ сначала въ адъ.

Изъ даннаго здѣсь обзора антиморальныхъ силъ ясно, насколько трудна проблема отыскать импульсъ, который могъ бы побудить человѣка къ образу дѣйствій, противоположному всѣмъ этимъ, глубоко въ его природѣ коренящимся, наклонностямъ, или, если бы такой образъ дѣйствій осуществился на практикѣ, позволилъ бы дать ему достаточное и не искусственное истолкованіе. Проблема эта настолько трудна, что для рѣшенія ея по отношенію къ человѣчеству въ его цѣломъ всюду приходилось прибѣгать къ помощи механизма, взятаго изъ другого міра. Ссылались на боговъ, волею и завѣтомъ которыхъ является требуемый здѣсь образъ дѣйствій и которые подкрѣпляли этотъ завѣтъ помощью наказаній и наградъ, или въ этомъ, или въ иномъ мірѣ, куда мы переселяемся послѣ смерти. Предположимъ, что вѣра въ такого рода ученіе, какъ это, конечно, возможно помощью внушенія съ очень раннихъ лѣтъ, вкоренилась бы во всѣхъ людяхъ, а также—вещь однако гораздо болѣе трудная и находящая себѣ гораздо менѣе подтвержденія въ опытѣ—что она вызывала бы желаемое дѣйствіе; этимъ, правда, была бы достигнута закономѣрность поступковъ, даже далѣе тѣхъ предѣловъ, до какихъ можетъ простираться юстиція и полиція, но всякій чувствуетъ, что это вовсе не было бы тѣмъ, что мы собственно разумѣемъ подъ моральностью намѣреній. Ибо, очевидно, всѣ поступки, вызванные *подобнаго рода* мотивами, все же коренятся лишь въ простомъ эгоизмѣ. Именно, какая могла бы быть рѣчь о безкорыстіи тамъ, гдѣ меня привлекаетъ награда или удерживаетъ угрожающее наказаніе? На твердо ожидаемое вознагражденіе въ иномъ мірѣ надо смотрѣть какъ на вполнѣ вѣрный, но на очень долгій срокъ написанный вексель. Столь частое вездѣ обѣщаніе удовлетворенныхъ нищихъ, что даяніе будетъ на томъ свѣтѣ воз-

мѣщено подавшему въ тысячу разъ бо́льшимъ, быть можетъ, побудитъ иного скрягу къ обильной милостынѣ, которую онъ съ удовольствіемъ раздастъ какъ хорошее помѣщеніе денегъ, твердо убѣжденный, что и на томъ свѣтѣ онъ не преминетъ возстать изъ мертвыхъ какъ пребогатый человѣкъ. — Для большой массы народа побужденія такого рода, быть можетъ, должны имѣть свою силу: поэтому-то ими пользуются различныя религіи, которыя именно и составляютъ народную метафизику. При этомъ надо однако замѣтить, что мы иногда находимся въ такомъ же заблужденіи относительно истинныхъ мотивовъ нашего собственнаго поведенія, какъ и относительно поведенія другихъ лицъ: можно думать поэтому, что иные, умѣя давать себѣ отчетъ въ своихъ благороднѣйшихъ поступкахъ лишь помощью мотивовъ вышеуказаннаго рода, все же поступаютъ по гораздо болѣе благороднымъ и чистымъ, но и гораздо труднѣе выяснимымъ побужденіямъ, дѣйствительно дѣлая изъ непосредственной любви къ ближнему то, для объясненія чего они могутъ сослаться только на повелѣніе своего бога. Философія же здѣсь, какъ и вездѣ, отыскиваетъ по отношенію къ занимающей насъ проблемѣ истинныя, послѣднія, на природѣ человѣка основанныя, отъ всякихъ миѳическихъ истолкованій, религіозныхъ догматовъ и трансцендентныхъ упостасей независимыя заключенія и требуетъ, чтобы они были показаны во внѣшнемъ или внутреннемъ опытѣ. Но наша теперешняя задача относится къ философіи: поэтому мы должны всецѣло игнорировать всякія ея рѣшенія, обусловленныя религіями и упомянутыя мною здѣсь просто для того, чтобы показать великую трудность проблемы.

§ 15.

Критерій для морально-цѣнныхъ поступковъ.

Теперь надлежало бы прежде всего рѣшить эмпирическій вопросъ, встрѣчаются ли въ опытѣ поступки добровольной справедливости и безкорыстнаго человѣколюбія, которое въ этомъ случаѣ можетъ доходить до благородства и великодушія. Къ сожалѣнію, вопросъ этотъ все-таки нельзя рѣшить вполнѣ эмпирическимъ путемъ, такъ какъ въ опытѣ всегда дано лишь *дѣяніе, побужденія* же остаются скрытыми: поэтому всегда сохраняется возможность, что на справедливый или добрый поступокъ оказалъ вліяніе какой-нибудь эгоистическій мотивъ. Я не хочу прибѣгать къ непозволительной уловкѣ — здѣсь, въ теоретическомъ изслѣдованіи, апеллировать къ совѣсти читателя. Но я думаю, что найдутся очень немногіе, кто сомнѣвается и не имѣетъ по собственному опыту убѣжденія въ томъ, что человѣкъ нерѣдко поступаетъ справедливо съ единственной и исключительной цѣлью, чтобы другой не потерпѣлъ

несправедливости, и что есть даже люди, которымъ какъ бы *врожденъ* принципъ воздавать другому должное, которые поэтому никого намѣренно не обижаютъ, не ищутъ безусловно своей выгоды, а при этомъ считаются также съ правами другихъ,—люди, которые, при обоюдно принятыхъ обязательствахъ, смотрятъ не только за тѣмъ, чтобы другой *исполнилъ* свое, но и затѣмъ, чтобы онъ *получилъ* свое, искренно не желая, чтобы терпѣли ущербъ тѣ, кто съ ними имѣетъ дѣло. Это—*истинно честные люди*, немногіе aequi среди безчисленнаго множества iniqui. Но такіе люди есть. Равнымъ образомъ, со мною, думаю я, согласятся, что иные помогаютъ и даютъ, оказываютъ услуги и отказываются отъ своего, не имѣя въ душѣ своей никакого иного умысла, кромѣ того, чтобы была оказана помощь другому, видимо въ ней нуждающемуся. И что Арнольдъ Винкельридъ, воскликнувъ: „Вѣрные, дорогіе союзники, позаботьтесь о моей вдовѣ и ребенкѣ“, а затѣмъ обнявъ столько вражескихъ копій, сколько могъ захватить, имѣлъ при этомъ своекорыстную цѣль, — это пусть думаетъ, кто можетъ; я же этого не въ состояніи думать. – Выше въ § 13, я уже обращалъ вниманіе на случаи свободной справедливости, которыхъ нельзя отрицать безъ изворотовъ и упрямства.—Но если бы тѣмъ не менѣе кто-либо сталъ настаивать на своемъ отрицаніи возможности всѣхъ такихъ поступковъ, то тогда, по нему, мораль была бы наукой безъ реальнаго объекта, подобно астрологіи и алхиміи, и продолжать дальше споры объ ея основѣ значило бы терять время. Такимъ образомъ, съ нимъ у меня разговоръ былъ бы конченъ; я говорю съ тѣмъ, кто допускаетъ реальность упомянутыхъ поступковъ.

Итакъ, лишь за этого рода поступками признается подлинная *моральная цѣнность*. Въ качествѣ ихъ своеобразнаго и характеристичнаго признака мы находимъ исключеніе такого рода мотивовъ, которыми вызываются всѣ другія человѣческія дѣйствія, именно—мотивовъ *своекорыстныхъ*, въ самомъ широкомъ смыслѣ этого слова. Вотъ почему открытіе своекорыстнаго мотива, если онъ былъ единственнымъ, совершенно лишаетъ поступокъ моральной цѣнности, а если онъ дѣйствовалъ какъ побочный, то умаляетъ ее. Отсутствіе всякой эгоистической мотивацiи — вотъ, слѣдовательно, *критерій для морально-цѣннаго поступка*. Правда, можно бы возразить, что и поступки чистой злобы и жестокости не *своекорыстны*; ясно однако, что они не могутъ здѣсь подразумѣваться, такъ какъ они являются противоположностью тѣмъ поступкамъ, о которыхъ идетъ рѣчь. Впрочемъ, кто настаиваетъ на строгости опредѣленія, тотъ можетъ прямо выдѣлить перваго рода поступки съ помощью того, существеннаго для нихъ признака, что они имѣютъ цѣлью чужое страданіе. — Въ качествѣ совершенно интимнаго и потому не столь очевиднаго признака морально-цѣнныхъ поступковъ присоединяется еще то, что они оставляютъ послѣ себя извѣстную удовлетворен-

ность самимъ собою, называемую одобреніемъ совѣсти, — подобно тому какъ, съ другой стороны, противоположные имъ поступки несправедливости и сердечной черствости, а еще того болѣе дѣянія злобы и жестокости, сопряжены съ противоположной внутренней самооцѣнкой. Далѣе, вторичнымъ и случайнымъ внѣшнимъ признакомъ служитъ еще то, что поступки перваго рода вызываютъ одобреніе и уваженіе безпристрастныхъ свидѣтелей, а второго—наоборотъ.

Установленные такимъ образомъ и допущенные въ качествѣ фактически данныхъ морально-цѣнные поступки мы имѣемъ теперь передъ собою какъ существующій и подлежащій объясненію феноменъ; поэтому мы должны изслѣдовать, *что* это такое можетъ побуждать человѣка къ такого рода поступкамъ,—изслѣдованіе, которое, если оно намъ удастся, необходимо должно выяснить подлинный моральный импульсъ, чѣмъ и будетъ рѣшена наша проблема, такъ какъ въ немъ должна найти себѣ опору всякая этика.

§ 16.

Указаніе и доказательство единственнаго подлинно-моральнаго импульса.

Послѣ предшествующихъ, совершенно необходимыхъ предварительныхъ разъясненій я перехожу къ указанію истиннаго, въ основѣ всѣхъ поступковъ съ подлинной моральной цѣнностью лежащаго импульса, и въ качествѣ такого предъ нами явится стимулъ, по своей серьезности и своей несомнѣнной реальности очень далекій отъ всѣхъ изощреній, мудрованій, софизмовъ, произвольно схваченныхъ утвержденій и апріорныхъ мыльныхъ пузырей, въ которыхъ хотятъ видѣть источникъ моральнаго поведенія и основу этики прежнія системы. Такъ какъ я хочу не *предложить* этотъ моральный импульсъ для какого-либо принятія ad libitum, но дѣйствительно *доказать* его какъ единственно возможный, а доказательство это требуетъ сопоставленія многихъ мыслей, то я выставляю нѣкоторыя предпосылки, которыя предполагаются при веденіи доказательства и, конечно, могутъ считаться *аксіомами*, за исключеніемъ двухъ послѣднихъ, основанныхъ на данныхъ выше разъясненіяхъ.

1) Ни одинъ поступокъ не можетъ совершиться безъ достаточнаго мотива,—точно такъ же, какъ не можетъ двигаться камень безъ достаточнаго толчка либо тяги.

2) Равнымъ образомъ ни одинъ поступокъ, для котораго имѣется достаточный, по характеру дѣйствующаго лица, мотивъ не можетъ не быть совершенъ, если его не сдержитъ съ необходимостью какой-нибудь болѣе сильный противомотивъ.

3) То, что двигаетъ волею, есть исключительно благо и горе, взятыя вообще и въ самомъ широкомъ смыслѣ слова; а также, наоборотъ, благо и горе обозначаютъ „соотвѣтственное или противоположное волѣ“. Такимъ образомъ всякій мотивъ долженъ имѣть отношеніе къ благу и горю.

4) Слѣдовательно, всякій поступокъ относится, какъ къ своей послѣдней цѣли, къ какому-либо существу, воспріимчивому къ благу и горю.

5) Существо это есть или самъ дѣйствующій, или кто-нибудь другой, который играетъ тогда при поступкѣ *пассивную* роль, такъ какъ тотъ совершается ему во вредъ или на пользу и въ прокъ.

6) Всякій поступокъ, послѣднею цѣлью котораго служитъ благо и горе самого дѣйствующаго, *эгоистиченъ*.

7) Все, сказанное здѣсь о поступкахъ, вполнѣ приложимо точно такъ же и къ воздержанію отъ такихъ поступковъ, для которыхъ имѣется мотивъ и противомотивъ.

8) Вслѣдствіе сдѣланныхъ въ предыдущемъ параграфѣ разъясненій *эгоизмъ* и *моральная цѣнность* поступка безусловно исключаютъ другъ друга. Если какой-либо поступокъ имѣетъ мотивомъ эгоистическую цѣль — то онъ не можетъ имѣть никакой моральной цѣнности; если за поступкомъ надо признать моральную цѣнность, то его мотивомъ не можетъ быть никакая эгоистическая цѣль, непосредственная или косвенная, близкая или отдаленная.

9) Вслѣдствіе доказаннаго въ § 5 несуществованія мнимыхъ обязанностей передъ самимъ собою моральное значеніе поступка можетъ заключаться лишь въ его отношеніи къ другимъ: лишь по отношенію къ нимъ можетъ онъ обладать моральной цѣнностью либо негодностью и потому быть поступкомъ справедливости или человѣколюбія, а также ихъ противоположностью.

Изъ этихъ посылокъ съ очевидностью вытекаетъ слѣдующее: *благо и горе*, которыя (согласно посылкѣ 3), какъ послѣдняя цѣль, лежатъ въ основѣ всякаго поступка или воздержанія отъ него, есть благо и горе самого дѣйствующаго, или кого-нибудь другого, являющагося при поступкѣ пассивной стороной. *Въ первомъ случаѣ*, поступокъ необходимо будетъ *эгоистичнымъ*, такъ какъ онъ основанъ на собственномъ интересѣ. Это бываетъ не только при поступкахъ, явно предпринимаемыхъ для своей собственной пользы и выгоды, каково ихъ громадное большинство, но это точно такъ же имѣетъ силу, когда мы ожидаемъ отъ поступка какого-либо отдаленнаго результата *для себя*, въ этомъ ли, или въ другомъ мірѣ; или когда мы при этомъ имѣемъ въ виду свою

честь, свою славу у людей, чье-нибудь уваженіе, симпатію зрителей и т. д.; точно такъ же, когда мы этимъ поступкомъ желаемъ поддержать принципъ, отъ всеобщаго слѣдованія которому мы eventualiter ждемъ выгоды *для себя самихъ*, какъ, напримѣръ, отъ принципа справедливости, всеобщей готовности прійти на помощь и т. д.; равнымъ образомъ когда мы считаемъ нужнымъ повиноваться какому-либо абсолютному повелѣнію, исходящему хотя отъ неизвѣстной, но все-таки очевидно высшей силы: въ этомъ случаѣ побуждающимъ стимуломъ можетъ служить только *страхъ* передъ вредными послѣдствіями *непослушанія*, хотя они представляются лишь въ общемъ и неопредѣленномъ видѣ; далѣе, когда какимъ-нибудь поступкомъ или воздержаніемъ отъ него мы стремимся поддержать свое собственное высокое мнѣніе о себѣ самихъ, своемъ значеніи или достоинствѣ, ясно или неясно понятыхъ,—мнѣніе, отъ котораго въ противномъ случаѣ пришлось бы отказаться и тѣмъ получить ударъ для своей гордости; наконецъ также, когда мы, по вольфовскимъ принципамъ, желаемъ тѣмъ работать надъ своимъ собственнымъ усовершенствованіемъ. Словомъ, можно предположить въ качествѣ послѣдней движущей пружины поступка все, что угодно: все-таки окажется, что, тѣмъ или инымъ окольнымъ путемъ, дѣйствительнымъ импульсомъ служитъ въ концѣ концовъ *собственное благо и горе поступающаго*,—значитъ, поступокъ *эгоистиченъ*, слѣдовательно—онъ *лишенъ моральной цѣнности*. Существуетъ только одинъ случай, гдѣ этого нѣтъ, именно когда послѣднее движущее основаніе къ совершенію или несовершенію поступка прямо и исключительно лежитъ въ *благѣ и горѣ* кого-нибудь *другого*, играющаго при этомъ пассивную роль,—когда, слѣдовательно, активная сторона при своемъ поведеніи или воздержаніи имѣетъ въ виду единственно благо и горе *другого* и совсѣмъ не стремится ни къ чему иному, кромѣ какъ къ тому, чтобы этотъ другой не потерпѣлъ ущерба или даже получилъ помощь, поддержку и облегченіе. *Только эта цѣль* налагаетъ на поступокъ или воздержаніе отъ него печать *моральной цѣнности*,—которая, поэтому, основана исключительно на томъ, что поступокъ совершается или не совершается просто на пользу и въ прокъ *другому лицу*. А коль скоро этого *нѣтъ*, то *благо и горе*, побуждающія къ *любому* поступку или удерживающія отъ него, могутъ быть лишь благомъ и горемъ *самого поступающаго:* но тогда поступокъ или воздержаніе отъ него всегда будетъ *эгоистичнымъ*, т. е. *лишеннымъ моральной цѣнности*.

Но если, теперь, мой поступокъ совершается всецѣло и исключительно *ради другого*, то *моимъ мотивомъ непосредственно* должно быть *его благо и горе*, точно также какъ при всѣхъ другихъ поступкахъ такимъ мотивомъ служитъ *мое собственное*. Это приводитъ нашу проблему къ болѣе узкой формулировкѣ, именно къ такой: какимъ обра-

зомъ бываетъ возможно, чтобы благо и горе *другого*, непосредственно, т. е. совершенно какъ въ иныхъ случаяхъ лишь мое собственное, двигало мою волю, т. е. прямо становилось моимъ мотивомъ, порою даже въ такой степени, что я предпочитаю его моему собственному благу и горю, этому во всѣхъ иныхъ случаяхъ всеединому источнику моихъ мотивовъ?— Очевидно, это возможно лишь благодаря тому, что этотъ другой становится *послѣднею цѣлью* моей воли, совершенно такою, какъ въ другихъ случаяхъ бываю я самъ; благодаря тому, слѣдовательно, что я совершенно непосредственно желаю *его* блага и не желаю *его* горя, столь же непосредственно, какъ въ другихъ случаяхъ только *своего собственнаго*. А это необходимо предполагаетъ, что я прямо вмѣстѣ съ нимъ страдаю при *его* горѣ какъ такомъ, чувствую *его* горе, какъ иначе только свое, и потому непосредственно хочу его блага, какъ иначе только своего. Но это требуетъ, чтобы я какимъ-нибудь образомъ *отожествился съ нимъ*, т. е. чтобы по крайней мѣрѣ до нѣкоторой степени упразднилась та полнѣйшая *разница* между мною и всякимъ другимъ, на которой какъ разъ и основанъ мой эгоизмъ. А такъ какъ я все-таки не нахожусь *въ шкурѣ* другого, то только помощью *познанія*, которое я о немъ имѣю, т. е. представленія о немъ въ моей головѣ, могу я настолько себя съ нимъ отожествить, чтобы мое дѣяніе засвидѣтельствовало объ устраненіи названной разницы. Но разобранный здѣсь процессъ не вымышленъ и не схваченъ изъ воздуха, а есть процессъ дѣйствительный, даже вовсе не рѣдкій: это—повседневный феноменъ *состраданія*, т. е. совершенно непосредственнаго, отъ всякихъ иного порядка соображеній независимаго *участія* прежде всего въ *страданіи* другого, а черезъ это въ предотвращеніи или прекращеніи этого страданія, въ чемъ въ послѣднемъ итогѣ и состоитъ всякое удовлетвореніе и всякое благополучіе и счастье. Исключительно только это состраданіе служитъ дѣйствительной основой всякой *свободной* справедливости и всякаго *подлиннаго* человѣколюбія. Лишь поскольку данный поступокъ беретъ начало въ этомъ источникѣ, имѣетъ онъ моральную цѣнность, и всякое дѣйствіе, обусловленное какими-либо другими мотивами, лишено ея. Коль скоро возбуждается это состраданіе, благо и горе другого становится непосредственно близкимъ моему сердцу, совершенно такъ же, хотя и не всегда въ равной степени, какъ въ другихъ случаяхъ единственно мое собственное: стало быть, теперь разница между имъ и мною уже не абсолютна.

Во всякомъ случаѣ, процессъ этотъ достоинъ удивленія, даже полонъ тайны. Это—по-истинѣ великое таинство этики, ея первофеноменъ и пограничная межа, переступить за которую можетъ дерзать еще только метафизическое умозрѣніе. Мы видимъ, что въ этомъ процессѣ та перегородка, которая, по свѣточу природы (какъ старые теологи называютъ разумъ), совершенно отдѣляетъ одно существо отъ другого, устраняется,

и „не-я“ до нѣкоторой степени превращается въ „я“. Мы не будемъ впрочемъ входить теперь въ метафизическое истолкованіе этого феномена и пока посмотримъ, всѣ ли поступки свободной справедливости и подлиннаго человѣколюбія дѣйствительно вытекаютъ изъ этого процесса. Тогда наша проблема будетъ рѣшена, такъ какъ мы укажемъ послѣдній фундаментъ моральности въ самой человѣческой природѣ, каковой фундаментъ не можетъ уже самъ быть опятъ проблемою *этики*, а подлежитъ, конечно, вѣдѣнію *метафизики*, какъ все существующее *какъ такое*. Однако метафизическое истолкованіе этическаго первофеномена не входитъ уже въ предѣлы поставленной Королевской академіей темы, имѣющей въ виду основу этики, и можетъ быть присоединено развѣ только какъ ad libitum даваемое и ad libitum принимаемое добавленіе. — Но прежде чѣмъ приступить къ выводу кардинальныхъ добродѣтелей изъ выставленнаго основного импульса, я долженъ сдѣлать здѣсь еще два существенныхъ добавочныхъ замѣчанія.

1) Въ видахъ болѣе легкаго пониманія я упростилъ данное выше выведеніе состраданія, какъ всеединаго источника морально-цѣнныхъ поступковъ, тѣмъ, что намѣренно оставилъ безъ вниманія импульсъ *злобы*, которая, безкорыстная, какъ и состраданіе, дѣлаетъ своею послѣдней цѣлью чужую *скорбь*. Но теперь мы можемъ, присоединивъ ее, резюмировать данное выше доказательство съ большей полнотой и точностью:

Существуетъ вообще лишь *три основныя пружины* человѣческихъ поступковъ, и только черезъ возбужденіе ихъ дѣйствуютъ всѣ, какіе только возможны, мотивы. Вотъ онѣ:

a) эгоизмъ, который хочетъ собственнаго блага (онъ безграниченъ).

b) злоба, которая хочетъ чужого горя (доходитъ до самой крайней жестокости);

c) состраданіе, которое хочетъ чужого блага (доходитъ до благородства и великодушія).

Всякій человѣческій поступокъ необходимо сводится къ одному изъ этихъ импульсовъ, хотя могутъ дѣйствовать и два изъ нихъ вмѣстѣ. А такъ какъ мы признали морально цѣнные поступки за фактически данные, то и они должны исходить отъ одной изъ этихъ основныхъ пружинъ. Но, въ силу посылки 8, для нихъ не можетъ служить источникомъ *первый* импульсъ, а еще того менѣе *второй*, — такъ какъ всѣ получающіеся изъ послѣдняго поступки морально негодны, тогда какъ первый отчасти даетъ поступки морально безразличные. Итакъ, они должны брать начало въ *третьемъ* импульсѣ, и это получитъ себѣ апостеріорное подтвержденіе въ послѣдующемъ.

2) Непосредственное участіе въ другомъ ограничено его *страданіемъ* и не возбуждается также, по крайней мѣрѣ прямо, его *благополучіемъ*: послѣднее само по себѣ оставляетъ насъ равнодушными. Это

говоритъ *Ж. Ж. Руссо* въ Эмилѣ (кн. IV): „Правило первое: сердцу человѣческому не свойственно становиться на мѣсто людей, которые счастливѣе насъ, а только тѣхъ, кто болѣе достоинъ сожалѣнія“ и проч.

Причина этого—та, что скорбь, страданіе, куда относится всякій недостатокъ, лишеніе, нужда, даже всякое желаніе, есть нѣчто *положительное, непосредственно ощущаемое*. Напротивъ, сущность удовлетворенія, наслажденія, счастья заключается лишь въ прекращеніи лишенія, въ успокоеніи скорби. Тутъ, стало быть, мы имѣемъ дѣйствіе *отрицательное*. Поэтому-то потребность и желаніе служатъ условіемъ всякаго наслажденія. Это признавалъ уже *Платонъ*, исключая отсюда лишь благовонія и духовныя радости (De Rep., IX, стр. 264 и сл. Bip.). И *Вольтеръ* говоритъ: „Нѣтъ истинныхъ наслажденій безъ истинныхъ потребностей“. Такимъ образомъ, *положительное*, само о себѣ свидѣтельствующее есть скорбь: удовлетвореніе и наслажденіе *отрицательны* и представляютъ собою простое ея прекращеніе. На этомъ прежде всего основано, что только страданіе, нужда, опасность, безпомощность другого пробуждаютъ наше участіе прямо и какъ такія. Счастливый, довольный *какъ такой* оставляетъ насъ равнодушными, — именно потому, что его состояніе отрицательно: отсутствіе скорби, лишенія и нужды. Мы можемъ, правда, радоваться счастью, благополучію, наслажденію другихъ, но это происходитъ тогда лишь вторично и обусловлено тѣмъ, что раньше насъ огорчало ихъ страданіе и лишеніе; или же мы принимаемъ также къ сердцу счастье и наслажденье не *какъ такія*, но поскольку ихъ испытываетъ нашъ ребенокъ, отецъ, другъ, родственникъ, слуга, подданный и т. п. Но счастливый и наслаждающійся *чисто какъ такой* не возбуждаетъ нашего непосредственнаго участія, какъ это бываетъ по отношенію къ страдающему, нуждающемуся, несчастному *чисто какъ такому*. Вѣдь даже и *для насъ самихъ* нашу дѣятельность возбуждаетъ собственно лишь наше страданіе, куда надо отнести и всякій недостатокъ, нужду, желаніе, даже скуку, — тогда какъ состояніе удовлетворенности и счастья оставляетъ насъ нелѣятельными и въ косномъ покоѣ: какимъ же образомъ можетъ быть иначе по отношенію къ другимъ? вѣдь тутъ наше участіе основано на отожествленіи съ ними. Видъ счастья и наслажденья *чисто какъ такихъ* очень легко можетъ даже возбуждать нашу зависть, задатокъ для которой лежитъ въ каждомъ человѣкѣ, и которая нашла себѣ мѣсто выше среди антиморальныхъ факторовъ.

Вслѣдствіе даннаго выше представленія о состраданіи какъ о непосредственной мотивации страданіемъ другого, я долженъ также отнестись отрицательно къ часто повторявшемуся потомъ заблужденію *Кассины* (Saggio analitico sulla compassione, 1788; нѣмецкій переводъ Поккельса, 1790), который полагаетъ, будто состраданіе возникаетъ благодаря мгновенному обману фантазіи, такъ какъ де мы переносимъ себя самихъ на

мѣсто страдающаго и такимъ образомъ, въ воображеніи, дѣлаемъ *свою* личность носительницей *его* скорбей. Это вовсе не такъ: въ насъ именно каждое мгновеніе сохраняется ясное сознаніе, что страдаетъ онъ, а не *мы*,—и именно въ *его* лицѣ, а не въ своемъ, чувствуемъ мы страданіе, къ нашему огорченію. Мы страдаемъ *съ* нимъ, стало быть *въ* немъ; мы чувствуемъ его скорбь именно какъ *его* скорбь и не воображаемъ, будто эта скорбь наша; даже чѣмъ счастливѣе наше собственное состояніе и въ чѣмъ большемъ контрастѣ, поэтому, сознаніе послѣдняго стоитъ съ положеніемъ другого, тѣмъ мы воспріимчивѣе къ состраданію. Но объясненіе возможности этого въ высшей степени важнаго феномена не такъ легко и не можетъ быть получено чисто-психологическимъ путемъ, какъ хотѣлъ *Кассина*. Оно можетъ носить лишь метафизическій характеръ, а такого рода объясненіе я попытаюсь дать въ послѣднемъ отдѣлѣ.

Теперь же я перехожу къ выведенію поступковъ подлинной моральной цѣнности изъ ихъ указаннаго источника. Въ качествѣ всеобщаго принципа такихъ поступковъ и, слѣдовательно, въ качествѣ верховнаго основного положенія этики я уже въ предыдущемъ отдѣлѣ выставилъ правило: Neminem laede; imo omnes, quantum potes, juva. Такъ какъ правило это содержитъ *два* предложенія, то отвѣчающіе ему поступки само собою распадаются на два класса.

§ 17.

Добродѣтель справедливости.

При ближайшемъ разсмотрѣніи указаннаго выше, какъ этическій первофеноменъ, процесса состраданія сразу видно, что существуютъ двѣ ясно различимыя степени, въ какихъ страданіе другого можетъ непосредственно стать моимъ мотивомъ, т. е. опредѣлить меня къ активному или пассивному поведенію. Именно, первая степень лишь та, что оно, противодѣйствуя эгоистическимъ или злымъ мотивамъ, удерживаетъ меня отъ того, чтобы я причинялъ другому страданіе, т. е. производилъ то, чего еще нѣтъ, самъ становился причиною чужихъ скорбей; затѣмъ вторая, высшая степень—та, когда состраданіе, дѣйствуя положительно, побуждаетъ меня къ дѣятельной помощи. Разграниченіе между такъ называемыми обязанностями права и обязанностями добродѣтели, правильнѣе между справедливостью и человѣколюбіемъ, разграниченіе, которое у *Канта* выходитъ такимъ натянутымъ, получается здѣсь совершенно само собою и тѣмъ свидѣтельствуетъ о вѣрности принципа: это — естественная, вполнѣ ясная и рѣзкая граница между отрицательнымъ и положительнымъ, между „не вредить“ и „помогать“. Прежнее наименованіе „обязанности права“ и „обязанности добродѣтели“, причемъ послѣднія

называются также обязанностями любви, несовершенными обязанностями, имѣетъ прежде всего тотъ недостатокъ, что оно ставитъ genus въ одномъ ряду со species: ибо справедливость тоже есть добродѣтель. Затѣмъ, въ основѣ его лежитъ слишкомъ широкое распространеніе понятія *обязанности*, которое я ниже поставлю въ его истинныя рамки. На мѣсто вышеприведенныхъ двухъ видовъ обязанностей я ставлю, поэтому, двѣ добродѣтели, добродѣтель справедливости и добродѣтель человѣколюбія, которыя я называю кардинальными добродѣтелями, потому что всѣ прочія изъ нихъ выходятъ практически и могутъ быть выведены теоретически. Обѣ онѣ коренятся въ естественномъ состраданіи. Само же это состраданіе – безспорный фактъ человѣческаго сознанія, существенно ему свойственно, основано не на предположеніяхъ, понятіяхъ, религіяхъ, догматахъ, миѳахъ, воспитаніи и образованіи, а имѣетъ исконный и непосредственный характеръ, заложено въ самой человѣческой природѣ, даетъ, именно поэтому, себя знать при всякихъ обстоятельствахъ и сказывается во всѣхъ странахъ и во всѣ времена: вотъ отчего къ нему, какъ къ чему-то необходимо имѣющемуся въ каждомъ человѣкѣ, всюду съ увѣренностью апеллируютъ, и нигдѣ оно не принадлежитъ къ „чужимъ богамъ“. Напротивъ, въ комъ его, повидимому, нѣтъ, того называютъ безчеловѣчнымъ,—равнымъ образомъ, и слово „человѣчность“ часто употребляется какъ синонимъ состраданія.

Итакъ, первая степень дѣйствія этого подлиннаго и естественнаго моральнаго импульса лишь *отрицательна*. Въ своемъ корнѣ мы всѣ склонны къ несправедливости и насилію, такъ какъ наши потребности, наши вожделѣнія, нашъ гнѣвъ и ненависть являются въ сознаніи непосредственно и потому имѣютъ jus primi occupantis; между тѣмъ причиняемыя нашей несправедливостью и насиліемъ чужія страданія достигаютъ сознанія лишь вторичнымъ путемъ *представленія* и только черезъ опытъ, стало быть *косвенно*, - поэтому *Сенека* и говоритъ: „Ни у кого не приходитъ раньше добрая мысль, чѣмъ злая“ (Ep. 50). Такимъ образомъ, первая степень въ дѣйствіи состраданія—та, что оно оказываетъ препятствіе причиненію страданій другимъ съ моей собственной стороны, вслѣдствіе присущихъ мнѣ антиморальныхъ побужденій, кричитъ мнѣ „стой!“ и заслоняетъ другого какъ ограда, охраняющая его отъ обиды, какую онъ въ противномъ случаѣ претерпѣлъ бы отъ моего эгоизма или злобы. Такимъ путемъ, изъ этой первой степени состраданія возникаетъ правило neminem laede, т. е. принципъ *справедливости*, каковая добродѣтель исключительно здѣсь имѣетъ свое истинное, чисто моральное, отъ всякой примѣси свободное происхожденіе и нигдѣ еще имѣть его не можетъ, такъ какъ иначе ей пришлось бы опираться на эгоизмъ. Если моя душа воспріимчива до этой степени къ состраданію, то послѣднее удержитъ меня, гдѣ и когда я для достиженія своихъ цѣлей захотѣлъ бы воспольз-

зоваться, въ видѣ средства, чужимъ страданіемъ,—все равно, появится ли это страданіе немедленно, или потомъ, будетъ ли оно прямымъ, или косвеннымъ, черезъ посредство промежуточныхъ звеньевъ. Слѣдовательно, я не посягну тогда ни на собственность, ни на личность другого, не причиню ему ни духовныхъ ни тѣлесныхъ страданій, т. е. не только воздержусь отъ всякаго физическаго вреда для него, но точно такъ же не нанесу ему и нравственнаго огорченія, напримѣръ, какимъ-нибудь оскорбленіемъ, безпокойствомъ, досадою или клеветой. То же самое состраданіе удержитъ меня отъ того, чтобы удовлетворять свои похоти, разрушая у женскихъ индивидуумовъ счастье всей ихъ жизни, или соблазнять жену другого, или же морально и физически развращать юношей, склоняя ихъ къ педерастіи. Вовсе однако не требуется, чтобы состраданіе дѣйствительно возбуждалось въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ (тогда оно часто являлось бы и слишкомъ поздно): но изъ разъ навсегда пріобрѣтеннаго знанія о страданіи, неизбѣжно причиняемомъ другимъ при всякомъ несправедливомъ поступкѣ и усугубляемомъ отъ чувства претерпѣнной несправедливости, т. е. чужого превосходства, въ благородныхъ душахъ возникаетъ правило neminem laede, а разумное обсужденіе превращаетъ его въ разъ навсегда принятое твердое направленіе уважать права каждаго, не позволять себѣ никакого на нихъ посягательства, сохранять себя свободнымъ отъ самоупрека въ томъ, что служишь причиною чужихъ страданій, и потому не сваливать на другихъ, помощью насилія или хитрости, тѣ житейскія тягости и страданія, какія при случаѣ постигаютъ каждаго, а самому нести свою въ нихъ долю, не удваивая доли другого. Ибо хотя *принципы* и абстрактное познаніе вообще вовсе не являются первоисточникомъ или первою основою моральности, тѣмъ не менѣе они неизбѣжны для моральнаго образа жизни: это — какъ бы вмѣстилище, réservoir, въ которомъ хранятся намѣренія, возникшія изъ источника всякой моральности, не во всякое мгновеніе дѣйствующаго,—хранятся, чтобы въ случаѣ надобности явиться къ услугамъ черезъ отводные каналы. Такимъ образомъ, въ области моральной дѣло обстоитъ одинаково, какъ и въ физіологической, гдѣ, напримѣръ, необходимъ желчный пузырь, какъ резервуаръ для продукта печени,—то же и во многихъ другихъ подобныхъ случаяхъ. Безъ твердо усвоенныхъ *принциповъ* мы были бы отданы всецѣло во власть антиморальныхъ импульсовъ, всякій разъ когда они благодаря внѣшнимъ впечатлѣніямъ доходили бы до степени аффектовъ. Твердость въ сохраненіи и соблюденіи принциповъ, вопреки противодѣйствующимъ имъ мотивамъ, это— *самообладаніе*. Здѣсь заключается также причина, почему женщины, которыя, вслѣдствіе слабости своего разума, гораздо менѣе мужчины способны понимать, поддерживать и брать въ руководство всеобщіе *принципы*, обычно уступаютъ имъ въ добродѣтели справедливости, т. е., значитъ, также и въ честности

и добросовѣстности: поэтому наиболѣе частыми ихъ пороками являются несправедливость и притворство, а ложь—настоящая ихъ стихія. Зато онѣ превосходятъ мужчинъ въ добродѣтели *человѣколюбія*,—ибо поводъ для нея по большей части *наглядень* и потому непосредственно обращается къ состраданію, къ которому женщины рѣшительно болѣе воспріимчивы. Но для нихъ истиннымъ существованіемъ обладаетъ лишь наглядное, наличное, непосредственно реальное: познаваемое лишь помощью понятій отдаленное, отсутствующее, прошлое, будущее не вполнѣ ими постигается; такъ что и здѣсь имѣется компенсація: справедливость—болѣе мужская, человѣколюбіе—болѣе женская добродѣтель. Мысль видѣть женщинъ на судейскомъ креслѣ возбуждаетъ смѣхъ, но сестры милосердія даже лучше братьевъ милосердія. Но, теперь, *животное*, такъ какъ оно совершенно лишено абстрактнаго или разумнаго познанія, совсѣмъ неспособно ни къ какимъ намѣреніямъ, не говоря уже о принципахъ, неспособно, стало быть, ни къ какому *самообладанію*, а всецѣло находится во власти впечатлѣнія и аффекта. Поэтому-то оно не имѣетъ никакой сознательной *моральности*,—хотя виды обнаруживаютъ большія различія по злобѣ и добротѣ характера, а въ высшихъ родахъ такая разница замѣтна даже и между индивидуумами.—Согласно сказанному, въ отдѣльныхъ поступкахъ справедливаго человѣка состраданіе продолжаетъ дѣйствовать только косвенно, черезъ посредство принциповъ, и не столько actu, сколько potentia,—въ родѣ того какъ въ статикѣ большая *скорость*, которая достигнута большею длиною одного плеча вѣсовъ и благодаря которой меньшая масса уравновѣшиваетъ большую, въ состояніи покоя дѣйствуетъ лишь potentia и тѣмъ не менѣе въ такой же полной мѣрѣ, какъ и actu. Однако при этомъ состраданіе всегда остается наготовѣ выступить и actu: поэтому, если когда-либо, въ единичныхъ случаяхъ принятое нами правило справедливости начинаетъ колебаться, то для поддержки его и для оживленія справедливыхъ намѣреній ни одинъ мотивъ (оставляя въ сторонѣ эгоистическіе) не дѣйствуетъ такъ сильно, какъ почерпнутый изъ самаго первоисточника, состраданія. Это справедливо, не только, когда, напримѣръ, дѣло идетъ объ оскорбленіи личности, но также когда имѣется въ виду собственность, когда, напримѣръ, кто-либо чувствуетъ желаніе удержать найденную имъ цѣнную вещь: въ этомъ случаѣ— если исключить всѣ противодѣйствующіе мотивы со стороны благоразумія и религіи—ничто такъ легко не возвратитъ его на путь справедливости, какъ представленіе о заботѣ, скорби и жалобахъ потерявшаго. Чувствомъ этой истины объясняется, что часто въ газетной публикаціи съ просьбой возвратить потерянныя деньги соединяютъ увѣреніе, что потерявшій—человѣкъ бѣдный, слуга и т. под.

Эти соображенія, надо надѣяться, ясно показываютъ, что, какъ это ни странно съ перваго взгляда, во всякомъ случаѣ и справедливость,

какъ подлинная, свободная добродѣтель, имѣетъ свое начало въ состраданіи. Если же тѣмъ не менѣе кому-нибудь эта почва показалась бы слишкомъ скудной, чтобы только въ ней могла корениться эта великая, дѣйствительно настоящая кардинальная добродѣтель, тотъ пусть вспомнитъ изъ прежняго изложенія, въ какой малой мѣрѣ встрѣчается среди людей подлинная, добровольная, безкорыстная и не подкрашенная справедливость: вѣдь послѣдняя всегда является лишь въ видѣ неожиданнаго исключенія и къ своему низшему сорту, справедливости, основанной на простомъ благоразуміи и всюду громко о себѣ говорящей, относится, по качеству и количеству, какъ золото къ мѣди. Послѣдняго рода справедливость я назвалъ бы δικαιοσυνη πανδημος, первую же — οὐρανια: такъ какъ вѣдь это она, по Гезіоду, оставляетъ въ желѣзный вѣкъ землю, чтобы найти пріютъ у небесныхъ боговъ. Для этого рѣдкаго и на землѣ всегда лишь экзотическаго растенія указанный корень достаточно крѣпокъ.

Такимъ образомъ, *несправедливость* или *неправда* всегда состоитъ въ нанесеніи *обиды* другому. Оттго понятіе *несправедливости положительно* и предшествуетъ понятію *права*, понятію *отрицательному* и обозначающему просто поступки, которые можно совершать, не обижая другихъ, т. е. не причиняя *несправедливости*. Легко видѣть, что къ поступкамъ этимъ принадлежатъ также всѣ дѣйствія, имѣющія исключительною цѣлью защитить себя отъ грозящей несправедливости. Ибо никакое участіе къ другому, никакое состраданіе по отношенію къ нему не можетъ налагать на меня обязательства терпѣть отъ него обиды, т.-е. подвергаться несправедливости. Что понятіе *права отрицательно*, въ противоположность *положительной несправедливости*, это можно видѣть также по первому объясненію, какое даетъ этому понятію отецъ философской юриспруденціи *Гуго Грціи*, въ началѣ своего произведенія: „Это право обозначаетъ не что иное какъ то, что справедливо, притомъ больше въ отрицательномъ, чѣмъ въ положительномъ смыслѣ, такъ что право есть то, что не есть несправедливость“. (De jure belli et pacis, кн. I, гл 1, § 3). Отрицательность справедливости сказывается, вопреки видимости, даже въ ея ходячемъ опредѣленіи: „каждому отдавать свое“. Если это—свое, то его нѣтъ нужды отдавать ему; такимъ образомъ, это выраженіе означаетъ: „никого не лишать своего“.—Такъ какъ требованіе справедливости—чисто отрицательное, то исполненіе его можетъ быть осуществлено принужденіемъ,—ибо правилу neminem laede могутъ слѣдовать всѣ сообща. Принудительнымъ учрежденіемъ для этого служитъ *государство*, всеединая цѣль котораго — ограждать отдѣльныхъ лицъ другъ отъ друга, а цѣлое—отъ внѣшнихъ враговъ. Нѣкоторые нѣмецкіе философскихъ дѣлъ мастера нашей продажной эпохи хотѣли бы превратить его въ морально-педагогическое учрежденіе, при чемъ проглядываетъ

задняя іезуитская цѣль упразднить личную свободу и индивидуальное развитіе отдѣльнаго человѣка, превративъ его въ простое колесо китайской государственной и религіозной машины. Но это тотъ самый путь, по которому во время оно пришли къ инквизиціямъ, ауто-да-фе и религіознымъ войнамъ; слова Фридриха Великаго: „въ моей странѣ всякому должно быть предоставлено заботиться о своемъ спасеніи на свой собственный манеръ“ означали, что онъ совершенно отъ этого пути отказывается. Напротивъ, мы видимъ и теперь еще всюду (за болѣе кажущимся, чѣмъ дѣйствительнымъ исключеніемъ Сѣверной Америки), что государство беретъ на себя заботу и о метафизическихъ потребностяхъ своихъ сочленовъ. Правительства какъ-будто избрали своимъ принципомъ положеніе Квинта Курція: „Ничто не управляетъ толпой съ бо́льшимъ успѣхомъ, чѣмъ суевѣріе: вообще безсильная, жестокая, измѣнчивая, она, попавъ во власть лжерелигіи, лучше повинуется пророкамъ, чѣмъ своимъ правителямъ“.

Понятія *несправедливость* и *право*, какъ равносильныя съ обидою и невредимостью, къ каковой послѣдней относится также отвращеніе отъ себя обиды, очевидно не зависятъ ни отъ какого положительнаго законодательства и ему предшествуютъ: такимъ образомъ, существуетъ чисто этическое право, или право естественное, и чистое, т. е. отъ всякаго положительнаго установленія независимое, законовѣдѣніе. Принципы ихъ, правда, постольку имѣютъ эмпирическое происхожденіе, что возникаютъ по поводу понятія *обида*; но сами по себѣ принципы эти опираются на чистый разумъ, подсказывающій такое апріорное правило: causa causae est causa effectus. Это въ данномъ случаѣ означаетъ, что причиною того, что я долженъ совершить для защиты себя отъ обиды другого, является онъ самъ, а не я,—такъ что я могу противиться всѣмъ посягательствамъ съ его стороны, не причиняя ему тѣмъ несправедливости. Это какъ бы законъ отраженія въ моральной сферѣ. Итакъ, изъ соединенія эмпирическаго понятія обиды съ тѣмъ правиломъ, какое даетъ намъ чистый разсудокъ, возникаютъ основныя понятія о несправедливости и правѣ, которыя каждый понимаетъ a priori и немедленно примѣняетъ по поводу опыта. Отрицающему это эмпирику можно указать, такъ какъ онъ считается исключительно съ опытомъ, хотя бы только на дикарей, которые всѣ вполнѣ правильно, часто даже тонко и точно, различаютъ несправедливость отъ права,—что очень бросается въ глаза при ихъ мѣновой торговлѣ и иныхъ соглашеніяхъ съ экипажемъ европейскихъ кораблей и при ихъ визитахъ туда. Они дерзки и самоувѣренны, когда правы, и, напротивъ, боязливы, когда право не на ихъ сторонѣ. При спорахъ они соглашаются на справедливую мировую сдѣлку, несправедливые же пріемы заставляютъ ихъ браться за оружіе. — *Правовѣдѣніе* часть морали, устанавливающая поступки, отъ которыхъ надлежитъ воздерживаться,

если мы не желаемъ обижать другихъ, т. е. совершать несправедливость. Мораль, стало быть, имѣетъ при этомъ въ виду *активную* сторону. Законодательство же беретъ эту главу морали, чтобы примѣнить ее по отношенію къ *пассивной* сторонѣ, т. е. наоборотъ, и разсматриваетъ тѣ же поступки какъ такіе, которыхъ никто не обязанъ терпѣть, такъ какъ никто не долженъ подвергаться несправедливости. Противъ этихъ поступковъ государство и сооружаетъ батарею законовъ, какъ положительное право. Цѣль его та, чтобы никто не *терпѣлъ* несправедливости; цѣль же моральнаго правоученія—чтобы никто не *совершалъ* несправедливости *).

При всякомъ несправедливомъ поступкѣ несправедливость по *качеству* остается той же, именно нанесеніемъ обиды другому, касается ли она его личности, его свободы, его собственности, его чести. Но по *количеству* она можетъ быть очень различной. Это различіе въ *размѣрѣ несправедливости,* повидимому, не изслѣдовано еще моралистами въ надлежащей степени; однако оно всюду признается въ дѣйствительной жизни, такъ какъ ему соотвѣтствуетъ размѣръ порицанія, съ какимъ къ данной несправедливости относятся. Равнымъ образомъ обстоитъ дѣло со *справедливостью* поступковъ. Поясникъ это примѣромъ: кто, умирая съ голоду, украдетъ хлѣбъ, тотъ совершаетъ несправедливость, — но какъ мала она въ сравненіи съ несправедливостью богатаго, который какимъ-нибудь способомъ отнимаетъ у бѣднаго его послѣднее достояніе! Богатый, платящій жалованье своему поденщику, поступаетъ справедливо,— но какъ мала эта справедливость въ сравненіи съ поступкомъ бѣднаго, который добровольно возвратитъ богатому найденный кошелекъ съ золотомъ! Но мѣра этой столь значительной разницы въ *количествѣ* справедливости и несправедливости (при постоянно одинаковомъ качествѣ) мѣра не прямая и абсолютная, какъ на масштабѣ, а косвенная и относительная, какъ у синусовъ и тангенсовъ. Я выставляю для нея такую формулу: величина несправедливости моего поступка равна величинѣ зла, какое я имъ причиняю другому, раздѣленной на величину выгоды, какую я самъ изъ него извлекаю; и величина справедливости моего поступка равна величинѣ выгоды, какую доставитъ мнѣ нанесенная другому обида, раздѣленной на величину вреда, какой я при этомъ потерплю.—Но сверхъ того существуетъ еще *двойная несправедливость*, которая, специфически отличаясь отъ всякой простой, какъ бы послѣдняя ни была велика, сказывается тѣмъ, что величина негодованія безпристрастнаго свидѣтеля, постоянно пропорціональная величинѣ несправедливости, при двойной лишь достигаетъ высшей степени: мы съ от-

*) Подробное ученіе о правѣ находится въ „Мірѣ какъ воля и представленіе“, т. 1, § 62.

вращеніемъ относимся къ ней какъ къ чему-то возмутительному и вопіющему, какъ къ злодѣянію, къ ἄγος, при которомъ боги какъ бы закрываютъ свое лицо.

Эта *двойная несправедливость* имѣетъ мѣсто, когда кто-либо прямо принялъ обязательство охранять другого въ какомъ-либо опредѣленномъ отношеніи, такъ что одно уже неисполненіе этого обязательства было бы обидою другому, стало-быть несправедливостью; но человѣкъ еще, къ тому же, самъ посягаетъ на этого другого, нанося ему ущербъ именно въ томъ, въ чемъ онъ долженъ былъ бы его оберегать. Это бываетъ, напримѣръ, когда нанятый тѣлохранитель или провожатый становится убійцей, довѣренный стражъ—воромъ, когда опекунъ присвоиваетъ себѣ собственность опекаемыхъ, адвокатъ играетъ на руку противной сторонѣ, судья идетъ на подкупъ, спрошенный о совѣтѣ умышленно рекомендуетъ обратившемуся къ нему что-нибудь пагубное: все это вмѣстѣ мыслится надъ понятіемъ *измѣны*, вызывающей всеобщее отвращеніе,—почему и *Данте* помѣщаетъ измѣнниковъ въ самой глубинѣ адской пропасти, гдѣ имѣетъ свое пребываніе самъ сатана (Inf., XI, 61—66).

Такъ какъ мы затронули здѣсь понятіе *обязательства*, то умѣстно будетъ установить столь часто примѣняемое въ этикѣ, какъ и въ жизни, понятіе *обязанности*, которому однако даютъ слишкомъ широкое толкованіе. Мы нашли, что несправедливость всегда состоитъ въ нанесеніи обиды другому, касается ли она его личности, его свободы, его собственности или его чести. Отсюда слѣдуетъ, повидимому, что всякая несправедливость должна быть положительнымъ посягательствомъ, дѣяніемъ. Но существуютъ поступки, само *несовершеніе* которыхъ есть уже несправедливость: такіе поступки называются *обязанностями*. Это — истинное философское опредѣленіе понятія *обязанности*, которое, напротивъ, теряетъ всякую своеобразность и потому лишается смысла, если, какъ въ прежней морали, мы будемъ называть *обязанностью* всякій достохвальный образъ дѣйствій, забывая, что то, что есть *обязанность*, должно быть также *повинностью*. *Обязанность*, τὸ δεον, le devoir, duty *есть*, слѣдовательно, такой *поступокъ*, *простымъ несовершеніемъ котораго мы обижаемъ уже другого, т. е. причиняемъ* ему *несправедливость*. Очевидно, это возможно только при томъ условіи, если человѣкъ взялъ на себя данный поступокъ, т. е. именно *обязался* къ нему. Поэтому всѣ обязанности основаны на принятомъ обязательствѣ. Послѣднее есть обычно прямое, взаимное соглашеніе, какъ, напримѣръ, между государемъ и народомъ, правительствомъ и чиновниками, господиномъ и слугою, адвокатомъ и кліентомъ, врачомъ и больнымъ,—вообще, между всякимъ, кто принялъ на себя какого-либо рода трудъ, и его довѣрителемъ, въ самомъ широкомъ смыслѣ этого слова. Вотъ почему всякая обязанность

даетъ какое-либо право: ибо никто не можетъ обязываться безъ мотива, т. е., въ данномъ случаѣ, безъ какой-либо выгоды для себя. Мнѣ извѣстно только одно обязательство, которое принимается *не* путемъ соглашенія, а непосредственно въ самомъ поступкѣ: здѣсь тотъ, передъ кѣмъ его имѣютъ, еще не былъ на свѣтѣ, когда оно принималось,—я говорю объ обязанности родителей по отношенію къ ихъ дѣтямъ. Кто производитъ на свѣтъ ребенка, тотъ *обязанъ* содержать его, пока онъ не будетъ способенъ жить самостоятельно,—а если этого, какъ у слѣпого, калѣки, кретина и т. п., *никогда* не будетъ, то и обязанность никогда не прекращается. Ибо однимъ уже неоказаніемъ помощи, т. е. бездѣйствіемъ, человѣкъ нанесъ бы ущербъ своему ребенку, даже обрекъ бы его на гибель. Моральная обязанность дѣтей по отношенію къ родителямъ не имѣетъ такого непосредственнаго и рѣшительнаго характера. Она основана на томъ, что такъ какъ всякая обязанность даетъ право, то и родители должны получить свое со стороны дѣтей: этимъ обусловливается у послѣднихъ обязанность послушанія, которая однако впослѣдствіи тоже прекращается, вмѣстѣ съ правомъ, откуда она возникла. Ея мѣсто заступаетъ тогда благодарность за то, что родители сдѣлали больше, нежели того требовала ихъ строгая обязанность. Однако, какимъ отвратительнымъ, часто даже возмутительнымъ порокомъ ни представляется неблагодарность, благодарность все-таки нельзя назвать *обязанностью*,—такъ какъ ея отсутствіе не есть обида для другого, не есть, стало быть, *несправедливость*. Въ противномъ случаѣ, человѣкъ, дѣлающій добро, долженъ былъ бы думать, что онъ заключаетъ какую-то молчаливую сдѣлку.—Непосредственно изъ извѣстнаго поступка возникающимъ обязательствомъ можно было бы считать, пожалуй, возмѣщеніе за причиненный вредъ. Однако такое возмѣщеніе, какъ устраненіе послѣдствій несправедливаго поступка, есть просто стремленіе ихъ загладить, нѣчто чисто-отрицательное, основанное на томъ, что самый этотъ поступокъ не долженъ былъ бы имѣть мѣста.—Замѣчу еще здѣсь, что правомѣрность—врагъ справедливости и часто грубо ее нарушаетъ,—такъ что не слѣдуетъ дѣлать ей слишкомъ большихъ уступокъ. Нѣмецъ — другъ правомѣрности, англичанинъ держется справедливости.

Законъ мотиваціи дѣйствуетъ съ такой же строгостью, какъ и законъ физической причинности, и связанъ, поэтому, съ такимъ же неодолимымъ принужденьемъ. Соотвѣтственно тому, существуетъ два пути къ проявленію несправедливости: путь *насилія* и путь *хитрости*. Подобно тому какъ я могу убить другого, его ограбить или вынудить его повиновеніе помощью насилія, точно такъ же я могу сдѣлать все это и помощью хитрости, подсовывая его интеллекту ложные мотивы, вслѣдствіе которыхъ онъ долженъ сдѣлать то, чего иначе онъ не сдѣлалъ бы. Это достигается черезъ *ложь*,—незаконность которой основыва-

ется исключительно на томъ и можетъ быть, слѣдовательно, признана за ложь только потому, что она, ложь, орудіе хитрости, т. е. принужденія путемъ мотивацiи. Но это и бываетъ обычно. Ибо прежде всего сама моя ложь не можетъ быть безъ мотива: а мотивъ этотъ, за самыми рѣдкими исключеніями, есть нѣчто несправедливое, именно—умыселъ направлять сообразно своимъ желаніямъ другихъ, надъ которыми я не имѣю власти, т. е. вынуждать ихъ помощью мотивацiи. Умыселъ этотъ лежитъ въ основѣ даже и чисто-пустозвонной лжи, такъ какъ прибѣгающій къ ней стремится этимъ получить въ глазахъ другихъ большее значеніе, нежели какое ему принадлежитъ.—Обязательность *обѣщанія* и *договора* обусловлена тѣмъ, что, въ случаѣ ихъ неисполненія, они являются торжественнѣйшей ложью, цѣль которой, примѣнить къ другимъ моральное принужденіе, здѣсь тѣмъ очевиднѣе, что прямо высказывается мотивъ лжи—то, что должна совершить другая сторона. Презрѣніе, вызываемое обманомъ, происходитъ отъ того, что, прежде чѣмъ напасть на человѣка, онъ обезоруживаетъ его лицемѣріемъ. Свою вершину обманъ находитъ въ *измѣнѣ*, которая, принадлежа къ категоріи *двойной несправедливости*, возбуждаетъ въ насъ глубокое отвращеніе. Но подобно тому какъ *я*, безъ несправедливости, слѣдовательно—съ полнымъ правомъ, могу отражать насиліе насиліемъ, точно такъ же, если у меня нѣтъ силы или это кажется мнѣ болѣе удобнымъ, я могу пользоваться для этого также и хитростью. Такимъ образомъ, въ тѣхъ случаяхъ, когда я имѣю право на насиліе, я имѣю также право и на *ложь*,—такъ, напримѣръ, по отношенію къ грабителямъ и всякаго рода неполномочнымъ насильникамъ, которыхъ я поэтому хитростью вовлекаю въ ловушку. Вотъ почему вынужденное насиліемъ обѣщаніе ни къ чему не обязываетъ.—Но *право на ложь* на дѣлѣ идетъ еще далѣе: оно распространяется на всякій совершенно лишенный законнаго основанія вопросъ относительно моихъ личныхъ или дѣловыхъ обстоятельствъ, гдѣ, слѣдовательно, мы имѣемъ дѣло съ излишнимъ любопытствомъ, при чемъ мнѣ можетъ угрожать опасность не только отъ отвѣта на него, но уже и отъ простого его отклоненія словами „этого я не скажу“, какъ возбуждающими подозрѣніе. Здѣсь ложь—необходимое орудіе самообороны противъ незаконнаго любопытства, мотивъ котораго большею частью недоброжелателенъ. Ибо, подобно тому какъ я имѣю право, при предположеніи злого намѣренія со стороны другихъ и вытекающей отсюда презумпціи физическаго насилія, заранѣе прибѣгать къ физическому сопротивленію, съ опасностью для посягателя, а также, въ качествѣ предохранительной мѣры, снабжать острыми гвоздями стѣны своего сада, спускать ночью у себя на дворѣ злыхъ собакъ, даже, при случаѣ, ставить капканы и самострѣляющія приспособленія, вредныя послѣдствія отъ которыхъ вторгающійся ко мнѣ долженъ приписать себѣ самому, —точно такъ же я

имѣю право всячески скрывать то, знаніе чего откроетъ меня для чужихъ посягательствъ, и у меня есть также причина къ этому, такъ какъ и здѣсь я долженъ признать очень легкую возможность злого умысла со стороны другихъ и заранѣе принять мѣры противъ него. Вотъ почему Аріосто и говоритъ:

Quantunque il simular sia le più volte
Ripreso, e dia di mala mente indici,
Si trova pure in molte cose e molte
Avere fatti evidenti benefici,
E danni e biasmi e morti avere tolte:
Che non conversiam' sempre con gli amici,
In questa assai più oscura che serena
Vita mortal, tutta d'invidia piena *).

(Orl. fur., IV, 1).

Я имѣю, такимъ образомъ, право безъ несправедливости заранѣе противопоставить хитрость даже только предполагаемому посягательству съ помощью хитрости, и оттого не обязанъ отвѣчать тому, кто незаконно старается проникнуть въ мою частную жизнь: я не обязанъ также отвѣтомъ „этого я не открою“ указывать мѣсто, гдѣ содержится опасная для меня тайна, быть можетъ моему непрошенному собесѣднику полезная, во всякомъ же случаѣ дающая ему власть надо мною:

Scire volunt secreta domus, atque inde timeri
(„Они хотятъ знать тайны семьи и тѣмъ быть страшными“).

Но при такихъ условіяхъ я въ правѣ отдѣлаться отъ него ложью, съ опасностью для него, въ случаѣ если изъ-за нея онъ впадетъ въ вредное заблужденіе. Ибо здѣсь ложь — единственное средство бороться съ назойливымъ и подозрительнымъ любопытствомъ: я нахожусь, поэтому, въ положеніи необходимой обороны. Правило ask me no questions, and I'll tell you no lies **) вполнѣ тутъ умѣстно. Именно, въ соотвѣтствіи съ этимъ, у англичанъ, для которыхъ упрекъ во лжи есть самое тяжкое оскорбленіе и которые именно потому дѣйствительно менѣе лгутъ, чѣмъ другіе народы, всѣ незаконные вопросы касательно обстоятельствъ другого считаются невоспитанностью, обозначаемой выраженіемъ to ask questions.—Да выставленнымъ выше принципомъ и дѣйствительно руководствуется всякій умный человѣкъ, даже если онъ отличается самой строгой честностью. Если, напримѣръ, онъ ѣдетъ изъ какого-нибудь отдаленнаго мѣста, гдѣ получилъ деньги, и неизвѣстный путешественникъ, присоединившись къ нему, начинаетъ спрашивать, какъ обычно, сначала

*) „Какъ большей частью ни порицается притворство и ни свидѣтельствуетъ оно о зломъ умыслѣ; тѣмъ не менѣе оно въ очень многихъ случаяхъ сдѣлало явное добро, отклонивъ вредъ, позоръ и смерть,—ибо мы не всегда говоримъ съ друзьями въ этой гораздо болѣе мрачной, чѣмъ свѣтлой, смертной жизни, преисполненной завистью“.

**) „Не предлагай мнѣ вопросовъ, и я не буду тебѣ лгать“.

куда, зачѣмъ *откуда*, а потомъ постепенно также, зачѣмъ онъ въ это мѣсто ѣздилъ,—то всякій отвѣтитъ ложью, чтобы предотвратить опасность грабежа. Человѣкъ, встрѣченный въ домѣ того, къ чьей дочери онъ сватается, и спрошенный о причинѣ его неожиданнаго тамъ присутствія, безъ колебанія дастъ, если онъ не потерялъ голову, ложный отвѣтъ. И такъ встрѣчается очень много случаевъ, когда всякій разумный прибѣгаетъ ко лжи, безъ всякихъ угрызеній совѣсти. Только эта точка зрѣнія устраняетъ рѣзкое противорѣчіе между моралью, которая преподается, и моралью, которая повседневно практикуется, даже самыми честными и хорошими людьми. Однако при этомъ должно строго соблюдаться указанное ограниченіе случаями необходимой обороны, — ибо иначе это ученіе было бы открыто для отвратительнаго злоупотребленія: сама по себѣ ложь — очень опасное оружіе. Но подобно тому какъ, не смотря на спокойствіе въ странѣ, законъ позволяетъ каждому носить и употреблять оружіе, именно въ случаѣ необходимой обороны, такъ и мораль допускаетъ употребленіе лжи для того же самаго случая, но въ то же время именно *только* для него. За исключеніемъ этого случая необходимой обороны противъ насилія или хитрости, всякая ложь—несправедливость; поэтому справедливость требуетъ правдивости по отношенію къ каждому. Но противъ совершенно безусловной, не допускающей исключеній и въ сущности дѣла коренящейся порочности лжи говоритъ уже то, что существуютъ случаи, когда лгать есть даже *обязанность*, особенно для врачей; равнымъ образомъ то, что бываетъ *благородная* ложь, какъ, напримѣръ, у маркиза Позы въ „Донъ-Карлосѣ,“ въ Gerusalemme liberata, II, 22, и вообще во всѣхъ тѣхъ случаяхъ, когда кто-нибудь желаетъ взять на себя вину другого; наконецъ даже Іисусъ Христосъ однажды умышленно сказалъ неправду (Іоаннъ, 7, ст. 8). Сообразно тому, *Кампанелла*, въ своихъ Poesie filosofiche, madr. 9, прямо говоритъ: Bello è il mentir, se a fare gran ben si trova *). Напротивъ, ходячее ученіе о необходимой лжи, это—безобразная заплата на одеждѣ жалкой морали. — То, что по примѣру *Канта*, въ иныхъ компендіяхъ неправомѣрность лжи выводится изъ человѣческой *способности къ рѣчи*,—это настолько плоско, ребячливо и нелѣпо, что можетъ, съ цѣлью только надъ этимъ посмѣяться, прійти искушеніе броситься въ объятія къ дьяволу и вмѣстѣ съ *Таллейраномъ* сказать: l'homme a reçu la parole pour pouvoir cacher sa pensée.—Кантовское, при всякомъ случаѣ выставляемое на показъ, безусловное и безграничное отвращеніе ко лжи основано или на аффектаціи, или на предразсудкѣ: въ той главѣ своего „Ученіе о добродѣтели“, гдѣ говорится о лжи, онъ, правда, прилагаетъ къ ней всѣ ругательные эпитеты, но онъ нигдѣ не

*) „Прекрасна ложь, если она дѣлаетъ много добра“.

приводитъ никакого подлиннаго основанія въ пользу ея порочности,— что́ однако было бы дѣйствительнѣе. Декламировать легче, чѣмъ доказывать, морализировать легче, чѣмъ быть искреннимъ. *Кантъ* сдѣлалъ бы лучше, если бы обратилъ это свое особое рвеніе противъ *злорадства*: оно, а не ложь, дѣйствительно—дьявольскій порокъ. Ибо оно—прямая противоположность состраданію и есть не что иное, какъ безсильная жестокость, которая, не будучи способна сама производить страданія, съ такой охотой наблюдаемыя ею у другихъ, благодаритъ случай, производящій ихъ вмѣсто нея.—Если, по принципамъ рыцарской чести, упрекъ во лжи признается настолько тяжкимъ, что его можно смыть собственно только кровью сдѣлавшаго его, то это зависитъ не отъ того, чтобы ложь была *несправедливой*, такъ какъ тогда такимъ же тяжкимъ оскорбленіемъ должно былобы быть и обвиненіе въ несправедливости, осуществленной путемъ насилія,—чего, какъ извѣстно, нѣтъ; но причина здѣсь та, что, по принципу рыцарской чести, право основывается собственно на насиліи, и кто поэтому, чтобы совершить несправедливость, прибѣгаетъ ко лжи, тотъ доказываетъ, что у него нѣтъ силы или нужнаго для ея примѣненія мужества. Всякая ложь свидѣтельствуетъ о страхѣ: вотъ что дѣлаетъ ее позорной.

§ 18.

Добродѣтель человѣколюбія.

Итакъ, справедливость—первая и самая существенная кардинальная добродѣтель. Ее признавали такой и философы древности, хотя они ставили на ряду съ ней три другія, неудачно выбранныя добродѣтели. Напротивъ, человѣколюбіе, caritas, ἀγαπη, они еще не признавали за добродѣтель: даже наиболѣе высоко поднявшійся въ морали *Платонъ* доходитъ все-таки только до добровольной, безкорыстной справедливости. Практически и фактически человѣколюбіе, правда, существовало во всѣ времена; но теоретически выражено и формально въ качествѣ добродѣтели, притомъ величайшей изъ всѣхъ, выставлено, даже и на враговъ распространено было оно впервые христіанствомъ, въ чемъ именно и заключается наивысшая заслуга послѣдняго,—хотя только относительно Европы, такъ какъ въ Азіи уже за тысячи лѣтъ раньше безграничная любовь къ ближнему была предметомъ какъ ученія и предписанія, такъ и практики: ее неустанно проповѣдуютъ Веда и Дхарма-састра, Итихаза и Пурана, а также ученіе Будды Сакья-Муни.—И если мы разберемся строже, то и у древнихъ встрѣтятся слѣды поощренія къ человѣколюбію, напр. у *Цицерона*, De finib. V, 23; даже уже у Пиоа-

гора, по Ямблиху, De vita Pythagorae, гл. 33. Я долженъ теперь сдѣлать философское выведеніе этой добродѣтели изъ моего принципа.

Вторая степень, въ какой, черезъ выше фактически доказанный, хотя въ своемъ источникѣ таинственный процессъ *сострадания*, чужое страданіе само по себѣ и какъ такое непосредственно становится моимъ мотивомъ, ясно отличается отъ первой *положительнымъ характеромъ* возникающихъ изъ нея поступковъ: здѣсь состраданіе не только удерживаетъ меня отъ обиды другому, но даже побуждаетъ меня помогать ему. Теперь, въ зависимости отъ того, насколько, съ одной стороны, живо и глубоко чувствуется это непосредственное участіе, а съ другой—насколько чужая бѣда велика и настоятельна, этотъ чисто моральный мотивъ побудитъ меня къ большей или меньшей жертвѣ ради нужды или горя другихъ,—жертвѣ, которая можетъ состоять въ напряженіи моихъ тѣлесныхъ или духовныхъ силъ на ихъ пользу, въ моей собственности, въ моемъ здоровьѣ, свободѣ, даже въ моей жизни. Здѣсь, слѣдовательно, въ непосредственномъ, ни на какую аргументацію не опирающемся и въ ней не нуждающемся участіи лежитъ единственно истинный источникъ человѣколюбія, caritas, ἀγαπη, т. е. той добродѣтели, принципъ которой omnes, quantum potes, juva, и изъ которой получается все, что этика предписываетъ подъ именемъ обязанностей добродѣтели, обязанностей любви, несовершенныхъ обязанностей. Это вполнѣ непосредственное, даже какъ бы инстинктивное участіе въ чужомъ страданіи, т. е. состраданіе, есть всеединый источникъ такихъ поступковъ, если они должны *имѣть моральную цѣнность*, т. е. быть чистыми отъ всякихъ эгоистическихъ мотивовъ и именно поэтому пробуждать въ насъ самихъ то внутреннее удовлетвореніе, которое называютъ доброй, удовлетворенной, одобряющей совѣстью; они должны также возбуждать и въ зрителѣ своеобразное сочувствіе, уваженіе, удивленіе и даже смиренную мысль о собственномъ несовершенствѣ,—мысль, появленія которой нельзя отрицать. Если же добрый поступокъ обусловленъ какимъ-нибудь другимъ мотивомъ, то онъ не можетъ быть никакимъ инымъ, кромѣ какъ эгоистичнымъ, — развѣ только онъ идетъ еще далѣе и имѣетъ даже злобный характеръ. Ибо, соотвѣтственно установленнымъ выше первопружинамъ всѣхъ поступковъ, именно эгоизму, злобѣ и сострадаю, *мотивы*, какіе могутъ вообще руководить людьми, можно подвести подъ три, вполнѣ общіе и высшіе класса: 1) собственное благо, 2) чужое горе, 3) чужое благо. Если, теперь, мотивъ какого-либо добраго дѣйствія не принадлежитъ къ *третьему* классу, то онъ непремѣнно долженъ относиться къ *первому* или *второму*. *Послѣднее* дѣйствительно иногда бываетъ, когда, напримѣръ, я дѣлаю добро одному, чтобы уязвить другого, которому я его не дѣлаю, и дать ему еще сильнѣе почувствовать его страданіе, или также чтобы посрамить третьяго, который добра ему не дѣлаетъ, или, наконецъ, чтобы

тѣмъ унизить того, кому я это добро дѣлаю. *Первое* же встрѣчается гораздо чаще, именно коль скоро я, при добромъ дѣяніи, хотя бы самымъ отдаленнымъ образомъ и самымъ окольнымъ путемъ, имѣю въ виду *свое собственное благо*, слѣдовательно—когда мною руководитъ разсчетъ на награду, въ этомъ или въ иномъ мірѣ, или желаніе пріобрѣсти высокій почетъ и славу благороднаго сердца, или соображеніе, что тотъ, кому я помогаю сегодня, нѣкогда можетъ въ свой чередъ помочь мнѣ или инымъ образомъ быть мнѣ полезнымъ и пригоднымъ; наконецъ также если меня побуждаетъ мысль, что долженъ поддерживаться принципъ благородства или благотворительности, такъ какъ вѣдь и мнѣ онъ когда-нибудь можетъ сослужить службу,--словомъ, коль скоро моя цѣль —какая-нибудь иная, а не всецѣло только чисто *объективная*, желаніе помочь другому, вырвать его изъ его бѣды и стѣсненныхъ обстоятельствъ, освободить его отъ его страданія: и ничего сверхъ этого и на ряду съ этимъ! Только тогда и исключительно только тогда я дѣйствительно проявилъ человѣколюбіе, caritas, ἀγαπη, проповѣдь которой составляетъ великую, отличительную заслугу христіанства. Но какъ разъ тѣ предписанія, какія Евангеліе присоединяетъ къ своей заповѣди любви какъ: μη γνώτο ἡ ἀριστερά σου, τί ποιεῖ ἡ δεξία σου („пусть лѣвая твоя рука не знаетъ, что дѣлаетъ правая“) и тому подобныя, основаны на сознаніи того, что здѣсь мною выведено, именно что, если моему поступку надлежитъ имѣть моральную цѣнность, то моимъ мотивомъ должно служить исключительно только чужое горе — никакое другое соображеніе. Совершенно вѣрно тамъ же (Мато. 6, ст. 2) говорится, что тѣ, кто даетъ на показъ, имѣютъ въ этомъ свою награду. Но Веды и здѣсь даютъ намъ какъ бы высшую санкцію, неоднократно увѣряя, что кто желаетъ какой-либо награды за свои дѣла, тотъ еще находится на пути мрака и не готовъ для искупленія.—Если бы кто-нибудь, подавая милостыню, спросилъ меня, что онъ отъ этого имѣетъ, то я по совѣсти отвѣтилъ бы: „То, что въ такой же мѣрѣ облегчилась участь этого бѣдняка; помимо же этого, абсолютно ничего. Если же этого тебѣ не нужно и это собственно тебя не интересуетъ, то ты собственно хотѣлъ не подать милостыню, а заключить торгъ: въ такомъ случаѣ ты обманулся въ разсчетахъ. Если же для тебя важно, чтобы меньше страдалъ тотъ, кого гнететъ нужда, то ты именно достигъ своей цѣли, достигъ этого тѣмъ, что онъ менѣе страдаетъ, и ясно видишь, насколько твой даръ вознагражденъ“.

Но какимъ же образомъ возможно, что страданіе, которое не *мое*, не *меня* постигаетъ, тѣмъ не менѣе столь же непосредственно, какъ въ иныхъ случаяхъ лишь мое собственное, становится для меня мотивомъ, побуждаетъ меня дѣйствовать? Какъ сказано, это возможно лишь благодаря тому, что я, хотя оно дано мнѣ лишь какъ внѣшнее, только посредствомъ внѣшней интуиціи или извѣщенія, тѣмъ не менѣе его *со-*

ощущаю, чувствую его какъ *свое* и все-таки не *въ себѣ*, а *въ другомъ*,—такъ что происходитъ то, что выражено уже *Кальдерономъ:*

que entre el ver
Padecer y el padecer
Ninguna distancia habia.

„No siempre el peor es cierto", Jorn. II, стр. 22.
(„Между зрѣлищемъ страданія и страданіемъ нѣтъ разницы").

Но это предполагаетъ, что я до извѣстной степени отожествился съ другимъ, и, слѣдовательно, упразднилась на мгновенье граница между „я" и „не-я": тогда только обстоятельства другого, его нужда, его горе, его страданія становятся непосредственно моими; тогда я не разсматриваю его уже, какъ однако представляетъ его эмпирическая интуиція, за нѣчто мнѣ чуждое, для меня безразличное, отъ меня совершенно отличное, а вмѣстѣ страдаю *въ немъ*, несмотря на то, что мои нервы не заключены въ его кожѣ. Такимъ лишь образомъ *его* горе, *его* нужда можетъ стать мотивомъ *для меня:* въ противномъ случаѣ имъ могутъ быть исключительно мои собственныя горе и нужда. *Процессъ этотъ*, повторяю, *мистиченъ*, ибо онъ есть нѣчто такое, въ чемъ разумъ не можетъ дать непосредственнаго отчета и основанія чего нельзя отыскать путемъ опыта. И тѣмъ не менѣе онъ совершается повседневно. Всякій часто переживалъ его на себѣ самомъ, ему не остался чуждъ даже человѣкъ съ самымъ черствымъ сердцемъ и самый себялюбивый. Онъ ежедневно происходитъ на нашихъ глазахъ въ частностяхъ, въ мелочахъ,—всю, дугдѣ, по непосредственному побужденію, не долго думая, человѣкъ помогаетъ и спѣшитъ на выручку другому, даже иной разъ очевиднѣйшей опасности подвергаетъ свою жизнь за того, кого онъ впервые видитъ, не принимая при этомъ въ разсчетъ ничего иного, кромѣ того именно, что онъ видитъ великую нужду и опасность другого. Онъ, этотъ процессъ, совершается въ большомъ масштабѣ, когда, послѣ долгаго обсужденія и трудныхъ дебатовъ, великодушная британская нація жертвуетъ 20 милліоновъ фунтовъ стерлинговъ, чтобы выкупить въ своихъ колоніяхъ свободу рабамъ-неграмъ,—при ликующемъ одобреніи всего свѣта. Кто отказался бы видѣть въ состраданіи импульсъ къ этому прекрасному поступку en grand, чтобы приписать его христіанству, пусть вспомнитъ, что во всемъ Новомъ Завѣтѣ не сказано ни одного слова противъ рабства, хотя оно тогда и имѣло всеобщее распространеніе; напротивъ, еще въ 1860 г., въ Сѣверо-Американскихъ штатахъ, при дебатахъ относительно рабства, кто-то сослался на то, что Авраамъ и Іаковъ тоже имѣли рабовъ.

Каковы же въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ практическіе результаты этого таинственнаго внутренняго процесса,—это пусть этика расчленяетъ въ главахъ и параграфахъ относительно обязанностей добродѣтели, или обязанностей любви, или несовершенныхъ обязанностей, или подъ

какимъ-нубудь другимъ названіемъ. Корень, основа всего этого—здѣсь изложенная; изъ нея возникаетъ принципъ: omnes, quantum potes, juva, а изъ него совсѣмъ легко вывести здѣсь все остальное,—подобно тому какъ изъ первой половины моего принципа, т. е. изъ neminen laede, выводятся всѣ обязанности справедливости. Этика по истинѣ самая легкая изъ всѣхъ наукъ; да ничего другого и нельзя ожидать, такъ какъ на каждомъ лежитъ обязанность самому ее построить, самому для каждаго даннаго случая выводить правило изъ верховнаго основного положенія, коренящагося въ его сердцѣ,—вѣдь немногіе имѣютъ досугъ и терпѣнье изучать этику въ готовой конструкціи. Изъ справедливости и человѣколюбія вытекаютъ всѣ добродѣтели, такъ что онѣ являются кардинальными добродѣтелями, съ выведеніемъ которыхъ закладывается основной камень этики.—Справедливость—все этическое содержаніе Ветхаго Завѣта, а человѣколюбіе—Новаго: это та καινη ἐντολη (Іоаннъ, 13, ст. 34), въ которой, по Павлу (Римл. 13, ст. 8—10), содержатся всѣ христіанскія добродѣтели.

§ 19.

Подтвержденія въ пользу данной основы морали.

Высказанная здѣсь истина, что состраданіе, какъ единственный неэгоистичный, есть въ то же время и всеединый истинно-моральный импульсъ, страннымъ, даже почти непонятнымъ образомъ кажется парадоксальной. Я попытаюсь поэтому освоить ее съ убѣжденіями читателя тѣмъ, что укажу для нея подтвержденія въ опытѣ и въ свидѣтельствахъ всеобщаго человѣческаго чувства.

1) Съ этой цѣлью я возьму прежде всего въ качествѣ примѣра произвольно выдуманный случай, который въ этомъ изслѣдованіи можетъ имѣть значеніе какъ experimentum crucis. Но чтобы не облегчать себѣ задачи, я беру не случай человѣколюбія, а правонарушеніе, притомъ самое сильное.—Представимъ себѣ двухъ молодыхъ людей, Кая и Тита, которые оба страстно влюблены, однако каждый въ другую дѣвушку; у каждаго поперекъ дороги стоитъ соперникъ, пользующійся преимуществами, благодаря внѣшнимъ условіямъ. Оба рѣшили лишить жизни своихъ соперниковъ, каждый своего, и оба вполнѣ гарантированы отъ всякаго разоблаченія, даже отъ всякаго подозрѣнія. Но когда каждый съ своей стороны приступаетъ къ ближайшему подготовленію убійства, оба, послѣ борьбы съ собою, отказываются отъ него. Относительно причинъ этого отказа отъ своего рѣшенія они должны дать намъ чистосердечный и ясный отчетъ.—Теперь, пусть отчетъ, даваемый Каемъ, будетъ всецѣло предоставленъ на выборъ читателю. Кая могли, положимъ, удержать ре-

лигіозные мотивы, Божья воля, будущее возмездіе, страшный судъ и т. п. Или же онъ говоритъ: „Я подумалъ о томъ, что принципъ моего поведенія въ данномъ случаѣ не былъ бы пригоденъ служить имѣющимъ всеобщее значеніе правиломъ для всѣхъ возможныхъ разумныхъ существъ, такъ какъ вѣдь я поступилъ бы съ своимъ соперникомъ исключительно какъ съ средствомъ, не видя въ немъ въ то же время цѣли".—Или онъ скажетъ вмѣстѣ съ Фихте: „Всякая человѣческая жизнь есть средство для реализаціи нравственнаго закона; поэтому я обнаружу равнодушіе къ реализаціи нравственнаго закона, если уничтожу существо, которое предназначено для содѣйствія этой реализаціи". (Sittenlehre, стр. 373).—(Отъ этого сомнѣнія, мимоходомъ говоря, онъ могъ бы отдѣлаться тѣмъ, что вѣдь, обладая своей возлюбленной, онъ имѣлъ основанія надѣятся скоро произвести новое орудіе нравственнаго закона). — Или онъ говоритъ, по *Волластону*: „Меня удержала мысль, что этотъ поступокъ былъ бы выраженіемъ невѣрнаго тезиса".—Или онъ говоритъ по *Теттесону*: „Меня побудило отказаться отъ этого моральное чувство, ощущенія котораго, какъ и всякаго другого чувства, не допускаютъ дальнѣйшаго объясненія".—Или онъ говоритъ, по *Адаму Смиту*: „Я предвидѣлъ, что мой поступокъ совсѣмъ не возбудилъ бы симпатіи ко мнѣ въ его зрителяхъ".—Или, по *Христіану Вольфу*: „Я призналъ, что этимъ я бы противодѣйствовалъ моему собственному усовершенствованію и въ то же время не содѣйствовалъ чужому".—Или онъ говоритъ, по *Спинозѣ*: Homini nihil utilius homine ergo hominem interimere nolu („Человѣку нѣтъ ничего полезнѣе человѣка,—поэтому я не хотѣлъ губить человѣка").—Словомъ, пусть онъ скажетъ, что угодно.—*Титъ* же, объясненія котораго я беру на себя,—тотъ говоритъ: „Когда дѣло дошло до подготовки и я поэтому на мгновеніе долженъ былъ заняться не своею страстью, а этимъ соперникомъ, тогда впервые мнѣ вполнѣ ясно представилось, что́ собственно теперь съ нимъ должно произойти. И вотъ, мною овладѣло состраданіе и сожалѣніе, и мнѣ стало жаль его,—я не могъ побѣдить этого чувства, я не въ состояніи былъ совершить такого поступка".—Теперь спрошу я всякаго честнаго и безпристрастнаго читателя: Кто изъ двухъ—болѣе хорошій человѣкъ?—Кому изъ двухъ онъ охотнѣе согласился бы вручить свою собственную судьбу? — Кого изъ нихъ удержалъ болѣе чистый мотивъ?—Гдѣ, поэтому, лежитъ фундаментъ морали?

2) Ничто такъ не возмущаетъ насъ въ глубочайшей основѣ нашего моральнаго чувства, какъ жестокость. Мы можемъ простить всякое другое преступленіе, только не жестокость. Причина этого—та, что жестокость—прямая противоположность состраданію. Когда мы получаемъ извѣстіе о какомъ-нибудь очень жестокомъ поступкѣ, какъ, напримѣръ, только что сообщенное въ газетахъ о матери, которая умертвила своего пяти-

лѣтняго мальчика тѣмъ, что влила ему въ глотку кипящее масло, а своего младшаго ребенка тѣмъ, что закопала его живымъ, или пришедшее на дняхъ изъ Алжира извѣстіяо томъ, что послѣ случайной ссоры и борьбы между испанцемъ и алжирцемъ послѣдній, какъ болѣе сильный, начисто вырвалъ у перваго всю нижнюю челюсть и, оставивъ его въ живыхъ, унесъ ее какъ трофей,—тогда насъ охватываетъ ужасъ, и мы восклицаемъ: „Какъ возможно дѣлать что-либо подобное?“—Каковъ смыслъ этого вопроса? Быть-можетъ, тотъ: Какъ можно такъ мало бояться каръ будущей жизни?—Едва ли. Или тотъ: Какъ можно поступать по принципу, столь явно непригодному для того, чтобы стать всеобщимъ закономъ для всѣхъ разумныхъ существъ?—Конечно, нѣтъ.—Или: Какъ можно въ такой мѣрѣ пренебрегать своимъ собственъ инымъ чужимъ совершенствомъ? Тоже, конечно, нѣтъ.—Смыслъ этого вопроса, несомнѣнно, лишь таковъ: Какъ можно быть такимъ совершенно лишеннымъ состраданія человѣкомъ? — Такимъ образомъ, именно крайнее отсутствіе состраданія накладываетъ на дѣяніе печать глубочайшаго нравственнаго негодства и гнусности. Слѣдовательно, подлинный моральный импульсъ—въ состраданіи.

3) Вообще, указанная мною основа морали и пружина морально сти—единственная, которая можетъ похвалиться реальнымъ, даже широко распространеннымъ дѣйствіемъ. Ибо о прочихъ моральныхъ принципахъ философовъ этого, конечно, никто утверждать не станетъ: они состоятъ изъ абстрактныхъ, частью даже хитроумныхъ положеній, лишенныхъ иного фундамента, кромѣ искусственной комбинаціи понятій, такъ что ихъ примѣненіе къ дѣйствительному поведенію часто даже имѣло бы смѣшную сторону. Доброе дѣло, совершенное просто на основаніи кантовскаго моральнаго принципа, было бы въ сущности продуктомъ философскаго педантизма или же сводилось бы къ самообману, такъ какъ разумъ дѣйствующаго представлялъ бы результатомъ категорическаго императива и ни на что не опирающагося понятія обязанности такое дѣйствіе, для котораго были иные, быть можетъ—болѣе благородные импульсы. Но рѣшительное дѣйствіе рѣдко можно указать не только за *философскими*, на одну теорію разсчитанными, но даже и за всецѣло въ практическихъ видахъ установленными) *религіозными* моральными принципами. Это мы видимъ прежде всего потому, что, несмотря на великую разницу существующихъ на землѣ религій, степень моральности или, скорѣе, имморальности отнюдь не обнаруживаетъ соотвѣтственной тому разницы, а въ сущности приблизительно всюду та же. Не надо только смѣшивать съ моральностью и имморальностью грубости и утонченности. Религіи грековъ свойственна была крайне незначительная, почти лишь присягой ограничивающаяся моральная тенденція, у нихъ не было никакихъ догматическихъ ученій и никакой публично проповѣдуемой морали: а мы не видимъ, чтобы отъ этого греки, если брать въ разсчетъ все,

были въ моральномъ отношеніи хуже, нежели люди христіанскихъ вѣковъ. Мораль христіанства —гораздо высшаго порядка, чѣмъ у прочихъ религій, когда-либо появлявшихся въ Европѣ: но кто на этомъ основаніи сталъ бы думать, что въ такой же степени улучшилась европейская моральность и что въ настоящее время она превосходитъ по крайней мѣрѣ всѣ существующія, того можно было бы скоро убѣдить въ томъ, что среди магометанъ, гебровъ, индусовъ и буддистовъ честность, вѣрность, терпимость, мягкосердечіе, благотворительность, благородство и самоотверженность встрѣчаются по крайней мѣрѣ столько же, какъ и среди христіанскихъ народовъ; мало того, сравненіе оказалось бы скорѣе даже не въ пользу христіанства, если принять во вниманіе длинный списокъ сопровождавшихъ его безчеловѣчныхъ жестокостей, въ многочисленныхъ религіозныхъ войнахъ, непростительныхъ крестовыхъ походахъ, въ истребленіи значительной доли коренныхъ обитателей Америки и заселеніи этой части свѣта пригнанными изъ Африки, безъ права, безъ намека на право вырванными изъ своихъ семей, своего отечества, своей части свѣта и на безконечную каторжную работу обреченными рабами-неграми, *) въ неустанныхъ преслѣдованіяхъ еретиковъ и вопіющихъ инквизиціонныхъ трибуналахъ, въ Варооломеевской ночи, въ казни 18000 нидерландцевъ Альбою и т. д., и т. д. Вообще же, если превосходную мораль, какую проповѣдуетъ христіанская и въ большей или меньшей степени всякая религія, сравнить съ практикой ихъ послѣдователей и представить себѣ, куда бы послѣдняя зашла, если бы преступленія не сдерживались свѣтскою властью, и чего даже мы могли бы опасаться, если бы всѣ законы были отмѣнены хотя бы только на одинъ день, то придется сознаться, что дѣйствіе всѣхъ религій на моральность собственно очень ничтожно. Въ этомъ, разумѣется, повинна слабость вѣры. Теоретически и пока дѣло ограничивается благочестивыми размышленіями, всякій считаетъ свою вѣру твердой. Но дѣло — жесткій пробный камень для всѣхъ нашихъ убѣжденій: когда приходится дѣйствовать и вѣра должна доказать себя большой самоотверженностью и тяжкими жертвами, тогда обнаруживается ея слабость. Если кто-нибудь серьезно замыслилъ преступленіе, то онъ перешелъ уже грань подлинной чистой моральности; первое, что его затѣмъ сдерживаетъ, всегда бываетъ мысль объ юстиціи и полиціи. Если онъ отъ нея отдѣлался, надѣясь отъ нихъ ускользнуть, то вторая преграда, какая передъ нимъ возникаетъ, это—забота о своей чести. Если же онъ обошелъ и эту преграду, то можно очень многимъ побиться объ закладъ противъ того, что, послѣ преодолѣнія этихъ двухъ

*) Еще теперь, по Бёкстону (Buxton, The African slavetrade, 1839) ихъ число *ежегодно* увеличивается приблизительно 150000 новыми африканцами, при захватѣ и перевозкѣ которыхъ жалкою смертью погибаетъ еще свыше 200000.

могущественныхъ препятствій, еще какой-нибудь религіозный догматъ будетъ теперь имѣть надъ нимъ достаточно власти, чтобы удержать его отъ задуманнаго поступка. Ибо кого не устрашаютъ близкія и несомнѣнныя опасности, для того едва ли будутъ служить уздой отдаленныя и основанныя просто на вѣрѣ. Сверхъ того, противъ всякаго исключительно только религіозными убѣжденіями обусловленнаго добраго поступка можно еще возразить, что онъ не былъ безкорыстенъ, а совершенъ съ мыслью о наградѣ и наказаніи, стало быть—не имѣетъ никакой чисто-моральной цѣнности. Сильно выраженное пониманіе этого мы находимъ въ одномъ письмѣ знаменитаго великаго герцога Карла Августа Веймарскаго, гдѣ говорится: „Баронъ *Вейхерсъ* нашелъ даже, что негоднымъ малымъ долженъ быть тотъ, кто добръ благодаря религіи, а не имѣетъ такой склонности отъ природы. In vino veritas“. (Письма къ І. Г. Мерку, пис. 229).—Возьмемъ, теперь, напротивъ, выставленный мною моральный импульсъ. Кто рѣшится хоть на минуту оспаривать, что онъ во всѣ времена, у всѣхъ народовъ, во всѣхъ положеніяхъ жизни, даже при господствѣ беззаконія, даже среди ужасовъ революцій и войнъ, какъ въ большомъ, такъ и въ маломъ, каждый день и каждый часъ проявляетъ рѣшительное и по истинѣ чудесное дѣйствіе, ежедневно предотвращаетъ много несправедливостей, вызываетъ къ жизни массу добрыхъ дѣлъ, безъ всякой надежды на награду и часто совсѣмъ неожиданно, и что гдѣ дѣйствовалъ онъ и только одинъ онъ, мы всѣ съ умиленіемъ и уваженіемъ безусловно признаемъ за поступкомъ подлинную моральную цѣнность?

4) Ибо безграничное состраданіе ко всѣмъ живымъ существамъ, это—наиболѣе прочное и надежное ручательство за нравственно-добропорядочное поведеніе, и оно не нуждается ни въ какой казуистикѣ. Кто имъ полонъ, тотъ навѣрно никого не обидитъ, не нанесетъ никому ущерба, никому не причинитъ горя,—напротивъ, со всякимъ будетъ считаться, всякому прощать, всякому, насколько въ его силахъ, помогать, и всѣ его дѣйствія будутъ носить печать справедливости и человѣколюбія. Наоборотъ, если мы попытаемся сказать: „это человѣкъ добродѣтельный, но онъ не знаетъ состраданія“, или: „это несправедливый и злой человѣкъ; однако онъ очень сострадателенъ“,—то въ этихъ словахъ почувствуется противорѣчіе.—Вкусы различны, но, по мнѣ, я не знаю болѣе прекрасной молитвы, чѣмъ та, какой кончаются древне-индійскія піесы (какъ въ прежнія времена англійскія кончались молитвой за короля). Она гласитъ: „Да будутъ всѣ живыя существа свободны отъ скорбей“.

5) И изъ отдѣльныхъ фактовъ можно видѣть, что истинно-моральный основной импульсъ есть состраданіе. Напримѣръ, такой же несправедливостью будетъ, путемъ безопасныхъ легальныхъ уловокъ, отнять сотню талеровъ у богатаго, какъ и у бѣднаго: но упреки совѣсти и пори-

ціе безпристрастныхъ свидѣтелей во второмъ случаѣ окажутся гораздо болѣе громкими и сильными; поэтому уже и Аристотель говоритъ: δεινότερον δέ ἐστι τὸν ἀτυχοῦντα, ἢ τὸν εὐτυχοῦντα, ἀδικεῖν („несправедливѣе же нанести обиду человѣку несчастному, нежели счастливому"), Probl., XXIX, 2. Еще же слабѣе, чѣмъ въ первомъ случаѣ, будутъ эти упреки, если мы поживились такимъ образомъ на счетъ казны,—ибо послѣдняя не можетъ быть предметомъ состраданія. Ясно, что матеріалъ для собственнаго и чужого порицанія даетъ не прямо само правонарушеніе, а прежде всего причиненное черезъ него страданіе другимъ. Простое правонарушеніе, такое, напримѣръ, какъ выше, по отношенію къ казнѣ, правда, тоже возбудитъ неодобреніе совѣсти и другихъ, но лишь поскольку имъ затронуть принципъ уваженія ко *всякому* праву, дѣлающій истинно честнаго человѣка: значитъ,—косвенно и въ меньшей степени. Однако, если это была *вѣренная* намъ казна, то дѣло принимаетъ совершенно иной видъ, такъ какъ тутъ выступаетъ на сцену установленное выше понятіе *двойной несправедливости*, съ его специфическими особенностями. На разъясненномъ здѣсь зиждется то, что самый тяжкій упрекъ, какой всюду дѣлается алчнымъ лихоимцамъ и легальнымъ плутамъ, заключается въ томъ, что они присвоили себѣ имущество вдовъ и сиротъ,—именно потому что послѣднія, какъ совершенно беззащитныя, еще больше другихъ должны были бы возбуждать состраданіе. Такимъ образомъ, именно полное отсутствіе состраданія налагаетъ на людей пятно безчестности.

6) Еще очевиднѣе, чѣмъ для справедливости, состраданіе лежитъ въ основѣ человѣколюбія. Никто не получитъ отъ другихъ доказательства подлиннаго человѣколюбія, пока его дѣла во всѣхъ отношеніяхъ хороши. Счастливый, правда, можетъ во многихъ случаяхъ испытать на себѣ благожелательство своихъ родныхъ и друзей, но проявленія того чистаго, безкорыстнаго, объективнаго участія къ чужому положенію и судьбѣ, которое есть результатъ человѣколюбія, остаются на долю того, кого постигнетъ то или иное страданіе. Ибо въ счастливомъ *какъ такомъ* мы не принимаемъ участія; напротивъ, онъ *какъ такой* остается чуждъ нашему сердцу: habeat sibi sua. Даже, если ему дано много передъ другими, онъ легко возбудитъ зависть, угрожающую, при его возможномъ паденіи съ высоты счастья, превратиться въ злородство. Однако по большей части угроза эта остается безъ исполненія, и дѣло не доходитъ до софокловскаго γελῶσι δ' ἐχθροὶ („смѣются враги"). Ибо коль скоро счастливый падаетъ, въ сердцахъ остальныхъ происходитъ великій переворотъ, поучительный для нашего вопроса. Именно, теперь прежде всего обнаруживается, какого рода было то участіе, какое принимали въ немъ друзья его счастья: diffugiunt cadis cum face siccatis amici („разбѣгаются друзья, когда изсякнутъ съ отстоемъ кувшины"). Но, съ

другой стороны, то, чего онъ боялся больше, нежели самаго несчастья, и мысль о чемъ была ему нестерпима, именно ликованіе завистниковъ его счастья и издѣвающійся смѣхъ злорадства, въ большинствѣ случаевъ отсутствуетъ: зависть улеглась, она исчезла вмѣстѣ со своей причиной, и замѣняющее ее теперь состраданіе порождаетъ человѣколюбіе. Завистники и враги счастливаго часто при его паденіи превращались въ щадящихъ, утѣшающихъ и помогающихъ друзей. Кто, по крайней мѣрѣ въ болѣе слабыхъ степеняхъ, не испыталъ чего-либо подобнаго на себѣ самомъ и, постигнутый какимъ-либо несчастьемъ, не видѣлъ, что тѣ, кто дотолѣ относился къ нему съ величайшей холодностью, даже недоброжелательствомъ, подходили теперь къ нему съ непритворнымъ участьемъ? Ибо несчастье есть условіе состраданія, а состраданіе источникъ человѣколюбія.—Съ этимъ соображеніемъ близко наблюденіе, что нашъ гнѣвъ, даже если онъ справедливъ, ни отъ чего такъ скоро не успокаивается, какъ отъ сказанныхъ по отношенію къ его предмету словъ: „это—несчастный“. Ибо, что для огня дождь, то для гнѣва состраданіе. На этомъ основаніи тому, кто не хотѣлъ бы имѣть причинъ для раскаянія, я совѣтую, чтобы, когда онъ, охваченный гнѣвомъ противъ кого-нибудь другого, замышляетъ причинить ему большое страданіе, живо представилъ себѣ, что оно уже имъ причинено, посмотрѣлъ теперь, какъ тотъ борется со своими нравственными или физическими болями, или нуждою и горемъ, и сказалъ себѣ: это—мое дѣло. Если что-нибудь вообще можетъ укротить его гнѣвъ, то именно это. Ибо состраданіе—настоящее противоядіе для гнѣва, и такой уловкой по отношенію къ себѣ самимъ мы, пока еще есть время, предвосхищаемъ

la pitié, dont la voix,
Alors qu'on est vengé, fait entendre ses lois.
Вольтеръ„ Sémiramis“, ак. 5, сц. 6.

(„милосердіе, голосъ котораго диктуетъ свои законы, когда месть совершена“).

Вообще, наше враждебное настроеніе противъ другихъ ничѣмъ такъ легко не устраняется, какъ если мы станемъ на точку зрѣнія, съ которой они получатъ право на наше состраданіе. — Даже то обстоятельство, что обыкновенно родители всего больше любятъ болѣзненнаго ребенка, объясняется тѣмъ, что онъ постоянно продолжаетъ возбуждать состраданіе.

7) Указанный мною моральный импульсъ удостовѣряетъ свою подлинность, далѣе, тѣмъ, что онъ беретъ подъ свою защиту также *животныхъ*, о которыхъ такъ непростительно-плохо позаботились другія европейскія системы морали. Пресловутое безправіе животныхъ, ложное мнѣніе, что наше поведеніе по отношенію къ нимъ лишено моральнаго значенія, или, какъ говорится на языкѣ этой морали, что по отношенію къ животнымъ нѣтъ обязанностей, есть прямо возмутительная грубость

и варварство запада, источникъ которыхъ лежитъ въ іудействѣ. Въ философіи оно основано на принимаемомъ, вопреки всякой очевидности, полномъ различеніи между человѣкомъ и животнымъ,—различеніи, которое, какъ извѣстно, всего рѣшительнѣе и ярче выражено было *Декартомъ*, какъ необходимое слѣдствіе изъ его заблужденій. Именно, когда картезіанско-лейбнице-вольфовская философія строила изъ абстрактныхъ понятій раціональную психологію и конструировала изъ нихъ безсмертную anima rationalis, тогда естественныя права животнаго міра явно выступили противъ этой исключительной привилегіи и патента на безсмертіе, выданныхъ человѣческому роду, и природа, какъ во всѣхъ подобныхъ случаяхъ, подняла свой молчаливый протестъ. Тогда обезпокоеннымъ въ своей интеллектаульной совѣсти философамъ пришлось искать для раціональной психологіи опору въ психологіи эмпирической, и потому они старались установить огромную пропасть, неизмѣримое разстояніе между человѣкомъ и животнымъ, чтобы, вопреки всякой очевидности, выставить ихъ въ корнѣ различными. Надъ такими стремленіями смѣется уже *Буало*:

Les animaux ont-ils des universités?
Voit-on fleurir chez eux des quatre facultés?

(„Развѣ у животныхъ есть университеты? Развѣ у нихъ процвѣтаютъ четыре факультета“)?

Такимъ путемъ въ концѣ концовъ животныя должны были даже безъ различія слиться съ внѣшнимъ міромъ и утратить всякое сознаніе себя самихъ, всякое „я“! Противъ такихъ нелѣпыхъ утвержденій можно лишь въ каждомъ животномъ, даже самомъ маленькомъ и послѣднемъ, указать присущій ему безграничный эгоизмъ, достаточно свидѣтельствующій, насколько животныя сознаютъ свое „я“, въ противоположность міру или „не-я“. Если бы такой картезіанецъ очутился въ когтяхъ у тигра, онъ самымъ яснымъ образомъ понялъ бы, какое рѣзкое различіе тотъ полагаетъ между своимъ „я“ и „не-я“. Въ соотвѣтствіи съ такой софистикой философовъ оказывается, въ обыденной сферѣ, та особенность иныхъ языковъ, особенно нѣмецкаго, что они для ѣды, питья, беременности, родовъ, смерти и трупа животныхъ имѣютъ совершенно особыя слова, чтобы не приходилось употреблять тѣ, какими обозначаются эти акты у человѣка, и такимъ способомъ разница словъ прикрывала полное тожество вещей. Такъ какъ древніе языки не знаютъ подобной двойственности выраженій, а откровенно отмѣчаютъ ту же вещь тѣмъ же словомъ, то эта жалкая уловка несомнѣнно есть дѣло европейскихъ поповъ, которые, въ своемъ невѣжествѣ, не считаютъ никакихъ средствъ достаточными при отрицаніи и поношеніи вѣчной сущности, живущей во всѣхъ животныхъ: этимъ они положили начало обычной въ Европѣ грубости и жестокости по отношенію къ животнымъ, на которую житель Верхней Азіи

можетъ взирать лишь съ справедливымъ отвращеніемъ. Въ англійскомъ языкѣ мы не встрѣчаемся съ этой недостойной уловкой,—безъ сомнѣнія потому, что саксы, при завоеваніи Англіи, еще не были христіанами. Напротивъ, аналогію мы находимъ въ той особенности, что по-англійски всѣ животныя—средняго рода и потому представлены мѣстоименіемъ it („оно"), совсѣмъ какъ неодушевленные предметы: это, особенно по отношенію къ приматамъ, каковы собаки, обезьяны и т. д., производитъ прямо возмутительное впечатлѣніе и есть явно поповскій пріемъ, чтобы низвести животныхъ до вещей. Древніе египтяне, вся жизнь которыхъ была посвящена религіознымъ цѣлямъ, въ однихъ и тѣхъ же могилахъ помѣщали муміи людей и муміи ибисовъ, крокодиловъ и т. д.; а въ Европѣ это ужасъ и преступленіе, если вѣрную собаку погребаютъ рядомъ съ могилой ея господина, на которой она иногда ждала своей собственной смерти, изъ вѣрности и привязанности, какихъ не встрѣчается среди людей. — Къ признанію тожества сущности въ явленіи животнаго и въ явленіи человѣка ничто не ведетъ рѣшительнѣе, чѣмъ занятіе зоологіей и анатоміей: что же, поэтому, надлежитъ сказать, если въ настоящее время (1839) одинъ ханжествующій зоотомъ дерзаетъ говорить объ абсолютной и радикальной разницѣ между человѣкомъ и животнымъ и заходитъ при этомъ настолько далеко, что порицаетъ и поноситъ честныхъ зоологовъ, которые, далекіе отъ всякаго поповства, прислужничества и тартюфства, дѣлаютъ свое дѣло, опираясь на природу и истину?

По истинѣ надо быть слѣпымъ на всѣ чувства или совершенно захлороформированнымъ foetore Judaico, чтобы не признать, что существенное и главное въ животномъ и человѣкѣ одно и то же и что разница между ними заключается не въ первичномъ, въ принципѣ, въ археѣ, во внутренней сущности, въ ядрѣ обоихъ явленій, которое какъ въ томъ, такъ и въ другомъ есть *воля* индивидуума, а исключительно во вторичномъ, въ интеллектѣ, въ степени познавательной силы, которая у человѣка, отъ присоединившейся способности къ *абстрактному* познаванію, называемой *разумомъ*, несравненно выше, — однако, какъ можно доказать, лишь благодаря большему мозговому развитію, стало быть—соматической разницѣ одной единственной части, мозга, и главнымъ образомъ по его количеству. Напротивъ, однородности между животнымъ и человѣкомъ, какъ психической, такъ и соматической, безъ всякаго сравненія больше. Такому западному, іудаизованному презрителю животныхъ и идолопоклоннику разума надо напомнить, что какъ онъ былъ вскормленъ *своей* матерью, точно такъ же собака—*своей*. Выше я уже упомянулъ, что даже *Кантъ* впалъ въ это заблужденіе современниковъ и соотечественниковъ. Что мораль христіанства не касается животныхъ, это — ея недостатокъ, въ которомъ лучше сознаться, чѣмъ его увѣковѣчивать, и по поводу котораго приходится тѣмъ болѣе удивляться, что мораль эта въ

остальномъ являетъ величайшее сходство съ моралью браманизма и буддизма, только съ меньшей силой выражена и не доведена до крайностей; поэтому едва ли можно сомнѣваться въ томъ, что она, какъ и идея о человѣкѣ, сдѣлавшемся богомъ (аватаръ), исходитъ изъ Индіи и, быть можетъ, пришла въ Іудею изъ Египта,—такъ что въ этомъ случаѣ христіанство будетъ отблескомъ индійскаго первосвѣта отъ развалинъ Египта,—отблескомъ, который однако, къ сожалѣнію, упалъ на іудейскую почву. Подходящимъ *символомъ* только что упомянутаго недостатка въ христіанской морали, при ея въ иныхъ отношеніяхъ большомъ согласіи съ индійской, можно было бы принять то обстоятельство, что Іоаннъ Креститель выступаетъ совершенно въ роли индійскаго Саньясси, но при этомъ... облеченный въ звѣриную шкуру! — что, какъ извѣстно, внушило бы ужасъ всякому индусу: вѣдь даже Королевское общество въ Калькуттѣ получило свой экземпляръ Ведъ лишь подъ условіемъ не переплетать его, на европейскій ладъ, въ кожу, такъ что онъ сохраняется въ библіотекѣ общества въ шелковомъ переплетѣ. Подобный же, характеристичный контрастъ являетъ евангельская исторія объ уловѣ Петра, получившемъ такое чудесное благословеніе отъ Спасителя, что лодки чуть не тонутъ отъ переполненія рыбою (Лука, 5),—съ разсказомъ о посвященномъ въ египетскую мудрость Пиоагорѣ, который откупаетъ у рыбаковъ ихъ уловъ, когда сѣть находилась еще подъ водою, чтобы затѣмъ возвратить свободу всѣмъ пойманнымъ рыбамъ (Apul. de magia, стр. 36 Bip.).—Состраданіе къ животнымъ стоитъ въ такой тѣсной связи съ добротою характера, что можно смѣло утверждать: кто жестокъ къ животнымъ, тотъ не можетъ быть добрымъ человѣкомъ. И состраданіе это указываетъ для себя одинъ и тотъ же источникъ съ добродѣтелью, какая должна практиковаться по отношенію къ людямъ. Такъ, напримѣръ, тонко чувствующія лица, при воспоминаніи о томъ, что они въ дурномъ настроеніи, въ гнѣвѣ либо подъ вліяніемъ винныхъ паровъ незаслуженно, или безъ нужды, или сверхъ мѣры побили свою собаку, свою лошадь, свою обезьяну, испытываютъ такое же раскаяніе, такое же недовольство собою, какое появляется при воспоминаніи о несправедливости, причиненной людямъ,—когда его называютъ голосомъ карающей совѣсти. Помнится, я читалъ, что одинъ англичанинъ, застрѣлившій въ Индіи на охотѣ обезьяну, никогда не могъ забыть взгляда, какой она бросила на него, умирая, и съ тѣхъ поръ онъ никогда уже не стрѣлялъ по обезьянамъ. То же самое было съ Вильямомъ Гаррисомъ, истиннымъ Немвродомъ, который, прости ради удовольствія охоты, проникъ глубоко внутрь Африки въ 1836 и 1837 годахъ. Въ своемъ Путешествіи, появившемся въ 1838 г. въ Бомбеѣ, онъ разсказываетъ, что когда онъ убилъ перваго слона, оказавшагося самкой, и на слѣдующее утро пришелъ искать павшее животное, всѣ другіе слоны исчезли изъ этой мѣстности,—только дѣтеныш

убитаго провелъ ночь возлѣ мертвой матери и теперь, забывъ всякій страхъ, пошелъ навстрѣчу охотникамъ съ самыми живыми и явственными выраженіями своего неутѣшнаго горя и обвивалъ ихъ своимъ маленькимъ хоботомъ, прося ихъ тѣмъ о помощи. Тогда, по словамъ Гарриса, имъ овладѣло настоящее раскаяніе въ своемъ поступкѣ, и явилось такое чувство, какъ если бы онъ совершилъ убійство. Эта тонко чувствующая англійская нація передъ всѣми прочими отличается выдающимся состраданіемъ къ животнымъ, которое сказывается при всякомъ поводѣ и имѣло достаточно силы, чтобы, вопреки унижающему ее въ прочемъ „холодному суевѣрію", побудить ее къ заполненію, путемъ законодательства, пробѣла, оставленнаго въ морали религіей. Ибо пробѣлъ этотъ и есть причина, почему въ Европѣ и Америкѣ понадобились общества для охраны животныхъ, которыя даже и дѣйствовать могутъ только съ помощью юстиціи и полиціи. Въ Азіи религіи даютъ животнымъ достаточную защиту, и потому тамъ никто не думаетъ о подобнаго рода обществахъ. Однако и въ Европѣ все болѣе и болѣе пробуждается сознаніе правъ животныхъ, по мѣрѣ того какъ постепенно выдыхаются и исчезаютъ странныя понятія о животномъ мірѣ, явившемся на свѣтъ просто для пользы и забавы людей,—понятія, вслѣдствіе которыхъ съ животными обходятся совсѣмъ какъ съ вещами. Ибо въ этихъ понятіяхъ—источникъ грубаго и совершенно безпощаднаго обращенія съ животными въ Европѣ, и ихъ ветхо-завѣтное происхожденіе доказано мною во второмъ томѣ Парергъ, § 177. Къ чести англичанъ надо, поэтому, сказать, что у нихъ впервые законъ вполнѣ серьезно и животныхъ принялъ подъ свою защиту противъ жестокаго обращенія, и злодѣй дѣйствительно долженъ платиться за свое варварство по отношенію къ животнымъ, даже если они ему принадлежатъ. Мало того, недовольное еще этимъ, въ Лондонѣ существуетъ добровольно образовавшееся для защиты животныхъ общество, Society for the prevention of cruelty to animals, которое частными средствами, съ значительными издержками, дѣлаетъ очень много, чтобы противодѣйствовать жестокости съ животными. Его члены организуютъ тайный надзоръ, чтобы затѣмъ выступать обвинителями тѣмъ, кто мучитъ безсловесныя, чувствующія существа,—и ихъ присутствія надо бояться всюду *). Возлѣ крутыхъ мостовъ въ Лондонѣ общество держитъ запряжку

*) Насколько серьезно поставлено здѣсь дѣло, свидѣтельствуетъ слѣдующій совсѣмъ свѣжій примѣръ, который я перевожу изъ Birmingham-Journal за декабрь 1839 г. „Задержаніе общества изъ 84 устроителей собачьей травли.—Такъ какъ получено было извѣстіе, что вчера въ пустомъ мѣстѣ на Лисьей улицѣ въ Бирмингамѣ должна была происходить собачья травля, Общество друзей животныхъ приняло мѣры, чтобы заручиться помощью полиціи, сильный отрядъ которой отправился на мѣсто состязанія, и, какъ только былъ туда впущенъ, арестовалъ все присутствующее общество. Эти участники были тогда по двое связаны другъ съ другомъ за руки, а затѣмъ всѣ

лошадей, которая безвозмездно предоставляется для каждаго тяжело нагруженнаго воза. Развѣ это не прекрасно? Развѣ это не вынуждаетъ насъ къ одобренію точно такъ же, какъ какое-нибудь благодѣяніе по отношенію къ людямъ? И Philanthropic Society въ Лондонѣ, съ своей стороны, назначило въ 1837 г. премію въ 30 фунтовъ за лучшее изложеніе моральныхъ основаній противъ жестокости съ животными, хотя основанія эти должны были заимствоваться главнымъ образомъ изъ христіанскаго ученія,—что, конечно, затрудняло задачу: эта премія была присуждена въ 1839 г. господину Макнамарѣ. Въ Филадельфіи имѣется, съ подобными же цѣлями, Animals friends Society. Предсѣдателю этого общества Т. Форстеръ (англичанинъ) посвятилъ свою книгу „Филозоя, моральныя размышленія о теперешнемъ положеніи животныхъ и о средствахъ улучшить его“ (Philozoia, moral reflections on the actual condition of animals and the means of improving the same, Брюссель 1839). Книга написана оригинально и хорошо. Какъ англичанинъ, авторъ естественно тоже старается обосновать свои доводы въ пользу человѣчнаго обращенія съ животными на библіи, но эта опора всюду измѣняетъ ему,—такъ что онъ наконецъ прибѣгаетъ къ аргументу, что вѣдь Іисусъ Христосъ родился въ стойлѣ у телятъ и ослятъ, чѣмъ якобы символически указано, что мы должны смотрѣть на животныхъ какъ на своихъ братьевъ

пары соединены пропущеннымъ посрединѣ длиннымъ канатомъ: такимъ образомъ были они приведены въ полицейское бюро, гдѣ засѣдалъ городской голова съ магистратомъ. Оба главныя лица были приговорены каждое къ штрафу въ 1 фунтъ стерлинговъ съ $8^1/_2$ шиллингами издержекъ, а въ случаѣ неуплаты къ 14 днямъ тяжелой работы въ смирительномъ домѣ. Остальные были отпущены“.— Франты, въ которыхъ обыкновенно никогда не бываетъ недостатка при подобныхъ благородныхъ удовольствіяхъ, должны были выглядѣть въ этой процессіи очень невесело.—Но примѣръ еще болѣе строгаго наказанія изъ новѣйшаго времени находимъ мы въ Times отъ 6 апрѣля 1855 г., стр. 6,—притомъ наказанія, наложеннаго собственно самой этой газетой. Именно, она сообщаетъ бывшій предметомъ судебнаго разбирательства случай, когда дочь одного очень состоятельнаго шотландскаго баронета крайне жестоко истязала свою лошадь палкой и ножомъ и была присуждена за это къ штрафу въ 5 фунтовъ стерлинговъ. Но для такой дѣвицы это ничтожно, и она, такимъ образомъ, собственно ускользнула бы безнаказанно, если бы не явился потомъ Times съ справедливымъ и чувствительнымъ возмездіемъ: дважды проставивъ большими буквами имя и фамилію дѣвицы, онъ продолжаетъ: „Мы не можемъ не замѣтить, что мѣсяца два тюрьмы, съ нѣсколькими, колейными, но самой дюжею женщиной въ Гэмпширѣ произведенными порками, были бы гораздо болѣе подходящею карою для миссъ N. N. Подобнаго рода негодяйка лишилась всѣхъ подобающихъ ея полу снисхожденій и привилегій: мы не можемъ уже видѣть въ ней женщину“.—Я посвящаю эти газетныя извѣстія въ особенности основаннымъ теперь въ Германіи союзамъ противъ жестокаго обращенія съ животными, дабы они видѣли, какъ надо вести дѣло, чтобы изъ него что-нибудь вышло; впрочемъ я свидѣтельствую свое полное уваженіе достохвальному рвенію гофрата Пернера въ Мюнхенѣ, который всецѣло посвятилъ себя этой отрасли благотворительности и по всей Германіи распространяетъ призывъ къ ней.

и сообразно этому обращаться съ ними.—Все здѣсь приведенное свидѣтельствуетъ, что разсматриваемся нами моральная струна мало-по-малу начинаетъ звучать и въ западномъ мірѣ. Если, впрочемъ состраданіе къ животнымъ не можетъ простираться настолько далеко, чтобы мы, подобно браманамъ, должны были воздерживаться отъ употребленія ихъ въ пищу, то это обусловлено тѣмъ, что въ природѣ способность къ страданію идетъ параллельно съ развитіемъ интеллекта: поэтому человѣкъ отъ лишенія животной пищи, особенно на сѣверѣ, страдалъ бы больше, чѣмъ животное отъ быстрой и всегда непредвидѣнной смерти, которую однако надлежало бы еще болѣе облегчить помощью хлороформа. Безъ животной же пищи человѣческій родъ даже не могъ бы существовать на сѣверѣ. По тому же разсчету человѣкъ заставляетъ животное и работать на себя, и только чрезмѣрность возлагаемаго труда становится жестокостью.

8) Если, теперь, мы совершенно отрѣшимся отъ всякаго, быть можетъ возможнаго, метафизическаго изысканія послѣдней основы этого состраданія, изъ котораго только и могутъ вытекать не-эгоистическіе поступки, и будемъ разсматривать его съ эмпирической точки зрѣнія, просто какъ фактъ природы, то для каждаго будетъ ясно, что для возможно бо́льшаго облегченія безчисленныхъ и многоразличныхъ страданій, какимъ подвержена наша жизнь и отъ какихъ никто вполнѣ не свободенъ, и вмѣстѣ въ качествѣ противовѣса ярому эгоизму, наполняющему всѣ существа и часто переходящему въ злобу, природа не могла сдѣлать ничего болѣе дѣйствительнаго, какъ вложить въ человѣческое сердце этотъ чудесный задатокъ, благодаря которому страданіе одного ощущается одновременно другимъ и изъ котораго исходитъ голосъ, сильно и внятно взывающій, смотря по обстоятельствамъ, къ одному „пощада!“, къ другому—„на помощь!“ Конечно, отъ возникающей отсюда взаимной помощи благополучіе всѣхъ можно было считать болѣе обезпеченнымъ, чѣмъ отъ всеобщей и абстрактной, изъ извѣстныхъ соображеній разума и комбинацій понятій получающейся строгой обязательной заповѣди, отъ которой можно было бы ожидать тѣмъ меньшаго результата, что общія положенія и абстрактныя истины совершенно непонятны грубому человѣку, признающему какое-либо значеніе лишь за конкретнымъ,—все же человѣчество, за исключеніемъ крайне незначительной части его, всегда было и должно остаться грубымъ, такъ какъ усиленная, для цѣлаго необходимо нужная физическая работа мѣшаетъ развитію ума. Напротивъ, для пробужденія состраданія, указаннаго какъ *всеединый источникъ безкорыстныхъ поступковъ и потому какъ истинная основа моральности*, не нужно никакого абстрактнаго, а достаточно лишь интуитивнаго познанія, простого воспріятія конкретныхъ случаевъ, на которое оно, состраданіе, немедленно реагируетъ, безъ дальнѣйшаго посредничества мыслей.

9) Въ полномъ согласіи съ этимъ послѣднимъ соображеніемъ оказывается слѣдующее обстоятельство. Правда, обоснованіе, данное мною этикѣ, оставляетъ меня безъ предшественниковъ среди школьныхъ философовъ, даже является, по отношенію къ ихъ ученіямъ, парадоксальнымъ, такъ какъ нѣкоторые изъ нихъ, напримѣръ, стоики (Sen., De clem., II, 5), Спиноза (Eth., IV, пред. 50), Кантъ (Kritik der praktischen Vernunft, стр. 213, R. стр. 257), прямо отвергаютъ и порицаютъ состраданіе. Но зато мое обоснованіе имѣетъ за себя авторитетъ величайшаго моралиста всего новѣйшаго времени: таковъ, безъ сомнѣнія, Ж. Ж. Руссо, глубокій знатокъ человѣческаго сердца, черпавшій свою мудрость не изъ книгъ, а изъ жизни, и свое ученіе предназначавшій не для каѳедры, а для человѣчества,—онъ, врагъ предразсудковъ, питомецъ природы, котораго одного она одарила способностью морализировать, не наводя скуку, такъ какъ онъ улавливалъ истину и трогалъ сердце. Я позволю себѣ, поэтому, привести изъ него нѣсколько мѣстъ въ подтвержденіе моего взгляда, послѣ того какъ въ предыдущемъ изложеніи я, насколько возможно, былъ скупъ на цитаты.

Въ Разсужденіи о началѣ неравенства (Discours sur l'origine de l'inégalité, стр. 91 изд. Bip.) онъ говоритъ: „Есть другой принципъ, котораго Гоббсъ не замѣтилъ и который, будучи данъ человѣку, чтобы смягчать, въ извѣстныхъ обстоятельствахъ, ярость его самолюбія, умѣряетъ его чрезмѣрную любовь къ собственному благосостоянію *врожденнымъ нерасположеніемъ къ виду страданій себѣ подобнаго*. Я не думаю, что впаду въ противорѣчіе, если признаю за человѣкомъ *единственную естественную добродѣтель*, которую вынужденъ былъ бы признать даже самый крайній умалитель человѣческихъ добродѣтелей. Я говорю *о жалости*“ и проч.—Стр. 92: „Мандвиль вполнѣ сознавалъ, что при всей своей морали люди всегда оставались бы лишь чудовищами, если бы природа не дала имъ, въ опору разуму, *жалости*: но онъ не видѣлъ, что *изъ этого одного качества вытекаютъ всѣ соціальныя добродѣтели*, какія онъ хочетъ отстоять за человѣческимъ родомъ. Въ самомъ дѣлѣ, что такое великодушіе, милосердіе, человѣчность, какъ не *жалость* въ отношеніи къ слабымъ, виновнымъ или къ людямъ вообще? Даже благоволеніе и дружба, въ сущности, являются продуктами постоянной жалости, устремленной на отдѣльное лицо, — ибо желать, чтобы кто-нибудь не страдалъ, развѣ не равносильно желанію, чтобы онъ былъ счастливъ?—Сожалѣніе будетъ дѣйствовать тѣмъ сильнѣе, чѣмъ интимнѣе *животное, видящее страданія, отожествится* съ *животнымъ, ихъ испытывающимъ*“. Стр. 94: „Вполнѣ несомнѣнно поэтому, что жалость — естественное чувство, которое, умѣряя въ каждомъ индивидуумѣ любовь къ самому себѣ, способствуетъ взаимному сохраненію всего вида. Это она при естественномъ состояніи замѣняетъ законы, нравы и

добродѣтели, съ тѣмъ преимуществомъ, что ни у кого не явится охоты ослушаться ея кроткаго голоса; это она помѣшаетъ всякому сильному дикарю отнимать у слабаго ребенка или у немощнаго старца съ трудомъ пріобрѣтенныя средства къ существованію, если у него самого есть надежда найти ихъ для себя какъ-нибудь иначе; это она, вмѣсто возвышеннаго принципа разумной справедливости: „поступай съ другимъ такъ, какъ ты желаешь, чтобы поступали съ тобой", внушаетъ всѣмъ людямъ этотъ другой принципъ естественной доброты, гораздо менѣе совершенный, но быть можетъ болѣе полезный, чѣмъ предыдущій: „достигай своего блага съ возможно наименьшимъ зломъ для другого". Словомъ, *скорѣе* именно *въ томъ естественномъ чувствѣ, чѣмъ въ такихъ аргументахъ, надо искать причину того нерасположенія ко злу, какое появляется у всякаго человѣка,* даже независимо отъ правилъ воспитанія."—Сравните съ этимъ то, что онъ высказываетъ въ Эмилѣ (Emile, кн. IV, стр. 115—120 изд. Bip.), гдѣ между прочимъ говорится: „Въ самомъ дѣлѣ, какимъ образомъ подпадаемъ мы дѣйствію жалости, если не переносясь внѣ насъ и *не отожествляясь съ страдающимъ животнымъ, покидая, такъ сказать, наше бытіе и становясь на его мѣсто?* Мы страдаемъ лишь постольку, поскольку мы судимъ, что оно страдаетъ: *мы страдаемъ не въ себѣ, а въ немъ.*---Сводить молодого человѣка съ объектами, на которыхъ могла бы проявиться экспансивная сила его сердца, которые расширяютъ его, которые распространяютъ его на другія существа, которые заставляютъ его всюду *вновь находить себя внѣ своей личности;* заботливо удалять то, что его сжимаетъ, его концентрируетъ и натягиваетъ пружину *человѣческаго я*" и проч.

Лишенный, какъ сказано, поддержки въ авторитетахъ со стороны школъ, я приведу еще, что *китайцы* признаютъ пять кардинальныхъ добродѣтелей (Tschang), среди которыхъ на первомъ мѣстѣ стоитъ состраданіе (Sin). Остальныя четыре:—справедливость, вѣжливость, мудрость и искренность *). Въ соотвѣтствіи съ тѣмъ, и у индусовъ на памятныхъ доскахъ, воздвигаемыхъ въ честь умершихъ князей, при восхваленіи ихъ добродѣтелей на первомъ мѣстѣ ставится состраданіе къ людямъ и животнымъ. Въ Аѳинахъ состраданіе имѣло свой алтарь на площади. Ἀθηναίοις δὲ ἐν τῇ ἀγορᾷ ἐστι Ἐλέου βωμός, ᾧ μάλιστα θεῶν, ἐς ἀνθρώπινον βίον καὶ μεταβολὰς πραγμάτων ὅτι ὠφέλιμος, μόνοι τιμὰς Ἑλλήνων νέμουσιν Ἀθηναῖοι. („У аѳинянъ на площади находится алтарь состраданія, которому, какъ наиболѣе изъ всѣхъ боговъ помогающему въ человѣческой жизни и превратностяхъ вещей, только одни аѳиняне изъ грековъ воздаютъ почести". Paus., I, 17). Объ этомъ алтарѣ упо-

*) Journ. Asiatique, т. 9, стр. 62; ср. съ Meng-Tseu, изд. Stan. Julien, 1824, кн. I, § 45, а также съ Meng-Tseu въ Livres Sacrés de l'orient par Pauthier, стр. 281.

минаетъ также Лукіанъ въ Тимонѣ, § 99.—Сохранившееся у Стобея одно изреченіе Фокіона представляетъ состраданіе наиболѣе священнымъ элементомъ въ человѣкѣ: οὔτε ἐξ ἱεροῦ βωμόν, οὔτε ἐκ τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως ἀφαιρετέον τὸν ἔλεον. („Ни алтарь изъ храма, ни состраданіе изъ жизни человѣческой устранять не слѣдуетъ"). Въ Sapientia Indorum, представляющей собою греческій переводъ Панчи Тантры, говорится Отд. 3, стр. 220): Λέγεται γάρ, ὡς πρώτη τῶν ἀρετῶν ἡ ἐλεημοσύνη. („Первой изъ добродѣтелей считается милосердіе"). Очевидно, во всѣ времена и во всѣхъ странахъ прекрасно былъ извѣстенъ источникъ моральности, только не въ Европѣ, въ чемъ повиненъ исключительно foetor Judaicus, который здѣсь все и вся проникаетъ: поэтому здѣсь и должна быть безусловно обязательная заповѣдь, нравственный законъ, императивъ, словомъ—приказъ и команда, которой надо повиноваться: отъ этого не хотятъ отказаться и не желаютъ видѣть, что подобныя вещи всегда имѣютъ основою лишь эгоизмъ. У отдѣльныхъ и выдающихся лицъ, конечно, сказалось чувство истины,—напримѣръ, у Руссо, какъ приведено выше; а также Лессингъ, въ одномъ письмѣ отъ 1756 г., говоритъ: „Наиболѣе сострадательный человѣкъ есть наилучшій человѣкъ, наиболѣе способный ко всѣмъ общественнымъ добродѣтелямъ, ко всѣмъ видамъ великодушія".

§ 20.

Объ этической разницѣ характеровъ.

Послѣдній вопросъ, на который надо отвѣтить, чтобы пополнить изложеніе фундамента этики, таковъ: на чемъ основана столь великая разница въ моральномъ поведеніи людей? Если состраданіе — основная пружина всякой подлинной, т. е. безкорыстной справедливости и человѣколюбія, то почему она дѣйствуетъ въ одномъ, а въ другомъ—нѣтъ?—Быть можетъ, этика, открывая моральную пружину, въ состояніи также привести ее въ дѣйствіе? Можетъ ли она превратить человѣка съ черствымъ сердцемъ въ сострадательнаго и потому въ справедливаго и человѣколюбиваго?—Конечно, нѣтъ: разница въ характерахъ врождена и неизгладима. Злому его злоба настолько же врождена, какъ змѣѣ ея ядовитые зубы и ядовитый мѣшокъ, и онъ столь же мало можетъ измѣниться, какъ и она. Velle non discitur („хотѣнію нельзя научиться"), замѣтилъ воспитатель Нерона. *Платонъ* подробно изслѣдуетъ въ Меноннѣ, можно ли научиться добродѣтели, или нѣтъ; онъ приводитъ одно мѣсто Теогниса:

ἀλλὰ διδάσκων
Οὔποτε ποιήσεις τὸν κακὸν ἄνδρ' ἀγαθόν

(„но ученіемъ никогда изъ дурного человѣка не сдѣлаешь хорошаго")

и приходитъ къ выводу: ἀρετὴ ἂν εἴη οὔτε φύσει, οὔτε διδακτόν· ἀλλὰ θεία μοίρᾳ παραγιγνομένη, ἄνευ νοῦ, οἷς ἂν παραγίγνηται („добродѣтель не дается намъ ни природою, ни ученіемъ, но по божественному жребію, безъ участія ума, является у того, у кого она есть"),—при чемъ разницу между φυσει и θεία μοιρα, мнѣ кажется, надо признать равносильной разницѣ между физическимъ и метафизическимъ. Уже отецъ этики, *Сократъ*, по свидѣтельству *Аристотеля*, утверждалъ: οὐκ ἐφ' ἡμῖν γενέσθαι τὸ σπουδαίους εἶναι, ἢ φαύλους („не въ нашей власти быть добрыми или злыми"). (Eth. magna, I, 9). Въ этомъ же смыслѣ высказывается и самъ Аристотель: πασι γᾶρ δοκεῖ ἕκαστα τῶν ἠθῶν ὑπάρχειν φύσει πως· καὶ γὰρ δίκαιοι, καὶ σωφρονικοὶ, καὶ τἆλλα ἔχομεν εὐθὺς ἐκ γενετῆς („ибо каждому человѣку, повидимому, нѣкоторымъ образомъ отъ природы присущъ свой особый нравъ: ибо мы справедливы и воздержны и все прочее имѣемъ прямо съ рожденья"). (Eth. Nicom. VI, 13). Равнымъ образомъ, подобное убѣжденіе очень ясно выражено въ несомнѣнно очень древнихъ, хотя быть можетъ и не подлинныхъ фрагментахъ пиѳагорейца Архита, сохраненныхъ намъ Стобеемъ въ Florilegio, Tit. I, § 77. Они напечатаны также въ Opusculis graecorum sententiosis et moralibus, изданныхъ Орелли т. 2, стр. 240. Тамъ именно говорится, на дорійскомъ діалектѣ: Τὰς γὰρ λόγοις καὶ ἀποδείξεσιν ποτιχρωμένας ἀρετὰς δέον ἐπιστάμας ποταγορεύεν, ἀρετάν δέ, τὰν ἠθικὰν καὶ βελτίσταν ἔξιν τῶ ἀλόγω μέρεος τᾶς ψυχᾶς, καθ' ἂν καὶ ποιοί τινες ἠμεν λεγόμεθα κατὰ τὸ ἦθος, οἷον ἐλευθέριοι, δίκαιοι καὶ σώφρονες. („Ибо добродѣтели, которыя пользуются разсужденіями и доказательствами, надлежитъ называть знаніями, названіе же добродѣтели прилагать къ моральному и лучшему *свойству лишенной разума части души*, сообразно которому мы именуемся тѣми или иными въ моральномъ отношеніи, какъ-то благородными, справедливыми и воздержными"). Если мы бросимъ взглядъ на всѣ добродѣтели и пороки, какіе въ краткомъ обзорѣ сопоставлены *Аристотелемъ* въ книгѣ de virtutibus et vitiis, то мы найдемъ, что всѣ они мыслимы лишь въ качествѣ врожденныхъ свойствъ, даже что они могутъ быть подлинными лишь какъ такія; если же они были бы усвоены произвольно, вслѣдствіе соображеній разума, то они свелись бы собственно къ притворству и были бы неподлинны,—такъ что тогда совсѣмъ нельзя было бы разсчитывать на ихъ сохраненіе и дѣйствіе при давленіи обстоятельствъ. Не иначе обстоитъ дѣло и съ добродѣтелью человѣколюбія, которая не упоминается у Аристотеля, какъ и у всѣхъ древнихъ. Въ томъ же смыслѣ поэтому, хотя и съ сохраненіемъ своего скептическаго тона, высказывается *Монтэнь*: „Не будетъ ли вѣрно, что для того, чтобы быть вполнѣ добрыми, намъ надлежитъ быть такими въ силу скрытаго, естественнаго и всеобщаго свойства, безъ закона, безъ разума, безъ примѣра?" (Кн. II, гл. 11).

Лихтенберъ же прямо говоритъ: „Всякая добродѣтель по умыслу немногаго стоитъ. Все дѣло въ чувствѣ или привычкѣ". (Смѣшанныя сочиненія, „Моральныя замѣчанія"). Но даже и первоначальное ученіе христіанства придерживается этого взгляда, такъ какъ въ самой нагорной проповѣди, у Луки, гл. 6, ст. 45, говорится: ὁ ἀγαθὸς ἄνθρωπος ἐκ τοῦ ἀγαθοῦ θησαυροῦ τῆς καρδίας αὐτοῦ προφέρει τὸ ἀγαθόν, καὶ ὁ πονηρὸς ἄνθρωπος ἐκ τοῦ πονηροῦ θησαυροῦ τῆς καρδίας αὐτοῦ προφέρει τὸ πονηρόν („добрый человѣкъ достаетъ добро изъ доброй сокровищницы свой души, а злой человѣкъ достаетъ зло изъ злой сокровищницы своей души"): этому было предпослано, въ двухъ предшествующихъ стихахъ, образное поясненіе мысли, въ видѣ плода, который постоянно оказывается соотвѣтствующимъ дереву.

Но только *Кантъ* впервые вполнѣ разъяснилъ этотъ важный пунктъ своимъ великимъ ученіемъ, что въ основѣ *эмпирическаго характера*, представляющагося, какъ явленіе, во времени и въ множественности поступковъ, лежитъ *характеръ умопостигаемый*, который есть природа „вещи въ себѣ" этого явленія и потому не зависитъ отъ пространства и времени, множественности и измѣненія. Только этимъ можно объяснить извѣстную каждому опытному человѣку, столь изумительную, косную неизмѣнчивость характеровъ, которую дѣйствительность и опытъ всякій разъ побѣдоносно противопоставляли обѣщаніямъ желающей морально улучшить человѣка и объ успѣхахъ въ добродѣтели говорящей этики и тѣмъ доказали, что добродѣтель врождена и не можетъ быть внушена проповѣдью. Если бы характеръ, какъ нѣчто исконное, не былъ неизмѣннымъ и потому недоступнымъ никакому улучшенію помощью исправленія познанія; если бы, наоборотъ, какъ утверждаетъ эта плоская этика, были возможны улучшеніе характера съ помощью морали и потому „постоянный прогрессъ къ добру",—то болѣе старая половина людей должна была бы быть, по крайней мѣрѣ въ среднемъ, значительно лучше болѣе молодой, коль скоро должны достигать своей цѣли всѣ многочисленныя религіозныя учрежденія и морализующія усилія. Но этого нѣтъ и слѣда, такъ что мы, напротивъ, скорѣе надѣемся на что-нибудь доброе отъ молодыхъ людей, нежели отъ старыхъ, которыхъ опытъ сдѣлалъ хуже. Правда, можетъ случиться, что одинъ человѣкъ оказывается въ старости нѣсколько лучшимъ, другой же худшимъ, чѣмъ онъ былъ въ молодости. Но это зависитъ просто отъ того, что въ старости, вслѣдствіе болѣе зрѣлаго и многочисленныя поправки получившаго познанія, характеръ выступаетъ чище и явственнѣе, тогда какъ въ юности невѣдѣніе, заблужденія и химеры то подсовывали ложные мотивы, то прикрывали истинные,—какъ это слѣдуетъ изъ сказаннаго въ предыдущемъ трактатѣ подъ 3)—Если среди наказанныхъ преступниковъ попадается гораздо больше молодыхъ, чѣмъ старыхъ, то это про-

исходитъ оттого, что коль скоро въ характерѣ имѣется задатокъ къ подобнымъ дѣяніямъ, то онъ скоро найдетъ и поводъ проявиться на дѣлѣ и достигнетъ своей цѣли—каторги или висѣлицы: наоборотъ, кого случаи долгой жизни не могли подвинуть на преступленіе, тотъ и потомъ нелегко натолкнется на мотивы къ этому. Поэтому, истинное основаніе воздаваемаго старости уваженія заключается, кажется мнѣ, въ томъ, что старикъ выдержалъ испытаніе долгой жизни и доказалъ свою безпорочность: ибо таково условіе этого уваженія.—Согласно такому взгляду, и въ дѣйствительной жизни насъ никогда не сбиваютъ съ пути упомянутыя обѣщанія моралистовъ; но тому, кто разъ показалъ себя дурнымъ, никогда болѣе не вѣрятъ, а, съ другой стороны, всегда, несмотря на всѣ возможныя перемѣны, смѣло разсчитываютъ на благородство того, кто однажды его обнаружилъ. Operari sequitur esse есть плодотворное положеніе схоластики; всякая вещь на свѣтѣ дѣйствуетъ согласно своей неизмѣнной природѣ, составляющей ея сущность, ея essentia: также и человѣкъ. Каковъ кто есть, такъ онъ и будетъ, такъ онъ и долженъ дѣйствовать, и liberum arbitrium indifferentiae есть давно уже опровергнутое изобрѣтеніе изъ дѣтства философіи, съ которымъ пусть продолжаютъ еще возиться нѣкоторыя старыя бабы въ докторской шляпѣ.

Три основные этическіе импульса въ человѣкѣ, эгоизмъ, злоба и состраданіе, у каждаго имѣются въ иномъ и невѣроятно различномъ отношеніи. Въ зависимости отъ того, каково это отношеніе, такіе мотивы и будутъ на него дѣйствовать, и такими окажутся его поступки. Надъ эгоистическимъ характеромъ будутъ имѣть власть лишь эгоистическіе мотивы, и противъ нихъ не выступятъ мотивы, обращающіеся къ состраданію, а также къ злобѣ: онъ столь же мало будетъ жертвовать своими интересами какъ для того, чтобы отомстить своему врагу, такъ и для того, чтобы помочь своему другу. Другой, сильно воспріимчивый къ злобнымъ мотивамъ, часто не остановится передъ большимъ собственнымъ ущербомъ, только бы повредить другому. Ибо существуютъ характеры, которымъ причиненіе чужого страданія доставляетъ такое удовольствіе, что оно перевѣшиваетъ собственное столь же большое страданіе: dum alteri noceat sui negligens (Sen., De ira, I, 1). Они съ страстнымъ наслажденьемъ идутъ въ бой, гдѣ ихъ ожидаютъ столь же тяжкія поврежденія, какія они могутъ нанести сами; они даже готовы умышленно убить того, кто причинилъ имъ зло, и вслѣдъ затѣмъ, чтобы избѣжать наказанія, лишить жизни самихъ себя,—какъ это очень часто показывалъ опытъ. Напротивъ, *доброта сердца* состоитъ въ глубоко чувствуемомъ, универсальномъ состраданіи ко всему, что живетъ, прежде же всего—къ человѣку: такъ какъ чѣмъ болѣе развитъ интеллектъ, тѣмъ больше повышается и воспріимчивость къ страданію; поэтому, безчисленныя, духовныя и тѣлесныя страданія человѣка гораздо сильнѣе затро-

гиваютъ состраданіе, чѣмъ исключительно физическая и, даже тутъ, болѣе тупая боль животнаго. Такимъ образомъ, доброта характера прежде всего будетъ удерживать отъ всякой обиды другому, въ чемъ бы она ни заключалась, а затѣмъ также побуждать къ помощи, гдѣ только обнаружится чужое страданіе. И здѣсь тоже дѣло можетъ зайти настолько же далеко, какъ, въ обратномъ направленіи, съ злобою, именно—до того, что характеры съ рѣдкой добротою больше принимаютъ къ сердцу чужое страданіе, чѣмъ собственное, и потому приносятъ ради другихъ жертвы, отъ которыхъ они сами страдаютъ болѣе, нежели раньше страдалъ тотъ, кому они помогли. Гдѣ такимъ путемъ можно помочь нѣсколькимъ или даже многимъ заразъ, тамъ они, въ случаѣ нужды, всецѣло жертвуютъ собою: такъ, напримѣръ, Арнольдъ фонъ-Винкельридъ. О *Паулинѣ*, который былъ епископомъ въ Нолѣ, въ 5-мъ столѣтіи, во время вторженія вандаловъ изъ Африки въ Италію, Іог. ф.-Мюллеръ (Всемірная исторія, кн. 10, гл. 10) разсказываетъ: „Послѣ того какъ онъ для выкупа плѣнныхъ употребилъ всѣ сокровища церкви, собственное имущество свое и своихъ друзей и увидѣлъ скорбь вдовы, у которой уводили единственнаго сына, онъ предложилъ вмѣсто него самого себя въ плѣнники. Ибо кто былъ крѣпкаго возраста и не палъ отъ меча, тотъ былъ уводимъ въ плѣнъ въ Кароагенъ".

Согласно этой невѣроятно большой, врожденной и исконной разницѣ, на каждаго будутъ дѣйствовать главнымъ образомъ лишь тѣ мотивы, къ которымъ онъ имѣетъ особую воспріимчивость,—точно такъ же какъ одно тѣло реагируетъ лишь на кислоты, другое лишь на щелочи: и какъ это, такъ и то не подлежитъ перемѣнѣ. Человѣколюбивые мотивы, являющіеся такимъ могущественнымъ импульсомъ для добраго характера, не имѣютъ, какъ такіе, никакой власти надъ тѣмъ, кто воспріимчивъ исключительно къ эгоистическимъ мотивамъ. Если же все-таки желательно побудить его къ человѣколюбивымъ поступкамъ, то это можно сдѣлать лишь посредствомъ обмана, внушивъ ему, что облегченіе чужихъ страданій косвенно, какимъ-нибудь путемъ, способствуетъ *его собственной выгодѣ* (какъ, вѣдь, и большинство нравственныхъ ученій есть собственно разнообразныя попытки въ этомъ смыслѣ). Но этимъ воля только вводится въ заблужденіе, а не улучшается. Для дѣйствительнаго ея улучшенія надлежало бы преобразовать весь характеръ ея воспріимчивости къ мотивамъ, т. е., напримѣръ, чтобы для одного не было уже безразличнымъ чужое страданіе какъ такое, другому его причиненіе не служило болѣе удовольствіемъ, или у третьяго всякое, даже малѣйшее увеличеніе собственнаго благосостоянія не перевѣшивало совершенно и не лишало силы всѣхъ мотивовъ иного порядка. Но невозможность этого гораздо несомнѣннѣе, чѣмъ невозможность превратить свинецъ въ золото. Ибо для этого надлежало бы какъ бы перевернуть сердце въ груди человѣка,

пересоздать его сокровеннѣйшее „я“. Все же, что можно сдѣлать, это— прояснить *голову*, исправить *пониманіе*, привести человѣка къ болѣе вѣрному взгляду на объективный міръ, на истинныя отношенія жизни. Но этимъ достигается всего лишь то, что природа его воли обнаруживается послѣдовательнѣе, явственнѣе и рѣшительнѣе, высказывается неподдѣльнымъ тономъ. Ибо, подобно тому какъ иныя добрыя дѣянія въ сущности основаны на ложныхъ мотивахъ, на благонамѣренномъ обманѣ относительно собственной выгоды, достигаемой черезъ нихъ на этомъ либо на томъ свѣтѣ, точно такъ же и иныя злодѣянія обусловлены просто ложнымъ знаніемъ человѣческихъ житейскихъ отношеній. На этомъ основывается американская пенитенціарная система: она имѣетъ въ виду не улучшить *сердце* преступника, а лишь привести въ порядокъ его *голову*, чтобы онъ пришелъ къ пониманію, что трудъ и честность есть болѣе надежный, даже болѣе легкій путь къ собственному благу, нежели мошенничество.

Мотивами можно вынудить къ *закономѣрности*, но не къ *моральности*, можно преобразовать *поведеніе*, но не собственно *хотѣніе*, за которымъ однимъ только и имѣется моральная цѣнность. Нельзя измѣнить цѣль, къ которой стремится воля; можно только измѣнить путь, какому она при этомъ слѣдуетъ. Наставленіе можетъ измѣнить выборъ средствъ, но не послѣднія общія цѣли: цѣли эти каждая воля ставитъ себѣ, сообразно своей исконной природѣ. Эгоисту можно показать, что, отказываясь отъ маленькихъ выгодъ, онъ достигнетъ большихъ; злому — что причиненіе чужихъ страданій навлечетъ еще большія на него самого. Но самый эгоизмъ, самую злобу ни изъ кого нельзя изгнать словами,— точно такъ же какъ изъ кошки ея склонность къ ловлѣ мышей. Даже и доброта характера, путемъ развитія пониманія, путемъ ознакомленія съ житейскими отношеніями, стало быть путемъ прояснения головы, можетъ быть приведена къ болѣе послѣдовательному и болѣе совершенному проявленію своей сущности, напримѣръ, указаніемъ на болѣе отдаленные результаты, какіе наше поведеніе имѣетъ для другихъ, указаніемъ хотя бы на страданія, которыя получатся для нихъ, косвенно и лишь съ теченіемъ времени, изъ того либо иного поступка, не считавшагося нами столь дурнымъ; равнымъ образомъ путемъ наставленія относительно вредныхъ послѣдствій иного добросердечнаго поступка, напримѣръ, пощады преступника; особенно также относительно преимущества, какое всегда подобаетъ правилу Neminem laede передъ правиломъ Omnes juva, и т. д. Съ этой точки зрѣнія, конечно, существуетъ моральное развитіе и исправляющая этика: но далѣе этого она не идетъ, и ея границы легко видѣть. Голова проясняется; сердце остается безъ улучшенія. Основной сущностью, рѣшающимъ факторомъ въ моральной, какъ и въ интеллектуальной, а также въ физической области является *врожденное*: искусство всюду здѣсь можетъ имѣть лишь вспомогательное

значеніе. Всякій есть то, что онъ есть какъ бы „Божьей милостью", ure divino, θεία μοῖρα.

„Du bist am Ende—*was du bist.*
Setz' dir Perrücken auf von Millionen Locken,
Setz' deinen Fuss auf ellenhohe Socken:
Du bleibst doch immer was du bist.

(„Въ концѣ концовъ ты есть то, *что ты есть.* Надѣвай на себя парики съ милліонами локоновъ, ставь свои ноги на аршинные носки: *ты все-же будешь оставаться тѣмъ, что ты есть*").

Но я уже давно слышу голосъ читателя, задающаго вопросъ: гдѣ же лежитъ вина и заслуга?—За отвѣтомъ отсылаю къ § 10. Тамъ уже нашло себѣ мѣсто то, что иначе пришлось бы изложить *здѣсь;* но этотъ пунктъ находится въ тѣсной связи съ кантовскимъ ученіемъ о совмѣстномъ существованіи свободы и необходимости. Поэтому я еще разъ прошу прочесть здѣсь то, что тамъ сказано. По изложенному тамъ, operari, при появленіи мотивовъ, становится совершенно необходимымъ: поэтому, *свобода,* сказывающаяся исключительно въ *отвѣтственности,* можетъ заключаться только въ esse. Правда, упреки совѣсти прежде всего и съ виду направлены на то, что мы *сдѣлали,* но собственно и въ сущности они касаются того, что такое мы *есть*: вѣдь только наши дѣянія даютъ на этотъ счетъ полноцѣнное свидѣтельство, относясь къ нашему характеру, какъ симптомы къ болѣзни. Въ этомъ esse, стало быть, въ томъ, что такое мы *есть,* должны заключаться также вина и заслуга. То, что мы или уважаемъ и любимъ, или презираемъ и ненавидимъ въ другихъ, есть не преходящее и измѣнчивое, а постоянное, разъ навсегда существующее: это то—что такое они *есть,* и если мы когда-нибудь разочаровываемся въ нихъ, то мы не говоримъ, что они измѣнились, а что мы въ нихъ ошиблись. Точно такъ же предметомъ нашего довольства и недовольства самимъ собой бываетъ то, *каковы мы есть,* каковы мы непреложно есть и остаемся: это распространяется даже на интеллектуальныя, даже на физіогномическія свойства. Какъ же, стало быть, винѣ и заслугѣ не лежать въ томъ, *что такое мы есть?*—Все болѣе близкое знакомство съ самимъ собою, все болѣе пополняющійся *протоколъ дѣяній* есть *совѣсть.* Темою совѣсти служатъ прежде всего наши поступки, притомъ именно тѣ, въ которыхъ голосъ состраданія, призывавшій насъ по крайней мѣрѣ не обижать другихъ или даже оказывать имъ помощь и поддержку, либо былъ оставляемъ нами безъ вниманія, такъ какъ нами руководилъ эгоизмъ или даже злоба, либо же принимался нами въ разсчетъ, съ отреченіемъ отъ этихъ двухъ послѣднихъ вліяній. Оба случая отмѣчаютъ величину *разницы,* какую мы полагаемъ *между нами и другими.* На *этой разницѣ* въ концѣ концовъ основаны степени моральности или имморальности, т. е. справедливости и человѣколюбія, а также ихъ противоположностей. Постоянно обогащающееся

воспоминаніе о важныхъ въ этомъ отношеніи поступкахъ все болѣе и болѣе дополняетъ картину нашего характера, истинное знакомство съ самими собою. Отсюда уже получается довольство или недовольство собою, тѣмъ, что такое мы *есть*, въ зависимости отъ того, что̀ преобладали: эгоизмъ, злоба или состраданіе, т. е. насколько было больше или меньше то различіе, какое мы проводили между нашей личностью и остальными. По тому же масштабу судимъ мы также о другихъ, съ характеромъ которыхъ мы опять-таки знакомимся эмпирически, какъ и съ собственнымъ, только менѣе совершенно: здѣсь въ видѣ похвалы, одобренія, уваженія или порицанія, неодобренія и презрѣнія выступаетъ то, что при сужденіи о себѣ сказывалось какъ довольство или недовольство, доходящее порою до угрызеній совѣсти. Что и упреки, какіе мы дѣлаемъ другимъ, лишь *съ перваго взгляда* направлены на дѣянія, *собственно* же—на ихъ неизмѣнный характеръ, и что добродѣтель и порокъ считаются неотъемлемыми, постоянными свойствами, объ этомъ свидѣтельствуютъ разные, очень часто встрѣчающіеся обороты рѣчи, напримѣръ: „Теперь я вижу, каковъ ты!"—„Я ошибся въ тебѣ".—Now I see what Jou are!—Voilà donc, comme tu es!—„Я не таковъ!"—„Я не такой человѣкъ, который былъ бы способенъ обмануть Васъ", и т. д. и т. д.; далѣе также: les ames bien nées или, по-испански, bien nacido; εὐγενής, εὐγένεια въ значеніи „добродѣтельный", „добродѣтель"; generosioris animi amicus, и т. д.

Разумомъ совѣсть обусловлена лишь въ той мѣрѣ, что только благодаря ему возможно ясное и связное воспоминаніе о прошломъ. Отъ сущности дѣло зависитъ, что совѣсть говоритъ лишь *потомъ*: оттого она и называется также *судящей* совѣстью. *Говорить раньше* она можетъ лишь въ несобственномъ смыслѣ, именно—косвенно, когда рефлексія изъ воспоминанія о подобныхъ же случаяхъ дѣлаетъ заключеніе къ будущему неодобренію по поводу только еще задуманнаго дѣянія.—Въ такихъ границахъ мы имѣемъ дѣло съ этическимъ фактомъ сознанія: самъ же онъ остается передъ нами какъ метафизическая проблема, которая не относится непосредственно къ нашей задачѣ, хотя мы и коснемся ея въ послѣднемъ отдѣлѣ.—Съ признаніемъ, что совѣсть, это лишь путемъ фактовъ получаемое знакомство съ собственнымъ неизмѣннымъ характеромъ, вполнѣ согласуется то, что столь чрезвычайно различная у разныхъ людей *воспріимчивость* къ мотивамъ своекорыстія, злобы и состраданія, на которой основана вся моральная цѣнность человѣка, не есть что-либо объяснимое изъ другого, что-либо достигаемое путемъ наставленія и потому возникающее во времени и измѣнчивое, даже отъ случая зависящее, а врождена, неизмѣнна и не подлежитъ дальнѣйшему объясненію. Поэтому само житейское поприще, со всѣми своими многоразличными стремленіями, есть не что иное, какъ внѣшній циферблатъ для этого внутренняго, исконнаго механизма или зеркало, въ которомъ

одномъ только и можетъ открыться интеллекту каждаго человѣка природа его собственной воли, составляющей его ядро.

Кто дастъ себѣ трудъ хорошенько продумать сказанное здѣсь и въ упомянутомъ § 10, тотъ найдетъ въ моемъ обоснованіи этики послѣдовательность и законченную цѣлость, какихъ нѣтъ у всѣхъ другихъ, а, съ другой стороны, согласіе съ данными опыта, еще болѣе этимъ другимъ недостающее. Ибо лишь истина можетъ всецѣло согласоваться съ собою и съ природой: напротивъ, всѣ ложные принципы обнаруживаютъ внутреннее противорѣчіе—съ самими собою и внѣшнее—съ опытомъ, который на каждомъ шагу поднимаетъ свой молчаливый протестъ.

Если, однако, особенно здѣсь, въ заключеніи, изложенныя истины идутъ прямо наперекоръ многимъ прочно вкоренившимся предразсудкамъ и заблужденіямъ, главнымъ образомъ наперекоръ извѣстной ходячей прописной морали, то это я прекрасно сознаю, хотя безъ раскаянія и сожалѣнія. Ибо, во-первыхъ, я говорю тутъ не съ дѣтьми и не съ народомъ, а съ просвѣщенной академіей, чисто-теоретическій вопросъ которой направленъ на послѣднія основныя истины этики и которая на крайне серьезный вопросъ ждетъ также и серьезнаго отвѣта; а во-вторыхъ—я настаиваю на томъ, что не можетъ быть ни привилегированныхъ, ни полезныхъ, ни даже безвредныхъ заблужденій, а всякое заблужденіе приноситъ безконечно больше вреда, чѣмъ пользы.—Если же угодно дѣлать существующіе предразсудки мѣриломъ истины или рубежомъ, дальше котораго не должно идти ея изложеніе, то добросовѣстнѣе было бы совсѣмъ упразднить философскіе факультеты и академіи: ибо чего нѣтъ, того не должно и казаться.

IV.

Къ вопросу о метафизическомъ истолкованіи этическаго первофеномена.

---

§ 21.

О значеніи этого добавленія.

Въ предыдущемъ я выяснилъ моральный импульсъ какъ фактъ и показалъ, что только въ немъ можетъ брать свое начало безкорыстная справедливость и подлинное человѣколюбіе, двѣ кардинальныя добродѣтели, которыя служатъ основою всѣмъ остальнымъ. Для обоснованія этики этого достаточно, такъ какъ она необходимо должна получить себѣ опору въ чемъ-нибудь фактически и доказуемо существующемъ, будетъ ли оно дано во внѣшнемъ мірѣ, или въ сознаніи,—развѣ только пожелаютъ, какъ нѣкоторые изъ моихъ предшественниковъ, просто произ-

вольно принять какое-нибудь абстрактное положеніе и выводить изъ него этическія предписанія или, подобно *Канту*, продѣлать то же самое съ простымъ понятіемъ, понятіемъ *закона*. Этимъ предложенная Королевской академіей задача, кажется мнѣ, выполнена, такъ какъ она касается фундамента этики и не требуетъ еще къ этому метафизики, чтобы и его обосновать въ свой чередъ. Однако я отлично вижу, что человѣческій умъ еще не находитъ здѣсь послѣдняго удовлетворенія и успокоенія. Какъ въ концѣ всякаго изслѣдованія и всякой реальной науки, такъ и тутъ онъ стоитъ передъ первофеноменомъ, который, правда, объясняетъ все, имъ охватываемое и изъ него слѣдующее, но самъ остается безъ объясненія и представляетъ загадку. И здѣсь, стало быть, выступаетъ на сцену требованіе *метафизики*, т. е. послѣдняго объясненія первофеноменовъ какъ такихъ и, если взять ихъ во всей ихъ совокупности,— міра. Требованіе это и здѣсь поднимаетъ вопросъ, почему существующее и понятое имѣетъ тотъ, а не иной видъ, и какимъ образомъ изложенный характеръ явленія вытекаетъ изъ внутренней сущности вещей? Для этики даже потребность въ извѣстной метафизической основѣ тѣмъ настоятельнѣе, что философскія, какъ и религіозныя системы сходятся въ томъ, что этическая важность поступковъ въ то же время должна быть метафизической, т. е. возвышаться надъ простымъ явленіемъ вещей и стало быть также надъ всякой возможностью опыта и потому находиться въ тѣснѣйшей связи со всѣмъ бытіемъ міра и жребіемъ человѣка,—такъ какъ конечный пунктъ, къ которому сводится значеніе бытія вообще, навѣрно имѣетъ этическій характеръ. Послѣднее удостовѣряется также тѣмъ безспорнымъ фактомъ, что при приближеніи смерти ходъ мыслей каждаго человѣка, придерживался ли послѣдній религіозныхъ догматовъ, или нѣтъ, принимаетъ *моральное* направленіе, и человѣкъ стремится себѣ отдать отчетъ въ своемъ законченномъ жизненномъ пути всецѣло съ *моральной* стороны. Относительно этого особенно цѣнны свидѣтельства древнихъ, такъ какъ они не находятся подъ христіанскимъ вліяніемъ. Укажу поэтому, что фактъ этотъ высказанъ уже въ одномъ, приписываемомъ древнѣйшему законодателю Залевку, но, по Бентли и Гейне, принадлежащемъ одному пиѳагорейцу мѣстѣ, которое сохранилъ намъ Стобей (Flor.il., Tit. 44, § 20): Δεῖ τίθεσθαι πρὸ ὀμμάτων τὸν καιρὸν τοῦτον, ἐν ᾧ γίγνεται τὸ τέλος ἑκάστῳ τῆς ἀπαλλαγῆς τοῦ ζῆν. Πᾶσι γὰρ ἐμπίπτει μεταμέλεια τοῖς μέλλουσι τελευτᾶν, μεμνημένοις ὧν ἠδικήκασι, καὶ ὁρμὴ τοῦ βούλεσθαι πάντα πεπρᾶχθαι δικαίως αὐτοῖς. („Надлежитъ держать у себя на виду тотъ моментъ, когда каждому приходится покинуть жизнь: ибо всѣми умирающими овладѣваетъ раскаяніе при воспоминаніи о совершенныхъ несправедливостяхъ и страстное желаніе, чтобы всѣ ихъ поступки были справедливы"). Равнымъ образомъ, мы видимъ — чтобы привести на память историческій примѣръ—какъ *Периклъ*, находясь на смертномъ ложѣ, ничего не хотѣлъ слышать о всѣхъ своихъ подвигахъ,

а лишь о томъ, что онъ никогда не повергалъ въ трауръ ни одного гражданина (Plut. in Pericl.). Чтобы сопоставить съ этимъ случая й совсѣмъ изъ другой области,—мнѣ вспоминается изъ отчета о показаніяхъ передъ однимъ англійскимъ присяжнымъ судомъ, что одинъ грубый пятнадцатилѣтній юноша-негръ на кораблѣ, готовясь умереть отъ только что полученнаго въ дракѣ поврежденья, поспѣшно пригласилъ къ себѣ всѣхъ сотоварищей, чтобы спросить ихъ, не обидѣлъ и не оскорбилъ ли онъ когда кого-либо изъ нихъ, и при отрицательномъ отвѣтѣ почувствовалъ большое успокоеніе. Опытъ сплошь учитъ, что умирающіе желаютъ передъ кончиной примириться со всѣми. Другого рода доказательство въ пользу нашего положенія дастъ извѣстный фактъ, что въ то время какъ творцы интеллектуальныхъ произведеній, будь это даже первые шедевры въ свѣтѣ, очень охотно принимаютъ вознагражденіе, если только они могутъ его получить,—почти каждый, кто совершилъ что-либо выдающееся въ моральномъ отношеніи, отклоняетъ отъ себя всякое вознагражденіе. Это въ особенности бываетъ при моральныхъ подвигахъ, когда, напримѣръ, кто-нибудь спасъ жизнь другого или даже многихъ съ опасностью для жизни собственной: тогда онъ обыкновенно, даже если онъ бѣденъ, безусловно не принимаетъ никакого вознагражденія,—такъ какъ чувствуетъ, что отъ этого пострадала бы метафизическая цѣнность его поступка. Поэтическое выраженіе этого даетъ намъ *Бюргеръ* въ концѣ Пѣсни о честномъ человѣкѣ. Но и въ дѣйствительности по большей части бываетъ то же, и это неоднократно встрѣчалось мнѣ въ англійскихъ газетахъ.—Факты эти всеобщи и попадаются безъ различія религіи. Точно такъ же, благодаря этой безспорной этико-метафизической тенденціи жизни, безъ какого-либо даваемаго въ этомъ смыслѣ истолкованія послѣдней ни одна религія не могла бы утвердиться на свѣтѣ: ибо каждая находитъ себѣ опору въ душахъ именно съ помощью своей этической стороны. Всякая религія кладетъ свою догму въ основу каждому человѣку знакомаго, но отъ этого еще не становящагося понятнымъ морального импульса и столь тѣсно связываетъ ее съ нимъ, что они представляются неразрывными; мало того, священники стараются выдать невѣріе и имморальность за одно и то же. Отъ этого происходитъ, что для вѣрующаго невѣрующій имѣетъ одно значеніе съ морально-дурнымъ, какъ мы видимъ это уже по тому, что выраженія, въ родѣ „безбожный“, „атеистъ“, „нехристіанскій“, „еретикъ“ и т. д., употребляются какъ синонимы съ морально-негоднымъ. Для религій дѣло облегчается тѣмъ, что онѣ, исходя изъ *вѣры*, могутъ требовать ея для своихъ догматовъ безъ всякихъ условій, даже съ угрозами. Но философскимъ системамъ приходится здѣсь не такъ легко: вотъ почему при изслѣдованіи всѣхъ системъ оказывается, что, какъ съ обоснованіемъ этики, такъ и съ установленіемъ ея связи съ данной метафизикой, дѣло всюду обстоитъ крайне плохо. И все-таки требованіе, чтобы этика опи-

ралась на метафизику, не можетъ быть отвергнуто, какъ я подтвердилъ уже это въ введеніи авторитетомъ *Вольфа* и *Канта*.

Но вѣдь проблема метафизики,—это настолько труднѣйшая изъ всѣхъ занимающихъ человѣческій умъ проблемъ, что она считается многими мыслителями за абсолютно неразрѣшимую. Для меня въ настоящемъ случаѣ присоединяется совершенно особая невыгода, обусловленная формою обособленной монографіи, именно та, что я не могу исходить изъ какой-либо опредѣленной метафизической системы, которой я быть-можетъ придерживаюсь,—такъ какъ мнѣ пришлось бы либо излагать ее, что было бы слишкомъ пространно, или же принять ее за данную и несомнѣнную, что оказалось бы крайне рискованнымъ. Отсюда опять-таки слѣдуетъ, что я здѣсь такъ же, какъ въ предыдущемъ, могу пользоваться не синтетическимъ, а лишь аналитическимъ методомъ, т. е. долженъ идти не отъ основанія къ слѣдствіямъ, но отъ слѣдствій къ основанію. Но эта тяжелая необходимость не имѣть въ своемъ распоряженіи предпосылокъ и исходить изъ одной только общепринятой точки зрѣнія настолько затруднила мнѣ уже изложеніе фундамента этики, что я смотрю теперь на него какъ на выполненный мною трудный фокусъ, въ родѣ какъ если бы кто безъ всякой поддержки совершилъ то, что иначе всюду производится лишь на прочной опорѣ. Въ заключеніе же, когда возбуждается вопросъ о метафизическомъ истолкованіи этической основы, трудность отъ отсутствія предпосылокъ настолько возрастаетъ, что я вижу лишь одинъ выходъ: ограничиться совершенно общимъ очеркомъ, дать больше намековъ, чѣмъ разъясненій, указать путь, ведущій здѣсь къ цѣли, но не пройти его до конца, и вообще сказать лишь очень незначительную часть изъ того, что я могъ бы изложить тутъ при другихъ обстоятельствахъ. Но при этомъ рѣшеніи я, на ряду съ только что указанными основаніями, ссылаюсь на то, что собственно выставленная проблема разрѣшена уже въ предыдущихъ отдѣлахъ, и, слѣдовательно, если я еще что-нибудь дѣлаю здѣсь сверхъ этого, то это — onus supererogationis,—добровольно даваемое, и добровольно принимаемое *добавленіе*.

§ 22.

Метафизическая основа.

Итакъ, мы должны теперь оставить твердую почву опыта, по которой мы до сихъ поръ все время шли, и искать послѣдняго теоретическаго удовлетворенія тамъ, куда не можетъ простираться никакой опытъ, хотя бы лишь въ возможности, — и мы будемъ счастливы, если намъ удастся хотя бы только получить намекъ, бросить мимолетный взглядъ, который дастъ намъ нѣкоторое успокоеніе. Но что насъ не должно оставлять, это—прежняя честность пріемовъ: мы не будемъ, подобно такъ называемой послѣ-кантовской философіи, пускаться въ мечтанія,

угощать сказочками, стараться импонировать словами и пускать читателю пыль въ глаза,—нѣтъ, мы обѣщаемъ предложить немногое, честно данное.

То, что до сихъ поръ служило основаніемъ для объясненія, само становится теперь нашей проблемой, именно то, въ каждомъ человѣкѣ врожденное и неискоренимое, природное состраданіе, которое обнаружилось для насъ какъ всеединый источникъ *не-эгоистическихъ поступковъ:* а исключительно послѣднимъ присуща моральная цѣнность. Пріемъ многихъ современныхъ философовъ, трактующихъ понятія *добрый* и *злой* какъ понятія *простыя*, не нуждающіяся ни въ какомъ объясненіи и его не допускающія, и затѣмъ по большей части очень таинственно и благоговѣйно говорящихъ объ *„идеѣ добра“*, изъ которой они дѣлаютъ опору своей этики или по крайней мѣрѣ покровъ для ея отсутствія *), вынуждаетъ меня вставить здѣсь объясненіе, что понятія эти всего менѣе можно считать за простыя, не говоря уже за a priori данныя, но что они выражаютъ нѣкое отношеніе и заимствованы изъ самаго повседневнаго опыта. Все, что согласно съ стремленіями какой-либо индивидуальной воли, называется, по отношенію къ ней, *добрымъ*: добрый ужинъ, добрый путь, доброе предзнаменованіе; противоположное будетъ *дурнымъ*, въ живыхъ существахъ—*злымъ*. Человѣкъ, который, въ силу своего характера, не склоненъ препятствовать стремленіемъ другихъ, а напротивъ, насколько въ его власти, благопріятствуетъ и способствуетъ имъ, который, стало быть, не обижаетъ другихъ, а напротивъ, гдѣ можетъ, оказываетъ имъ помощь и поддержку, называется ими, въ томъ же самомъ смыслѣ, *добрымъ человѣкомъ*, — слѣдовательно, понятіе *добрый* примѣняется къ нему съ той же самной относительной, эмпирической и въ пассивномъ субъектѣ заложенной точки зрѣнія. Если, теперь, мы изслѣдуемъ характеръ такого человѣка не только по отношенію къ другимъ, но и самъ въ себѣ, то намъ извѣстно изъ предыдущаго, что именно вполнѣ непосредственное участіе въ благѣ и горѣ другихъ, источникомъ котораго мы признали состраданіе, есть то, откуда возникаютъ въ немъ добродѣтели справедливости и человѣколюбія. Если же мы обратимся къ сущности такого характера, то найдемъ ее безспорно въ томъ, *что онъ менѣе прочихъ дѣлаетъ различіе между собою и другими*. Это *различіе* въ глазахъ злобнаго характера настолько велико, что для него чужое страданіе служитъ непосредственнымъ удовольствіемъ, котораго онъ поэтому ищетъ безъ дальнѣйшей собственной выгоды, даже вопреки ей. То же *различіе* въ глазахъ эгоиста еще достаточно велико, чтобы онъ, ради достиженія незначительной выгоды для себя, пользовался, въ

*) Понятіе *добра*, въ своей чистотѣ, есть *первичное понятіе*, *„абсолютная идея*, содержаніе которой теряется въ безконечномъ“, *Боутервекъ* (Bouterweck, Praktische Aphorismen, ст. 54).

Очевидно, изъ простого, даже тривіальнаго понятія *добро* онъ всего охотнѣе желалъ бы сдѣлать какое-то Διίπετης, чтобы его можно было выставить въ храмѣ какъ идолъ.

качествѣ средства, большимъ ущербомъ другихъ. Для этихъ двухъ характеровъ, стало быть, между *я*, ограниченнымъ ихъ собственной личностью, и *не-я*, охватывающимъ остальной міръ, существуетъ широкая пропасть, огромная разница: ихъ принципъ—Pereat mundus, dum ego salvus sim („пусть погибнетъ міръ, только бы я былъ цѣлъ"). Для добраго человѣка, напротивъ, *различіе* это вовсе не столь велико и даже, въ поступкахъ благородства, оно является уничтожившимся, такъ какъ здѣсь чужому благу содѣйствуютъ на счетъ собственнаго, стало-быть чужое „я" ставится на одну доску съ своимъ: а гдѣ дѣло идетъ о спасеніи *многихъ*, тамъ собственное „я" всецѣло приносится имъ въ жертву, при чемъ отдѣльное лицо отдаетъ свою жизнь за многихъ.

Теперь спрашивается: что, это послѣднее пониманіе отношенія между собственнымъ и чужимъ „я", лежащее въ основѣ поступковъ добраго характера,—не будетъ ли оно ошибочнымъ и основаннымъ на заблужденіи? Или же это, напротивъ, надо сказать о противоположномъ пониманіи, какимъ руководствуется эгоизмъ и злоба?

Это въ основѣ эгоизма лежащее пониманіе съ *эмпирической* точки зрѣнія имѣетъ себѣ строгое оправданіе. *Разница* между собственной и чужой личностью является въ опытѣ абсолютной. Различіе пространства, отдѣляющее меня отъ другого, отдѣляетъ меня также отъ его блага и горя.—Противъ этого можно было бы прежде всего замѣтить, что познаніе, какое мы имѣемъ о собственномъ „я", вовсе не есть познаніе исчерпывающее и до послѣдней своей основы ясное. Путемъ интуиціи, осуществляемой мозгомъ по даннымъ чувствъ, стало быть—косвенно, мы познаемъ собственное тѣло какъ объектъ въ пространствѣ, а путемъ внутренняго чувства—длительный рядъ нашихъ стремленій и волевыхъ актовъ, возникающихъ по поводу внѣшнихъ мотивовъ, наконецъ также—разнообразныя, болѣе слабыя или болѣе сильныя движенія собственной воли, къ которымъ можно свести всѣ внутреннія ощущенія. Вотъ и все: ибо познаваніе само въ свой чередъ не познается. Подлинный же субстратъ всего этого явленія, наша внутренняя *сущность въ себѣ*, само хотящее и познающее, для насъ не доступно: мы видимъ лишь во внѣ, внутри—мракъ. Поэтому знаніе, какое мы имѣемъ о себѣ самихъ, вовсе не бываетъ полнымъ и исчерпывающимъ; напротивъ, оно очень поверхностно, и въ большей, даже главной своей части мы остаемся для себя самихъ неизвѣстными и загадкой, или, какъ говоритъ *Кантъ:* „я" познаетъ себя лишь какъ явленіе, а не въ томъ, что́ оно такое само себѣ. Хотя въ той другой части, которая доступна нашему познанію, каждый совершенно отличенъ отъ другого, но отсюда еще не слѣдуетъ, чтобы точно такъ же обстояло дѣло и относительно той значительной и существенной части, которая остается для каждаго скрытой и неизвѣстной. Для нея, стало быть, сохраняется по крайней мѣрѣ возможность того, что она у всѣхъ одна и тожественна.

На чемъ основана всякая множественность и числовое различіе существъ?—На пространствѣ и времени: только черезъ нихъ она возможна, такъ какъ многое можно мыслить и представлять лишь или подлѣ другъ друга или послѣ другъ друга. А такъ какъ однородное многое есть *индивидуумы*, то я и отмѣчаю пространство и время, въ томъ соображеніи, что они дѣлаютъ возможной *множественность*, какъ principium individuationis, — не заботясь о томъ, будетъ ли это точный смыслъ, въ какомъ принимали это выраженіе схоластики.

Если въ выводахъ, какіе дало міру удивительное глубокомысліе *Канта*, есть *что-либо* несомнѣнно вѣрное, то это—*трансцендентальная эстетика*, т. е. ученіе объ идеальности пространства и времени. Оно настолько ясно обосновано, что противъ него нельзя выдвинуть никакого сколько-нибудь благовиднаго возраженія. Она—тріумфъ *Канта* и принадлежитъ къ тѣмъ чрезвычайно немногочисленнымъ метафизическимъ ученіямъ, которыя можно считать дѣйствительно доказанными и настоящими завоеваніями въ области метафизики. Итакъ, по этому ученію, пространство и время—формы нашей собственной интуитивной способности, относятся къ ней, а не къ познаваемымъ черезъ ея посредство вещамъ, никогда, слѣдовательно, не могутъ быть опредѣленіемъ вещей въ себѣ самихъ, а принадлежатъ лишь ихъ *явленію*, какое одно только возможно въ нашемъ, съ физіологическими условіями связанномъ сознаніи внѣшняго міра. Но если вещи въ себѣ, т. е. истинной сущности міра, чужды *время* и *пространство*, то ей необходимо чужда и *множественность*: слѣдовательно, вещь эта въ безчисленныхъ явленіяхъ этого чувственнаго міра все-таки можетъ быть лишь единой, и во всѣхъ нихъ будетъ обнаруживаться лишь единая и тожественная сущность. И наоборотъ, что представляется какъ многое, т. е. во времени и пространствѣ, не можетъ быть вещью въ себѣ, а будетъ лишь *явленіемъ*. Но послѣднее, какъ такое, существуетъ только для нашего многоразличными условіями ограниченнаго, даже прямо отъ извѣстной органической функціи зависящаго сознанія, но не внѣ его.

Это ученіе, что всякая множественность есть только кажущаяся, что во всѣхъ индивидуумахъ этого міра, въ какомъ бы безконечномъ числѣ они ни представлялись послѣ и подлѣ другъ друга, все-таки проявляется лишь одна и та же, во всѣхъ нихъ присутствующая и тожественная, истинно сущая сущность,—ученіе это, конечно, существовало задолго до *Канта*, даже, можно сказать, искони. Ибо прежде всего это есть главное и основное ученіе древнѣйшей книги на свѣтѣ, священныхъ *Ведъ*, догматическую часть или, скорѣе, эзотерическое ученіе которыхъ мы имѣемъ въ *Упанишадахъ* *). Тамъ мы встрѣчаемъ это

*) Подлинность *Упекхата* оспаривалась на основаніи нѣкоторыхъ комментаріевъ, которые были присоединены на поляхъ магометанскими переписчиками и по-

великое ученіе почти на каждой страницѣ: оно неустанно повторяется, въ безчисленныхъ оборотахъ, и поясняется многоразличными образами и притчами. Что оно равнымъ образомъ лежало въ основѣ мудрости *Пивагора,* въ этомъ совершенно нельзя сомнѣваться даже по тѣмъ скуднымъ извѣстіямъ, какія дошли до насъ объ его философіи. Всѣмъ извѣстно, что только въ немъ заключалась почти вся философія *Элейской* школы. Впослѣдствіи имъ были проникнуты *новоплатоники,* учившіе, что διά τήν ένότητα άπάντων πάσας ψυχάς μίαν εἶναι („благодаря единству всѣхъ, всѣ души составляютъ одну"). Въ 9-мъ столѣтіи оно неожиданно выступило въ Европѣ у *Скота Эригены,* который, одушевленный имъ, стремится облечь его въ формы и выраженія христіанской религіи. Среди магометанъ мы находимъ его въ видѣ одушевленной мистики *суфіевъ.* На Западѣ же *Джордано Бруно* поплатился позорной и мучительной смертью за то, что не могъ противостоять стремленію высказать эту истину. Тѣмъ не менѣе мы видимъ, что ею заражены, противъ своего желанія и намѣренія, и христіанскіе мистики, когда и гдѣ только они ни появляются. Съ нею отожествлено имя *Спинозы.* Наконецъ, въ наши дни, послѣ того какъ *Кантъ* уничтожилъ старый догматизмъ, и міръ въ ужасѣ сталъ передъ дымящимися развалинами, это познаніе было вновь пробуждено эклектической философіей *Шеллинга,* который, амальгамируя ученія Плотина, Спинозы, Канта и Якова Бёме съ результатами новаго естествознанія, на скорую руку составилъ изъ нихъ одно цѣлое, чтобы на время удовлетворить настоятельной потребности своихъ современниковъ, и затѣмъ разыгрывалъ его съ варіаціями: вслѣдствіе чего ученіе это повсюду вошло въ силу у ученыхъ Германіи и даже получило себѣ почти всеобщее распространеніе среди просто образованныхъ людей *) Исключеніе составляютъ только теперешніе университет-

---

томъ попали въ текстъ. Но ее вполнѣ отстаиваетъ санскритологъ *Ф. Г. Г. Виндишманъ* (сынъ), въ своемъ Sancara, sive de theologumenis Vedanticorum, 1833, стр. XIX, а также *Бохингеръ,* De la vie contemplative chez les Indous, 1831, стр. 12. — Даже незнакомый съ санскритомъ читатель, сравнивъ новѣйшіе переводы отдѣльныхъ Упанишадъ, принадлежащіе *Раммогуну Рою, Поли* и даже *Кольбруку,* а также самые послѣдніе Рёера, ясно убѣдится, что съ строгой дословностью переведенный *Анкетилемъ* на латинскій языкъ персидскій переводъ мученика этого ученія, султана *Дарашакоха,* основанъ на точномъ и полномъ буквальномъ пониманіи,—тогда какъ тѣ другіе переводчики большею частью идутъ ощупью и прибѣгаютъ къ догадкамъ, такъ что, безъ всякаго сомнѣнія, они гораздо менѣе точны. — *Подробности* относительно этого можно найти во второмъ томѣ Парерговъ, гл. 16, § 184.

*) On peut assez longtemps, chez notre espèce,
Fermer la porte à la raison.
Mais, dès qu'elle entre avec adresse,
Elle reste dans la maison,
Et bientôt elle en est maîtresse. *Вольтеръ.*

(„У нашей породы можно довольно долго закрывать дверь разуму. Но коль скоро онъ съ ловкостью введенъ, онъ остается въ домѣ и скоро становится его хозяиномъ").

скіе философы, которые несутъ тяжелую задачу противодѣйствовать такъ-называемому *пантеизму*; поставленные этимъ въ большое затрудненіе и смущеніе, они, въ своей сердечной тревогѣ, хватаются то за жалчайшіе софизмы, то за высокопарнѣйшія фразы, чтобы скроить изъ нихъ сколько-нибудь приличный маскарадный костюмъ для излюбленной и патентованной философіи старыхъ бабъ. Словомъ, ἓν καὶ πᾶν во всѣ времена служило предметомъ для насмѣшки глупцовъ и для безконечнаго размышленія мудрыхъ. Однако его строгое доказательство можно вывести лишь изъ кантовскаго ученія, какъ это исполнено выше, хотя самъ *Кантъ* этого не сдѣлалъ, а, по образцу умныхъ ораторовъ, далъ лишь посылки, предоставляя слушателямъ удовольствіе вывести заключеніе.

Если, такимъ образомъ, множественность и разобщеніе присущи исключительно только *явленію* и во всѣхъ живущихъ представляется одна и та же сущность, то не будетъ ошибочнымъ пониманіе, устраняющее разницу между „я“ и „не-я“: напротивъ, такимъ должно быть пониманіе, ему противоположное. И мы находимъ, что это послѣднее обозначается у индусовъ именемъ *майя*, т. е. видимость, обманъ, призракъ. Именно первое воззрѣніе нашли мы лежащимъ въ основѣ феномена состраданія, даже признали послѣднее его реальнымъ выраженіемъ. Оно должно, поэтому, служить метафизическимъ фундаментомъ этики и состоять въ томъ, что *одинъ* индивидуумъ узнаетъ въ *другомъ* непосредственно себя самого, свою собственную истинную сущность. Такимъ образомъ, практическая мудрость, справедливыя и добрыя дѣла, въ конечномъ итогѣ точно совпадаетъ съ глубочайшимъ ученіемъ наиболѣе далеко проникшей теоретической мудрости, и практическій философъ, т. е. человѣкъ справедливый, добродѣтельный, благородный, выражаетъ на дѣлѣ лишь то же самое познаніе, какое является результатомъ величайшаго глубокомыслія и упорнѣйшихъ изысканій теоретика-философа. Однако моральное превосходство стоитъ выше всякой теоретической мудрости, которая всегда бываетъ лишь незаконченной работой и приходитъ медленнымъ путемъ заключеній къ цѣли, какой та достигаетъ сразу; и человѣкъ морально благородный, хотя бы онъ сколь угодно отставалъ въ интеллектуальномъ превосходствѣ, своимъ поведеніемъ являетъ глубочайшее познаніе, высшую мудрость, и посрамляетъ геніальнаго и ученѣйшаго, если послѣдній своими дѣйствіями показываетъ, что его сердцу все-таки осталась чуждой наша великая истина.

„Индивидуація реальна, principium individuationis и основанное на немъ различіе индивидуумовъ есть строй вещей въ себѣ. Всякій индивидуумъ есть существо, въ корнѣ отличное отъ всѣхъ другихъ. Только въ собственномъ „я“ имѣю я свое истинное бытіе, все же иное есть „не-я“ и мнѣ чуждо“.—Таково убѣжденіе, за истинность котораго говорятъ плоть и кровь, которое лежитъ въ основѣ всякаго эгоизма, и ре-

альнымъ выраженіемъ котораго служитъ всякій безсердечный, несправедливый или злой поступокъ.

„Индивидуація—простое явленіе,[возникающее съ помощью пространства и времени, которыя есть не что болѣе, какъ обусловленныя моей мозговой познавательной способностью формы всѣхъ ея объектовъ: поэтому множественность и различіе индивидуумовъ тоже есть простое явленіе, т. е. имѣются лишь въ моемъ *представленіи*. Моя истинная, внутренняя сущность существуетъ въ каждомъ живущемъ столь же непосредственно, какъ она въ моемъ самосознаніи сказывается лишь мнѣ самому“.— Именно это убѣжденіе, для котораго въ санскритѣ имѣется постоянное выраженіе въ формулѣ tat twam asi, т. е. „это ты“,—именно оно выступаетъ въ видѣ *состраданія*, такъ что на немъ основана всякая подлинная, т. е. безкорыстная добродѣтель, и его реальнымъ выраженіемъ служитъ всякое доброе дѣло. Именно къ этому убѣжденію обращается въ послѣднемъ счетѣ всякая апелляція къ милосердію, человѣколюбію, къ снисхожденію: ибо такая апелляція есть напоминаніе о томъ соображеніи, что мы всѣ составляемъ одну и ту же сущность. Напротивъ, эгоизмъ, зависть, ненависть, преслѣдованіе, безсердечіе, месть, злородство, жестокость ссылаются на указанное выше первое убѣжденіе и на немъ успокоиваются. Умиленіе и радость, какія мы испытываемъ, слыша о какомъ-нибудь благородномъ поступкѣ, а еще болѣе при видѣ его, въ наибольшей же степени сами его совершая, основаны въ своемъ глубочайшемъ корнѣ на томъ, что поступокъ этотъ даетъ намъ увѣренность, что по ту сторону всякой множественности и различія индивидуумовъ, какія являетъ намъ principium individuationis, лежитъ ихъ единство, на самомъ дѣлѣ существующее, даже доступное для насъ, такъ какъ вѣдь оно только что фактически обнаружилось.

Смотря по тому, укрѣпляется ли тотъ или этотъ видъ познанія, въ отношеніяхъ между отдѣльными существами проявляется Эмпедоклова φιλια или νειχος. Но если бы кто, подъ вліяніемъ νειχος, враждебно ворвался въ своего самаго ненавистнаго недруга и проникъ въ самую его сокровенную глубь, тотъ, къ своему изумленію, открылъ бы въ немъ самого себя. Ибо какъ въ сновидѣніи во всѣхъ представляющихся намъ лицахъ скрываемся мы сами, такъ это и при бодрствованіи,—хотя здѣсь это не такъ легко видѣть. По tat twam asi.

Преобладаніе того либо другого изъ этихъ двухъ видовъ познанія замѣтно не только въ отдѣльныхъ поступкахъ, но и во всемъ способѣ сознаванія и настроенія, который поэтому такъ существенно разнится у *добраго* и у *злого* характера. *Послѣдній* всюду чувствуетъ крѣпкую стѣну между собою и всѣмъ внѣ его. Міръ для него — *абсолютное не-я*, и его отношеніе къ нему—изначала враждебное: отъ этого основнымъ тономъ его настроенія становится ненавистничество, подозрѣніе, зависть, злорадство.—Добрый характеръ, напротивъ, живетъ въ одно-

родномъ съ его сущностью внѣшнемъ мірѣ: другіе для него не „не-я“, а „тоже я“. Вотъ почему его исконное отношеніе къ каждому—дружественное: онъ чувствуетъ въ своей глубинѣ родство со всѣми существами, непосредственно отзывается на ихъ благо и горе и съ увѣренностью предполагаетъ такое же участіе съ ихъ стороны. Отсюда возникаетъ глубокій міръ его души и то бодрое, спокойное, довольное настроеніе, благодаря которому всякому становится хорошо въ его присутствіи.— Злой характеръ не разсчитываетъ въ бѣдѣ на поддержку другихъ: если онъ за ней обращается, то безъ увѣренности; получая ее, онъ относится къ ней безъ настоящей благодарности, такъ какъ онъ едва ли можетъ ее принять иначе, чѣмъ дѣйствіе чужой глупости. Ибо признать въ чужомъ существѣ свое собственное онъ неспособенъ даже и тогда, когда оно дало о себѣ знать оттуда въ несомнѣнныхъ признакахъ. Отъ этого собственно зависитъ возмутительность всякой неблагодарности. Въ силу этой моральной изолированности, въ какой по самому существу дѣла и неизбѣжно находится злой человѣкъ, онъ легко также впадаетъ въ отчаяніе.—Добрый характеръ настолько же увѣренно обращается за поддержкой другихъ, насколько онъ сознаетъ въ себѣ готовность въ свой чередъ ихъ поддерживать. Ибо, какъ сказано, для одного человѣческій міръ есть „не-я“, для другого—„тоже я“.—Великодушіе, которое прощаетъ врагу и воздаетъ за зло добромъ, возвышенно и получаетъ себѣ наибольшую похвалу,—ибо въ этомъ случаѣ человѣкъ призналъ свою собственную сущность даже и тамъ, гдѣ она рѣшительно отъ себя отрекалась.

Всякое вполнѣ чистое благодѣяніе, всякая совершенно и дѣйствительно безкорыстная помощь, имѣющая, какъ такая, своимъ исключительнымъ-мотивомъ бѣду другого, собственно говоря, если изслѣдовать дѣло до послѣдняго основанія, есть таинственный поступокъ, практическая мистика, такъ какъ поступокъ этотъ въ концѣ концовъ возникаетъ изъ того же самаго убѣжденія, которое составляетъ сущность всякой подлинной мистики, и ему нельзя дать никакого другого, истиннаго объясненія. Ибо если кто-нибудь хотя бы только подаетъ милостыню, не имѣя при этомъ никакой другой цѣли, даже самой отдаленной, кромѣ какъ облегчить тяготѣющую надъ другимъ нужду, то это возможно лишь въ томъ случаѣ, когда онъ признаетъ, что это онъ самъ является теперь передъ собою въ такомъ печальномъ видѣ, что, слѣдовательно, въ чужомъ явленіи онъ опять-таки встрѣчаетъ свою собственную сущность въ себѣ. Поэтому, въ предыдущемъ отдѣлѣ я назвалъ состраданіе великимъ таинствомъ этики.

Кто идетъ на смерть за свое отечество, тотъ освободился отъ иллюзіи, ограничивающей бытіе собственной личностью: онъ распространяетъ свою собственную сущность на своихъ соотечественниковъ, въ которыхъ онъ продолжаетъ жить, даже на грядущія ихъ поколѣнія, ради которыхъ онъ дѣйствуетъ,—при чемъ онъ смотритъ на смерть какъ на миганіе глазъ, не прерывающее зрѣнія.

Для кого всѣ другіе постоянно были „не-я“, кто даже въ сущности считалъ истинно реальной одну только свою собственную личность, на другихъ же смотрѣлъ собственно лишь какъ на фантомы, за которыми онъ признавалъ всего только относительное существованіе, поскольку они могли служить средствомъ для его цѣлей или имъ противодѣйствовать, такъ что между его личностью и всѣмъ этимъ „не-я“ оставалась неизмѣримая разница, глубокая пропасть; кто, слѣдовательно, существовалъ исключительно въ этой собственной личности, для того при смерти вмѣстѣ съ его „я“ погибаетъ также всякая реальность и весь міръ. Напротивъ, кто во всѣхъ другихъ, даже во всемъ, что одарено жизнью, замѣчалъ свою собственную сущность, себя самого, чье бытіе, поэтому, сливалось съ бытіемъ всего живущаго, тотъ со смертью теряетъ лишь незначительную часть своего бытія: онъ продолжаетъ существовать во всѣхъ другихъ, въ которыхъ, вѣдь, онъ всегда признавалъ и любилъ свою сущность и свое „я“, и исчезаетъ иллюзія, отдѣлявшая его сознаніе отъ сознанія прочихъ. На этомъ быть можетъ, хотя не всецѣло, но все-таки въ значительной части, основывается разница между тѣмъ, какимъ образомъ встрѣчаютъ свой смертный часъ особенно добрые и преимущественно злые люди.

Во всѣ вѣка бѣдной истинѣ приходилось краснѣть за то, что она была парадоксомъ: а это однако не ея вина. Она не можетъ принимать на себя видъ всюду царящаго заблужденія. И вотъ она, вздыхая, взираетъ на своего бога-покровителя, время, который обѣщаетъ ей знакомъ побѣду и славу, но взмахи крыльевъ котораго настолько велики и медленны, что индивидуумъ успѣваетъ умереть. Вотъ и я прекрасно сознаю парадоксальность, какую должно имѣть это метафизическое истолкованіе этическаго первофеномена въ глазахъ западныхъ образованныхъ людей, привыкшихъ къ совсѣмъ иного рода обоснованіямъ этики, но я все-таки не могу насиловать истину. Напротивъ, все, къ чему я, въ этихъ видахъ, могу себя принудить, это—доказать цитатою, что эта метафизика этики уже тысячелѣтія назадъ была основнымъ воззрѣніемъ индійской мудрости, на которую я ссылаюсь, какъ Коперникъ—на вытѣсненную Аристотелемъ и Птолемеемъ пиоагорейскую систему міра. Въ Бхагавад-Гитѣ, чтеніе 13, ст. 27, 28, говорится, по переводу А. В. ф.-Шлегеля: „Кто видитъ во всѣхъ одушевленныхъ существахъ присутствіе одного и того же верховнаго владыки, не погибающаго при ихъ гибели, тотъ правильно видитъ.—Видя же всюду присутствующимъ того же владыку, онъ не оскорбляетъ себя самого по собственной винѣ: отсюда идетъ путь въ высь“.

Мнѣ приходится ограничиться этими намеками на метафизику этики, хотя въ ней остается еще сдѣлать значительный шагъ далѣе. Но послѣдній предполагаетъ, что и въ самой *этикѣ* пройденъ шагъ впередъ, чего я не въ правѣ былъ дѣлать, такъ какъ въ Европѣ этикѣ ставится, въ качествѣ ея высшей цѣли, ученіе о справедливости и добродѣтели, и не

извѣстно или по крайней мѣрѣ не признано то, что выходитъ за эти предѣлы. Такимъ образомъ, этой необходимой неполнотѣ надо приписать то обстоятельство, что данный здѣсь очеркъ по метафизикѣ этики не позволяетъ еще видѣть, хотя бы лишь издалека, завершающій камень всего зданія метафизики или подлинную связь Divinae Comediae. Но это и не входило ни въ самую тему, ни въ мой планъ. Ибо нельзя сказать за одинъ день все, и отвѣчать тоже надо не болѣе, чѣмъ спрашиваютъ.

Когда стараешься улучшить человѣческое познаніе и пониманіе, всегда испытываешь на себѣ сопротивленіе эпохи, подобно сопротивленію тяжести, которую надлежало бы сдвинуть и которая, вопреки всѣмъ усиліямъ, грузно лежитъ на землѣ. Тогда надо искать утѣшенія въ увѣренности, что хотя предразсудки противъ тебя, зато за тебя истина, которая, какъ только примкнетъ къ ней ея союзникъ, время, вполнѣ увѣрена въ своей побѣдѣ, значитъ, если и не сегодня, такъ завтра.

Judicium

Regiae Danicae Scientiarum Societatis.

Quaestionem anno 1837 propositam, „utrum philosophiae moralis fons et fundamentum in idea moralitatis, quae immediate conscientia contineatur, et ceteris notionibus fundamentalibus, quae ex illa prodeant, explicandis quaerenda sint, an in alio cognoscendi principio“, unus tantum scriptor explicare conatus est, cujus commentationem, germanico sermone compositam et his verbis notatam: Moral predigen ist leicht, Moral begründen ist *) schwer, praemio dignam judicare nequivimus. Omisso enim eo, quod potissimum postulabatur, hoc expeti putavit, ut principium aliquod ethicae conderetur, itaque eam partem commentationis suae, in qua principii ethicae a se propositi et metaphysicae suae nexum exponit, appendicis loco habuit, in qua plus quam postulatum esset praestaret, quum tamen ipsum thema ejusmodi disputationem flagitaret, in qua vel praecipuo loco metaphysicae et ethicae nexus consideraretur. Quod autem scriptor in sympathia fundamentum ethicae constituere conatus est, neque ipsa disserendi forma nobis satisfecit, neque reapse, hoc fundamentum sufficere, evicit; quin ipse contra esse confiteri coactus est. Neque reticendum videtur, plures recentioris aetatis summos philosophos tam indecenter commemorari, ut justam et gravem offensionem habeat.

---

*) Это второе „ist“ Академія прибавила по собственному почину, чтобы дать доказательство въ пользу ученія Лонгина (de sublim., гл. 39), что прибавленіемъ или опущеніемъ одного слога можно уничтожить всю энергію фразы.

РАЗСУЖДЕНІЕ,

излагающее физіологическую, наиболѣе важную,
теорію цвѣтовъ.

соч. **Артура Шопенгауэра.**

Est enim verum index sui et falsi. *Spinoza.*

I.

Введеніе.

Повидимому, мнѣ слѣдуетъ начать съ объясненія причины, побудившей меня изложить уже на латинскомъ языкѣ ту самую теорію цвѣтовъ, которую я болѣе тринадцати лѣтъ назадъ предложилъ суду публики [1]) изложенной на родномъ языкѣ.

Правда, на сторону этого новаго способа объясненія цвѣтовъ до сихъ поръ открыто сталъ одинъ только писатель, именно—знаменитый дрезденскій профессоръ Фицинъ, который въ 1818 году положилъ въ основу своего изложенія главы „Анатомо-физіологическаго словаря“ *Пьерера* подъ названіемъ: „Цвѣтъ“, именно предлагаемую теорію цвѣтовъ, какъ единственно вѣрную; точно также въ недавно (1828 года) изданной имъ „Оптикѣ“ онъ учитъ моей же теоріи, но частью (§§ 127, 129, 132, 133, 135, 136, 146) въ болѣе краткомъ видѣ и пользуясь не тѣми выраженіями, которыя употребилъ я, или же въ наиболѣе важныхъ мѣстахъ не упоминая о томъ, что излагаемыя имъ мнѣнія принадлежатъ мнѣ, но примѣшивая ихъ къ своимъ собственнымъ воззрѣніямъ; ниже (§ 4) мной будетъ упомянуто, что послѣднія обоснованы на ложномъ утвержденіи. Остальные же, число которыхъ очень велико, писавшіе послѣ того въ Германіи объ этомъ предметѣ и сходныхъ съ нимъ, не согласны со мною, почему они и не нападали на мою теорію, не опровергали и не порицали ея, но замалчивали, какъ это обыкновенно дѣлается по отношенію къ ничтожнымъ явленіямъ, недостойнымъ изслѣдованія. Хотя я не настолько скроменъ, чтобы считать ихъ молчаніе за приговоръ и, наоборотъ, не настолько надменъ, чтобы объяснять вышеупомянутое молчаніе непремѣнно или тупостью ихъ, или завистью, однако я хорошо понимаю, что молчаніе, по отношенію къ заслугамъ, часто болѣе дѣйствительно, чѣмъ порицаніе, всегда безопаснѣе и къ тому же наиболѣе съ руки всякимъ посредственностямъ. Не обращая никакого вниманія

[1]) Ueber das Sehen und die Farben Von A. Schopenhauer, Leipz. 1816.

на подобныхъ людей, я стараюсь только предупредить то, чѣмъ, по моему мнѣнію, уже угрожаетъ мнѣ подобное молчаніе, именно—позаботиться о томъ, чтобы открытія, которыя, по моему глубокому убѣжденію, истинны и имѣютъ извѣстное значеніе для науки, не погибли, не обративъ на себя вниманія и совершенно изгладившись въ концѣ концовъ изъ памяти вслѣдствіе давности—съ тѣмъ, чтобы впослѣдствіи быть найденными снова. Побуждаемый такими размышленіями, я намѣренъ изложить ту же самую теорію цвѣтовъ, уже на латинскомъ языкѣ,—съ тою, преимущественно, цѣлью, чтобы чтеніе ея было доступно также и иностранцамъ, между которыми, быть можетъ, найдутся болѣе внимательные и безпристрастные критики ея, далѣе съ той цѣлью, чтобы она лучше сохранилась, будучи помѣщена въ этомъ собраніи авторовъ [1]).

„Sed quid sibi quisque nunc speret, cum videat pessima optimos pati?“,—если позволительно воспользоваться словами Сенеки. Но я радуюсь, мало того, я горжусь тѣмъ, что я, насколько мнѣ извѣстно, былъ первымъ человѣкомъ, который, опираясь на собственное свое сужденіе, открыто сталъ на сторону объясненій великаго Гёте, касающихся теоріи физическихъ цвѣтовъ, сталъ въ то время, когда его доказательства были опровергаемы почти единодушнымъ согласіемъ физиковъ, именно въ 1816 г. Впослѣдствіи нѣкоторые изъ нихъ пошли по тѣмъ же слѣдамъ; въ настоящее время въ Германіи нѣтъ недостатка въ людяхъ, убѣжденныхъ въ истинности открытій Гёте; тѣмъ не менѣе еще очень далеко до того времени, когда пальма первенства будетъ присуждена ему единодушнымъ согласіемъ всѣхъ ученыхъ, и споръ и въ настоящее время, въ исходѣ двадцатаго года, находится въ нерѣшенномъ положеніи. Между тѣмъ доктрина Ньютона все еще процвѣтаетъ повсюду и восхваляется почти во всѣхъ сочиненіяхъ по физикѣ, какъ будто ничего и не случилось; и теперь еще стараются достигнуть того, чтобы съ дѣтства пріучались вѣрить въ „семь однородныхъ лучей, составляющихъ одинъ бѣлый лучъ, точно также, какъ въ различную степень ихъ преломляемости и свойственныя имъ цвѣтовыя качества“. Хотя я и сѣтую на такое явленіе, но нисколько ему не удивляюсь: я не припомню такого примѣра въ исторіи наукъ, чтобы истинныя открытія легко вытѣсняли старыя заблужденія или чтобы академіи наукъ, въ числѣ первыхъ, оставивъ заблужденія, обращались къ истинѣ, когда ошибки, которыя онѣ защищали въ теченіе вѣковъ, опровергались частными учеными, — исключая, можетъ быть, тѣ случаи, въ которыхъ дѣло сводилось къ чистому эксперименту и сужденіе о которыхъ, слѣдовательно, основывалось на

---

[1]) Рѣчь идетъ о III-мъ томѣ изданія Justus Radius: „Scriptores ophtalmologici minores“ (1830 г.), въ которомъ впервые была напечатана „Theoria colorum physiologica“. *Пер.*

чувствахъ, а не на умозрѣніи. Напротивъ, я навѣрное знаю, что истина во всѣ времена ничего не значила, если только не поддерживалась авторитетомъ, тогда какъ заблужденіе настолько же часто, насколько популярно: толпа всегда останется толпой, потому что „πολυμαθια νουν οὐ διδασκει“. Неоднократно доказывали и утверждали, что познаніе природы опирается на опытъ и вычисленіе. Я желалъ бы знать, почему опускается третье начало, которое находится между двумя вышеупомянутыми и служитъ имъ въ качествѣ связки и безъ содѣйствія котораго они даютъ пустые, ошибочные и совершенно ничтожные результаты, именно—сужденіе „Secunda Petri“, какъ называли его встарину [1]). Голые, не сопровождаемые мышленіемъ факты, которые доставляетъ опытъ, кажутся даже безсмысленными. Вычисленіе опредѣляетъ исключительно количество, το ποσον, которое не приноситъ пользы, если сначала не будетъ прочно установлена истинная сущность извѣстнаго явленія, το τι ἠν εἰναι, что́ достигается исключительно при помощи сужденія. Кромѣ того, опытъ является достояніемъ всѣхъ, вычисленіе—многихъ, способность же сужденія, о чемъ я скорблю сильнѣйшимъ образомъ, присуща весьма немногимъ и очень рѣдко встрѣчающимся людямъ, и, право, возможно скорѣе отнести ее къ числу чудесъ, чѣмъ къ природнымъ способностямъ души, какъ, мнѣ кажется, должно бы быть. При такомъ положеніи дѣлъ намъ служатъ утѣшеніемъ слова *Ливія*, который говоритъ, что истина очень часто находится въ загонѣ, но никогда не погибнетъ. Истинѣ нѣтъ нужды добиваться снисхожденія глупцовъ и завистниковъ: и открытое порицаніе, и завистливое молчаніе могутъ вредить ей только до извѣстнаго времени. Въ самомъ дѣлѣ, время само по себѣ является безпристрастнѣйшимъ судьей заслугъ, неусыпнымъ стражемъ истины и непогрѣшимымъ при раздѣленіи похвалъ и порицаній; почему одна остроумнѣйшая итальянская пословица и говоритъ, что время—человѣкъ безукоризненной честности (Tempo è galantuomo).

Тѣмъ не менѣе, чтобы въ самомъ началѣ не отвратить отъ себя тѣхъ, которые считаютъ воззрѣнія *Гёте* на цвѣта невозможной ересью, я объявляю, что моя теорія цвѣтовъ, какъ физіологическая и, слѣдовательно, наилучшая, нисколько [6] не зависитъ ни отъ теоремъ *Гёте*, трактующихъ о физическихъ цвѣтахъ, ни отъ Ньютона, такъ какъ въ отношеніи предмета она предшествуетъ имъ обоимъ; поэтому она осталась бы истинной даже въ случаѣ ошибочности ихъ выводовъ. Она не заимствуетъ у нихъ принциповъ и находится въ связи съ ними не a priori, а только a posteriori; такъ что скорѣе изъ моей теоріи могутъ быть почерпнуты доказательства и аргументы, опираясь на которые возможно, до извѣстной степени, достовѣрно предположить, на сторонѣ какой изъ

---

[1]) т. е. вторая часть діалектики Петра Рамуса, „о сужденіи“.

двухъ другихъ теорій находится истина. Вѣдь мы намѣреваемся разсматривать цвѣта исключительно физіологически, т. е. поскольку въ нихъ выражается извѣстная функція глаза, тогда какъ предметомъ другихъ теорій являются физическіе и химическіе цвѣта, т. е. внѣшніе предметы, при посредствѣ которыхъ возбуждаются въ глазѣ цвѣтовыя ощущенія.

Моя теорія опирается на одно только явленіе, совершающееся исключительно въ глазу, именно на цвѣта, которые послѣ воспріятія какого-либо окрашеннаго тѣла, самопроизвольно возникаютъ въ глазу; такіе цвѣта *Гёте* назвалъ физіологическими. Первый обратилъ на нихъ вниманіе и отчасти изложилъ теорію ихъ *Бюффономъ* [1]), послѣ него трактовалъ о нихъ *Уорингъ Дарвинъ* [2]) и, наконецъ, *Гаймли* [3]); но наиболѣе полнымъ и точнымъ является описаніе ихъ Гёте, изложенное въ его сочиненіи „о цвѣтахъ".

Прежде чѣмъ выступить со своей теоріей, я прошу читателя не иначе приступить къ чтенію и усвоенію моей теоріи, какъ узнавъ на своемъ собственномъ зрѣніи, что такое представляютъ собою физіологическіе цвѣта, и освоившись съ ними частымъ созерцаніемъ. Сдѣлать это очень легко. Слѣдуетъ пришпилить къ комнатной двери кусочекъ бумаги или шелковый лоскутъ, не болѣе шести квадратныхъ дюймовъ величиной, окрашенный въ какой-нибудь чистый и яркій цвѣтъ, и пристально смотрѣть на него одну или двѣ минуты; если затѣмъ внезапно отнять лоскутъ, то на его мѣстѣ покажется другой цвѣтъ, совершенно отличный отъ прежняго. Мѣсто желтаго займетъ фіолетовый цвѣтъ, краснаго — зеленый, оранжеваго — синій; точно также и наоборотъ. Если же, какъ это обыкновенно бываетъ вначалѣ, послѣдующій цвѣтъ будетъ восприниматься не тотчасъ, то отвѣтственнымъ за это явится еще не привыкшее мышленіе, но ни въ какомъ случаѣ не глазъ, который не можетъ не отправлять своихъ функцій. Частымъ повтореніемъ эксперимента можно навѣрное достигнуть воспріятія второго цвѣта, при чемъ наиболѣе легко и въ наиболѣе чистомъ видѣ онъ получается въ томъ случаѣ, если шелковый цвѣтной лоскутъ наложить на оконное стекло: тогда онъ, будучи доступенъ воздѣйствію свѣта, наиболѣе сильно возбуждаетъ глазъ. Кто же пренебрежетъ этимъ совѣтомъ, пусть помнитъ, что къ изученію цвѣтовъ онъ приступаетъ слѣпымъ и что, читая предлагаемое сочиненіе, онъ напрасно теряетъ время.

Написано въ Берлинѣ
въ маѣ 1829 года.

---

[1]) Hist. de l'acad. de sc., 1743.

[2]) „Зооно́мія" Эразма Дарвина,—также въ „Philos, Transact", т. 76.

[3]) „Офтальмологическая библіот." т. I, д. 2.

II.

„Νοῦς ὁρᾷ καὶ νοῦς ἀκούει · τἆλλα κωφὰ καὶ τυφλά".

Эпихармъ.

(„Умъ видитъ, умъ и слышитъ; остальное все глухо и слѣпо").

Прежде чѣмъ приступить къ самому дѣлу, необходимо изложить вкратцѣ, что̀ при воспріятіи внѣшнихъ предметовъ приходится на долю чувствъ, что̀ на долю разсудка, и внимательно разсмотрѣть функціи того и другого, — конечно, съ той цѣлью, чтобы читатель впослѣдствіи не колебался признать цвѣта, которые онъ привыкъ считать качествомъ объектовъ, уже чистыми функціями ретины, каковыми они являются на самомъ дѣлѣ. Необходимо отказаться отъ всякаго въ домъ сомнѣнія; впрочемъ, философы уже давно утверждали, что цвѣта находятся въ глазу, а не внѣ его. Этому училъ уже *Картезій* („Діоптр.", г. I); извѣстно даже очень древнее мнѣніе, склоняющееся къ такому убѣжденію, именно—мнѣніе *Секста Эмпирика* (Hypot. Pyrrh. [8]. L. II., c. 7). Чтобы яснѣе представить себѣ это, очевидно, слѣдуетъ сдѣлать различіе между чувствами и воспріятіемъ. Чувство обуславливается извѣстнымъ состояніемъ какой-либо части тѣла и находится въ очень тѣсной связи съ волей; чувство, смотря по тому, совпадаетъ ли оно или не совпадаетъ съ волей, ощущается какъ страданіе или какъ наслажденіе. Только зрѣніе и слухъ, отчасти также органы осязанія, способны къ такимъ незначительнымъ впечатлѣніямъ, что приводятся въ дѣйствіе и порождаютъ ощущеніе безъ всякаго отношенія къ прямому воздѣйствію на нихъ воли, т. е. помимо страданія и удовольствія. Однако они далеко не въ состояніи обусловить такимъ образомъ воспріятія предметовъ, и изъ простого соединенія, изъ совокупности различныхъ чувствъ ни въ какомъ случаѣ не можетъ возникнуть *воспріятіе,* каковымъ терминомъ я хочу обозначить *наглядное представленіе* предметовъ (comprehensio intuitiva), наполняющихъ пространство тремя измѣреніями и приводящихъ послѣдовательное движеніе и перемѣны времени къ нормѣ закона причинности. Такое возникновеніе *воспріятія* изъ ощущенія старались прежде доказать проницательный *Локкъ* и его послѣдователь, *Кондильякъ*, и, такъ какъ они первыми пробовали свои силы на этомъ поприщѣ, то достигли многихъ, заслуживающихъ одобренія, результатовъ. Но насъ поставилъ выше этого безспорно важнѣйшій философъ изо всѣхъ до сихъ поръ существовавшихъ, великій, навѣки прославившій свое имя, *Кантъ*, хотя онъ и кажется уже устарѣвшимъ для людей нашего времени, право, заслуживающихъ того, чтобы безстыдные и пре-

зрѣнные шарлатаны выдавали имъ за достовѣрно открытыя тайны философіи дикій сумбуръ лишенныхъ всякаго смысла словъ, граничащій съ сумашедшимъ бредомъ и прикрашенный явно нелѣпыми воззрѣніями. *Кантъ*, имя котораго слѣдуетъ упоминать съ глубокимъ почтеніемъ, поставилъ насъ на такую вершину познанія, что мы смотримъ съ нея на грубыя попытки предшествующаго столѣтія, какъ на дѣтскія игры; вотъ почему мы не можемъ дорожить англійскими и французскими докторами философіи, людьми, обыкновенно, посредственными, которымъ непохвальное непониманіе языка, употребленнаго великимъ человѣкомъ въ его сочиненіяхъ, препятствовало принять участіе въ великомъ прогрессѣ науки, которой они, по ихъ же словамъ, посвятили свою дѣятельность.

Благодаря Канту, мы знаемъ, что пространство и время представляютъ собою скорѣе свойства нашего ума, чѣмъ предметовъ, т. е. какъ бы формы его, или способы и законы воспріятія, неизбѣжно подчиняясь которымъ, онъ воспринимаетъ все подлежащее воспріятію; вотъ почему умъ, какъ нельзя болѣе вѣрно, предваряетъ и не колеблясь предугадываетъ безо всякаго опыта законы и нормы пространства и времени, доказательствомъ чего служитъ математика; точно также мы знаемъ, что законъ причинности и причинную связь ни въ какомъ случаѣ нельзя считать почерпнутыми изъ опыта, а равнымъ образомъ присущими и врожденными разсудку и вмѣстѣ съ пространствомъ и временемъ кроющимся въ самой природѣ нашего ума. При такомъ положеніи дѣлъ, *воспріятіе* только тогда возникаетъ изъ ощущеній, когда умъ отнесетъ дѣйствіе, которое одно только воспринимается чувствами, къ его причинѣ, которую помѣститъ въ чисто-умопостигаемомъ, какъ мы сказали, пространствѣ—въ томъ мѣстѣ, изъ котораго, по показанію чувствъ, исходитъ дѣйствіе, и, вслѣдствіе этого, станетъ смотрѣть на эту причину, какъ на матеріальный объектъ, наполняющій пространство. Такимъ образомъ, *воспріятіе*—порожденіе ума, а не чувствъ. Переходъ же отъ дѣйствія къ причинѣ совершается непосредственно, мгновенно, необходимымъ образомъ и безъ помощи мышленія, потому что онъ представляетъ собой непосредственный актъ разума, а не результатъ умозаключенія. Умозаключеніе же является совершенно иной способностью ума, прилагаемой къ абстрактнымъ понятіямъ и къ сложнымъ изъ нихъ, т. е. употребляемой при размышленіи,—и именно въ силу этой способности человѣкъ совершаетъ все то, чѣмъ онъ такъ отличается отъ прочихъ животныхъ. Правда, и принципъ причинности, поскольку онъ мыслится отвлеченно, въ абстракціи, нуждается въ разумѣ, но первоначальное, непосредственное его пониманіе основывается на разсудкѣ и, по моему мнѣнію, является единственной его функціей. Разсудокъ, переходя отъ ощущеній къ ихъ внѣшнимъ причинамъ при посредствѣ врожденныхъ формъ пространства и времени, доставляетъ воспріятію внѣшніе предметы или объективный міръ; точно

также онъ неустанно изслѣдуетъ различныя отношенія причинъ къ дѣйствіямъ въ самихъ внѣшнихъ предметахъ; если это совершается имъ точно и отчетливо, то онъ получаетъ названіе „остраго, проницательнаго, изощреннаго или прозорливаго“ ума; подобно этому и привычка размышлять, особенно въ практической жизни, и развитая способность къ размышленію называются благоразуміемъ.

Такова роль разсудка при воспріятіи предметовъ; чувства въ данномъ случаѣ только доставляютъ ему матеріалъ для образованія воспріятія. Чувства представляютъ собой части тѣла, (нервы), наиболѣе приспособленныя къ полученію впечатлѣній, исходящихъ извнѣ, при чемъ каждая изъ нихъ подвергается воздѣйствію особымъ, присущимъ ей, образомъ. Различіе это происходитъ не отъ самыхъ нервовъ, потому что нервное вещество одно и то же во всѣхъ органахъ чувствъ, а отъ оболочекъ ихъ, отъ внѣшняго аппарата, вслѣдствіе котораго нервъ въ ретинѣ подверженъ воздѣйствію свѣта, нервъ, погруженный въ воду лабиринта и улитки,— воздѣйствію звука и т. д. [1]); такимъ образомъ, различныя состоянія отдѣльныхъ чувствъ въ извѣстномъ смыслѣ могутъ быть сведены къ различнымъ образомъ видоизмѣняемому чувству осязанія. Зрѣніе имѣетъ преимущество передъ всѣми остальными чувствами въ томъ, что оно наиболѣе способно къ различенію многочисленныхъ незначительнѣйшихъ и неуловимѣйшихъ впечатлѣній, получаемыхъ извнѣ, и различныхъ ихъ видоизмѣненій; однако они ни въ какомъ еще случаѣ не порождаютъ воспріятія, а даютъ только сырой, неоформленный матеріалъ для его образованія, который только подъ условіемъ дѣйствія на него разсудка превращается въ воспріятіе и познаніе. Поэтому, если бы могло случиться такъ, чтобы нѣкто, радуясь роскошному виду распростирающихся передъ нимъ пространствъ суши или моря, мгновенно лишился ума, то онъ не сознавалъ бы болѣе ничего, кромѣ того, что ретина его глаза испещрена разноцвѣтными пятнами: это все, что осталось бы послѣ умопомѣшательства, и представляло бы сырые элементы, изъ которыхъ до того умъ творилъ воспріятіе. Это понималъ уже *Плутархъ*, когда говорилъ: „ὡς του περι τα ὀμματα και ὠτα παθους, ἀν μη παρῃ το φρονουν, αἰσθησιν ου ποιουντος“ (de solertia animal.).

Что роль разсудка при образованіи воспріятія именно такова, это можно подтвердить даже аргументами, заимствованными изъ опыта. Я изложу вкратцѣ главнѣйшіе изъ нихъ.

1) Извѣстно, что объекты, воспринимаемые нами, даютъ на ретинѣ перевернутое изображеніе, т. е. лучи, которые испускаютъ изъ себя объекты, воздѣйствуютъ на ретину, вслѣдствіе перекрещиванія въ зрачкѣ,

---

[1]) При разрѣшеніи такихъ вопросовъ достойна вниманія превосходная книга остроумнаго Кабаниса: „Rélations du physique au moral“, Vol. I, mém. 3.

въ обратномъ порядкѣ; тѣмъ не менѣе мы видимъ предметы въ настоящемъ ихъ видѣ. Изъ всѣхъ многочисленныхъ и разнообразныхъ объясненій этого явленія, одно слѣдующее бросаетъ на него свѣтъ: воспріятіе состоитъ не въ ощущеніи ретины, возбуждаемой извнѣ, а въ пониманіи внѣшней причины этого ощущенія, къ которой переходитъ отъ ощущенія разсудокъ. А такъ какъ этотъ переходъ совершается подъ условіемъ соблюденія порядка и расположенія лучей падающаго свѣта, которые перекрещиваются въ зрачкѣ, то занимавшее въ ретинѣ нижнее мѣсто необходимымъ образомъ будетъ занимать верхнее. Ничего не можетъ быть убѣдительнѣе этого очень вѣскаго аргумента.

2) Двумя глазами, слѣдовательно при двойномъ воздѣйствіи, мы видимъ однако единичные объекты. Нѣтъ нужды упоминать о ложныхъ объясненіяхъ этого явленія, обладая уже давно истиннымъ, именно—тѣмъ, которое Робертъ Смитъ подробно изложилъ и пояснилъ превосходными чертежами въ своей знаменитой „Оптикѣ“. Сущность его объясненія сводится къ слѣдующему: когда глаза, въ нормальномъ своемъ состояніи, направляются на одинъ и тотъ же пунктъ внѣшняго предмета, то лучи, исходящіе изъ него и черезъ зрачки достигающіе до ретинъ, или *зрительныя оси*, образуютъ *оптическій уголъ*, при чемъ оставляютъ въ бездѣйствіи какъ въ той такъ и въ другой ретинахъ взаимно соотвѣтствующіе и совпадающіе пункты, такъ какъ лѣвая часть праваго глаза соотвѣтствуетъ также лѣвой части лѣваго глаза и т. п., такъ что внѣшнія части совпадаютъ съ внѣшними, а внутреннія—съ внутренними. Итакъ, только разсудокъ, когда онъ мало-по-малу научится опытнымъ путемъ различать отдѣльные пункты обѣихъ ретинъ, соотвѣтствующіе другъ другу, пойметъ, что лучи свѣта, которые одновременно воздѣйствуютъ на эти пункты, исходятъ изъ одной и той же внѣшней точки, и тогда уже станетъ считать какъ эту точку, такъ и объекты, составленные изъ такого рода внѣшнихъ точекъ, единичными, а не двойными. Такимъ образомъ, изъ двойного ощущенія возникаетъ одно воспріятіе, потому что оно обусловливается разсудкомъ, а не чувствами. Можно привести большое число доказательствъ, кромѣ вышеизложенныхъ. Во-первыхъ, предметы тотчасъ удваиваются, если посмотрѣть на нихъ перекошенными глазами, потому что лучи, исходя отъ тѣхъ же самыхъ пунктовъ, оставляютъ въ бездѣйствіи уже не соотвѣтствующіе другъ другу пункты ретинъ; поэтому разсудокъ полагаетъ, что они исходятъ изъ разныхъ пунктовъ объекта; точно такимъ же образомъ мы ошибаемся, когда прикасаемся перекрещенными пальцами къ пилюлѣ: намъ кажется, что мы ощущаемъ двѣ пилюли; въ томъ и другомъ случаѣ разсудокъ судитъ правильно, но основывается на ложныхъ посылкахъ, вслѣдствіе чего возникаютъ и ложныя заключенія, которыя приписываются чувствамъ, но въ дѣйствительности происходятъ по винѣ разсудка: онъ всегда находится въ невѣдѣніи от-

носительно перевернутаго расположенія органовъ; если бы даже *разумъ* отлично зналъ это и самъ не заблуждался, т. е. если бы даже и не возникало *ошибки,* которая представляетъ собой заблужденіе разума, или ложное сужденіе,—ложное воспріятіе [12] осталось бы тѣмъ не менѣе неизмѣннымъ и, такъ сказать, подтрунивало бы надъ разсудкомъ. Абстрактное познаніе, свойственное разуму, не имѣетъ никакого отношенія къ разсудку, по самой природѣ своей чуждому разсужденію. Точно такимъ же образомъ заблуждается иногда разсудокъ, когда онъ имѣетъ дѣло съ причинной связью даже чисто внѣшнихъ предметовъ, потому что представляющіяся ему дѣйствія онъ также относитъ къ обыкновеннымъ причинамъ, хотя разумъ отлично понимаетъ, что они въ данномъ случаѣ зависятъ отъ необыкновенныхъ; примѣры такого обмана разсудка представляютъ, напримѣръ, опущенное въ воду весло, кажущееся намъ преломленнымъ; образъ сферическаго зеркала, который при вогнутой поверхности представляется далеко впереди зеркала стоящимъ плотнымъ тѣломъ; сюда относится и видимо бо́льшій объемъ луны у горизонта, чѣмъ въ зенитѣ, и кажущаяся выпуклость (рельефность) картинъ. Въ этомъ случаѣ удивительнымъ образомъ дѣйствуютъ очевидная громадная разница, существующая между разсудкомъ и разумомъ, и различныя функціи того и другого. Разсудокъ, т. е. врожденное, непосредственное, интуитивное познаніе причинной связи имѣютъ всѣ животныя; разумомъ же, т. е. абстрактнымъ познаніемъ, познаніемъ посредствомъ общихъ понятій, обладаетъ одинъ человѣкъ. И это также понималъ *Плутархъ*, когда присоединилъ къ выше цитированному мѣсту слѣдующія слова: „ὅθεν ἀναγκη, πασιν οἰς το αἰσθανεσθαι, και το νοειν ὑπαρχειν, εἰ τῳ νοειν αἰσθανεσθαι πεφυκαμεν".—Но возвращусь къ поставленному вопросу: кривой, который видитъ постоянно косыми глазами, воспринимаетъ единичные объекты, а не удвоенные, потому, конечно, что его разсудокъ уже привыкъ считать тѣ точки, на которыя при такомъ перевернутомъ положеніи глазъ, падаютъ лучи, исходящими изъ одного и того же пункта внѣшняго объекта. Извѣстны примѣры такихъ людей, глаза которыхъ вслѣдствіе извѣстной случайности были приведены въ косое положеніе: сначала всѣ предметы казались подобнымъ людямъ двойными, но мало-по-малу становились снова единичными, по мѣрѣ того какъ разсудокъ привыкалъ къ новому положенію глазъ. Примѣры такого явленія см. въ книгахъ, перечисленныхъ ниже [1]). Впрочемъ, у большей части кривыхъ людей тотъ или другой глазъ совершенно не дѣйствуетъ [2]).

Съ этимъ явленіемъ сходно другое, именно, если устремить глаза

---

[1]) *Chesselden*, anatomy, p. 324. 3 ed. *Home*, in his lecture in the philos. transact. for 1797. *Th. Reid*, inquiry into the human mind, p. 330. Ophtalmol. Biblioth. Bd. 3 p. 164.

[2]) *Buffon*, Hist. de l'acad. d. sc. 1743.

на болѣе отдаленный объектъ, то другой объектъ, находящійся недалеко отъ глазъ, покажется уже двойнымъ; и наоборотъ, болѣе отдаленный предметъ покажется двойнымъ, если обратить глаза на болѣе близкій. Это происходитъ, какъ мы уже сказали, отъ того, что, когда *оптическій уголъ* замыкается на болѣе отдаленномъ объектѣ, то лучи, исходящіе отъ находящагося ближе объекта, оставляютъ въ бездѣйствіи уже не совпадающіе другъ съ другомъ пункты ретины, и наоборотъ, что *Робертъ Смитъ* въ своей „Оптикѣ“ пояснилъ превосходными чертежами.

Еще болѣе замѣчательно и, пожалуй, менѣе извѣстно то, что два предмета, положенные прямо передъ глазами, могутъ казаться намъ только однимъ, именно—въ томъ случаѣ, если глаза примутъ совершенно параллельное положеніе и не будутъ въ состояніи замкнуть оптическій уголъ; тогда лучи, хотя и исходящіе изъ двухъ объектовъ, оставятъ однако въ бездѣйствіи совпадающіе и взаимно соотвѣтствующіе пункты той и другой ретины; вслѣдствіе этого разсудокъ впадаетъ въ иллюзію и относитъ двойное впечатлѣніе къ одному только объекту. Съ этой цѣлью кладутся передъ глазами двѣ трубки, склеенныя изъ бумаги, около восьми дюймовъ въ длину, полтора дюйма въ діаметрѣ, параллельныя и соединенныя на манеръ двойного, такъ сказать, телескопа; съ другого же конца слѣдуетъ вставить въ трубки по мелкой монеткѣ: если смотрѣть въ эти трубки, то представится одна только монетка, вставленная въ одну трубочку.

3) Наконецъ, очевидно, что для того, чтобы видѣть, недостаточно только открыть глаза: необходимо присоединить зрѣніе. Новорожденные младенцы ничего не воспринимаютъ и только таращатъ глаза, пока, наконецъ, научившись владѣть разсудкомъ, не подчинятъ впечатлѣнія, получаемыя одновременно всѣми органами чувствъ, врожденному закону причинности и не приспособятъ ихъ къ равнымъ образомъ врожденнымъ формамъ воспріятія — пространству и времени. Достигаютъ они такихъ результатовъ постепенно: именно, они сравниваютъ другъ съ другомъ различныя состоянія различныхъ органовъ чувствъ, относящіяся къ одной и той же внѣшней причинѣ, которая тѣмъ самымъ превращается въ *объектъ*. Въ зрѣніи самообученіе играетъ особенно важную роль, пока ребенокъ не научится понимать свѣтъ и тѣнь, размѣры разстоянія одного предмета отъ другого, измѣненія оптическаго угла при измѣненіи разстояній и, равнымъ образомъ, зависящія отъ нихъ внутреннія перемѣны того и другого глаза; пониманія всего этого ребенокъ достигаетъ разсудкомъ; разумомъ же впервые понимаетъ это только оптикъ.

Ходъ изложеннаго развитія лучше всего наблюдать на взрослыхъ людяхъ, которые уже въ зрѣлыхъ лѣтахъ освободились посредствомъ срѣзыванія катаракты отъ прирожденной слѣпоты. Сначала они, хотя и получаютъ всевозможныя свѣтовыя ощущенія, ничего однако не воспри-

нимаютъ и не различаютъ и только постепенно изъ опыта и посредствомъ упражненія научаются употребленію новаго органа чувствъ, до того времени они впадаютъ въ удивительныя заблужденія, которыя уже столько разъ были засвидѣтельствованы разсказами, что я могу совершенно избѣгнуть ихъ повторенія.

Я полагаю, вышеизложенное въ достаточной степени доказываетъ намъ, что воспріятіе внѣшнихъ предметовъ совершается при помощи разсудка, ощущеніе же только доставляетъ ему сырой, необработанный матеріалъ, который на видъ представляетъ собою не болѣе, какъ хаотическое состояніе ретины, только при посредствѣ разсудка преобразующееся въ красоту этого міра.

Никто не станетъ сомнѣваться въ томъ, что цвѣтъ имѣетъ соотношеніе только съ самымъ ощущеніемъ,—слѣдовательно, предшествуетъ умственнымъ операціямъ и не зависитъ отъ нихъ; это подтверждается сверхъ того и тѣмъ, что освобожденные отъ катаракты различаютъ цвѣта тотчасъ же и раньше, чѣмъ воспринимаютъ тѣла, съ которыми цвѣта находятся въ связи; точно также и поврежденное зрѣніе кривого человѣка никогда не перепутываетъ цвѣта; наконецъ, это видно и изъ того, что физіологическіе цвѣта возникаютъ въ глазу самопроизвольно. Когда же разсудокъ, переходя отъ дѣйствій къ причинамъ, производитъ изъ ощущеній глаза воспріятіе внѣшняго міра, то онъ даже цвѣта относитъ къ причинамъ, которыми они возбуждаются извнѣ, хотя цвѣта и являются исключительно состояніями глаза, и тогда уже воспринимаетъ ихъ, какъ качества, присущія внѣшнимъ предметамъ. Тѣмъ не менѣе цвѣта сами по себѣ суть не что иное, какъ состоянія глаза; мы и будемъ ихъ изслѣдовать, какъ таковыя.

III.

О цвѣтахъ.

Ου μονον πασχει, ἀλλα και ἀντιποιει το των χρωματων αἰσθητηριον.
Arist. de somniis., c. 2.

§ 1.

Методъ.

При изслѣдованіи скрытыхъ и совершенно неизвѣстныхъ причинъ какихъ-либо явленій слѣдуетъ вести его такимъ образомъ и въ такомъ порядкѣ, чтобы сначала глубже изслѣдовать и изучить отдѣльно самыя явленія, потому что только изъ нихъ могутъ быть извлечены до-

казательства, открывающія дорогу къ изслѣдованію причинъ. Въ изслѣдованіи же теоріи цвѣтовъ до сихъ поръ это условіе было упускаемо изъ виду. *Ньютонъ*, даже на короткое время не остановившись надъ явленіемъ, которое было предложено ему въ видѣ проблемы, т. е. надъ состояніемъ глаза при воспріятіи цвѣта, немедленно приступилъ къ изслѣдованію причинъ и, необдуманно ухватившись за стеклянную призму, неизбѣжно допустилъ petitionem principii. Но въ этомъ недосмотрѣ обвиняютъ всѣхъ, занимавшихся до настоящаго времени изслѣдованіемъ причинъ цвѣтовъ, не исключая самого *Гете*, который, хотя и точно изложилъ законы и свойства возникающихъ въ глазѣ цвѣтовъ самихъ по себѣ, нисколько не помышлялъ однако присоединить къ нимъ теорію или, по крайней мѣрѣ, вывести изъ нихъ доказательства внѣшнихъ причинъ цвѣтовъ или, наконецъ, ни въ какомъ случаѣ не думалъ соединить съ ними тѣ цвѣта, которые онъ называлъ „физическими“; вслѣдствіе этого его книга нисколько не объясняетъ намъ, что такое цвѣтъ, но только какимъ образомъ возникаетъ *физическій* цвѣтъ. Такимъ образомъ, всѣ изслѣдователи цвѣтовъ, оставивъ безъ вниманія самое явленіе, разсматривали внѣшнія его причины, которыя отыскивали то въ поверхности цвѣтныхъ тѣлъ, то въ самомъ свѣтѣ, преломленномъ и разсѣянномъ отраженіемъ или различнымъ образомъ видоизмѣненномъ смѣшеніемъ съ тѣнью или различными состояніями полупрозрачной матеріи. Однако здравый смыслъ учитъ, что прежде всего слѣдуетъ тщательно изслѣдовать самое ощущеніе цвѣта и разсмотрѣть, можно ли какимъ-либо образомъ изъ состоянія или изъ законовъ, которымъ оно слѣдуетъ, понять самую природу цвѣта и, отсюда, что такое онъ самъ по себѣ, т. е. какъ чисто-физіологическое явленіе.

Безъ сомнѣнія, удовлетворительное знаніе самаго явленія, о которомъ идетъ рѣчь, т. е. ощущенія цвѣта, доставитъ также данныя для изслѣдованія его причинъ, т. е. для изслѣдованія состоянія внѣшнихъ предметовъ, способныхъ къ возбужденію этого ощущенія: необходимо, чтобы извѣстному измѣненію какого-либо дѣйствія вполнѣ соотвѣтствовала извѣстная способность къ измѣненію его причины, чтобы причина и дѣйствіе были равно измѣняемы. Если же измѣненія дѣйствія не опредѣляются никакими точными границами, но непрерывно переходятъ одно въ другое, то и въ причинѣ не можетъ существовать точнаго, устойчиваго и опредѣленнаго разграниченія состояній и причина должна имѣть ту же непрерывную измѣняемость. Такъ же въ томъ случаѣ, если различныя дѣйствія измѣняются такимъ образомъ, что одно изъ нихъ вполнѣ противополагается другому и представляетъ какъ бы его превращеніе, слѣдуетъ допустить соотвѣтствующее противоположеніе и превращеніе состояній причины: „τῶν γαρ ἐναντιων τἀναντια αἰτια“ Arist. de generat.

et corrupt; p. 336. Установить все это, какъ достовѣрное, умъ дастъ возможность съ помощью врожденнаго представленія (антиципаціи).

Такимъ образомъ, оставивъ безъ вниманія употреблявшійся до сихъ поръ методъ, обратимся къ самому ощущенію цвѣта и разсмотримъ его, какъ физіологическое явленіе; этимъ трудомъ мы откроемъ дорогу тѣмъ, кто пожелаетъ изслѣдовать причины, обусловливающія данное ощущеніе, обсудить различныя уже существующія, теоріи цвѣтовъ, которые *Гете* превосходно раздѣлилъ на физическіе и химическіе, или предложить какую-либо новую теорію. Всѣмъ подобнымъ теоріямъ излагаемая въ данномъ сочиненіи послужитъ въ качествѣ фундамента: она—наилучшая, остальныя же—второстепенны.

§ 2.

Полная дѣятельность ретины.

Итакъ, для насъ ощущеніе свѣта, темноты, цвѣта — не что иное, какъ различныя состоянія ретины. Въ настоящее время всѣ свѣдущіе физіологи согласны между собою въ томъ, что чувствительную способность ни въ въ какомъ случаѣ не слѣдуетъ считать чисто пассивнымъ состояніемъ; напротивъ, она представляетъ собою извѣстное дѣйствіе чувствительной части, возбужденной извнѣ. Слѣдовательно, ощущеніе ретины возбуждаемой свѣтомъ, я также назову ея *дѣйствіемъ*; это дѣйствіе я называю *полнымъ*, когда свѣтъ дѣйствуетъ на нее вполнѣ правильно, не задерживаемый никакими препятствіями. Напротивъ, при отсутствіи всякаго свѣта, ретина впадаетъ въ бездѣятельность.

Тѣла, которыя при воздѣйствіи на нихъ свѣта, дѣйствуютъ на ретину, какъ самый свѣтъ—блестящи, или зеркальны. Далѣе: тѣ тѣла, которыя настолько умѣряютъ воздѣйствіе на нихъ свѣта, что передаютъ его ретинѣ лишеннымъ блеска и приведеннымъ къ извѣстной равномѣрности,— это несомнѣнно, *бѣлыя*. Подобно тому какъ физики отличаютъ лучистую теплоту отъ разсѣянной, и бѣлизна въ нѣкоторомъ родѣ—разсѣянный свѣтъ. Такъ какъ блескъ не дастъ ничего для нашего вопроса, то мы будемъ считать воздѣйствіе на ретину свѣта и бѣлизны однимъ и тѣмъ же и на основаніи этого скажемъ: самый свѣтъ или бѣлое тѣло возбуждаютъ въ ретинѣ *полную* присущую ей *дѣятельность*, т. е. не прерывающуюся, ни въ одной изъ своихъ частей. Напротивъ, подверженная воздѣйствію мрака, или черныхъ тѣлъ, она останется бездѣятельной. Черныя, очевидно, суть тѣ тѣла, которыя, хотя на нихъ и дѣйствуетъ свѣтъ, нисколько однако не возбуждаютъ чувствительность ретины.

§ 3.

Дѣятельность ретины раздѣленная по интенсивности.

Воздѣйствіе свѣта и бѣлизны, а вслѣдствіе этого и дѣятельность ретины, возбуждаемая имъ, допускаетъ извѣстную постепенность, въ силу которой между свѣтомъ и мракомъ, такъ же, какъ между бѣлымъ и чернымъ цвѣтами, существуютъ безчисленныя ступени, производящія въ первомъ случаѣ полумракъ, во второмъ—сѣрый цвѣтъ. Такимъ образомъ, мы получаемъ два рода опредѣленій дѣятельности ретины, различіе которыхъ заключается единственно въ опосредствованномъ или непосредственномъ воспріятіи свѣта, именно:

Свѣтъ;	полумракъ;	мракъ.
Бѣлый цвѣтъ;	сѣрый цвѣтъ;	черный цвѣтъ.

Изъ того, что среднія степени, именно полумракъ и сѣрый цвѣтъ, обозначаютъ ослабленное напряженіе (intensio) дѣятельности ретины, слѣдуетъ, что въ нихъ сила цѣлой ретины дѣйствуетъ только отчасти, отчасти же покоится; слѣдовательно, самая дѣятельность ретины можетъ быть раздѣлена *по интенсивности*.

§ 4.

Дѣятельность ретины раздѣленная по экстенсивности.

[18] Такъ какъ самая ретина, очевидно, протяженна, то ничто не препятствуетъ тому, чтобы одна какая-либо часть ея была возбуждена къ дѣйствію, остальныя же части оставались въ покоѣ,—слѣдствіемъ чего является экстенсивное раздѣленіе ея дѣятельности. Что такое дѣленіе на самомъ дѣлѣ существуетъ, очевидно уже изъ того, что глазъ способенъ одновременно воспринимать различные предметы. Кромѣ того, отъ экстенсивнаго дѣленія зависитъ то явленіе, о которомъ упоминаетъ Гёте (Vol. I, стр. 9 и 15). Въ самомъ дѣлѣ, если мы намѣтимъ на бѣлой поверхности черный крестъ, напримѣръ, тотъ крестъ, который обрисовывается на облачномъ небѣ переплетомъ окна, и нѣкоторое время не будемъ сводить съ него глазъ, затѣмъ внезапно обратимъ взоръ на землю или какую-либо другую темную или сѣрую поверхность,—то видъ перевернется, и намъ предстанетъ бѣлый крестъ на черной поверхности. Причина этого явленія, безъ сомнѣнія, та, что часть ретины, возбужденная передъ тѣмъ къ дѣйствію бѣлою поверхностью, оказывается, вслѣдствіе этого, уже истощенною и ослабленной и не можетъ быть возбуждена болѣе слабымъ раздраженіемъ, производимымъ сѣрой поверхностью; на-

противъ, другая часть, находившаяся во время созерцанія чернаго креста въ бездѣйствіи и тѣмъ возстановившая свои силы, можетъ быть вызвана къ полной дѣятельности даже при посредствѣ почти незамѣтнаго, производимаго сѣрой поверхностью, раздраженія. Слѣдовательно, части ретины ни въ какомъ случаѣ не выполняютъ свои функціи поочередно, какъ можно подумать, т. е. такимъ образомъ, что часть, находившаяся въ бездѣйствіи, въ состояніи самопроизвольно перейти къ дѣйствію, такъ какъ, если мы, посмотрѣвъ на черный крестъ на бѣлой поверхности, закроемъ глаза или обратимъ взоръ на совершенно черную плоскость, то полученный видъ нисколько не перевернется; мало того, впечатлѣніе, полученное ретиной вначалѣ, нѣкоторое время продолжится, о чемъ упоминаетъ и *Гете* (томъ I, ч. I, § 20). При этомъ опытѣ легко можно впасть въ ошибку, если не прикрыть закрытые глаза рукой: свѣтъ, проникая сквозь рѣсницы, дѣйствуетъ подобно сѣрой поверхности, слѣдовательно, представляетъ обратный видъ; что этотъ видъ на самомъ дѣлѣ зависитъ отъ внѣшняго свѣта, очевидно изъ того, что, какъ только мы прикроемъ глаза рукою, онъ тотчасъ становится натуральнымъ. Явленіе это было уже изслѣдовано *Франклиномъ* и въ сходныхъ выраженіяхъ изложено во II-мъ томѣ сочиненія *Гете,* стр. 579. Очевидно, то же самое явленіе вовлекло въ ошибку *Фехнера*, который, стараясь опровергнуть вышеизложенный опытъ, говоритъ въ своей „Оптикѣ“ (§ 122), что видъ превращался у него даже при закрытыхъ глазахъ; основываясь на такомъ ложномъ утвержденіи, онъ начинаетъ вслѣдъ за тѣмъ излагать собственныя мнѣнія относительно происхожденія физіологическихъ цвѣтовъ, примѣшивая къ нимъ мои.

§ 5.

Дѣятельность ретины по качеству раздѣленная на двѣ части.

Не подлежащее сомнѣнію интенсивное и экстенсивное раздѣленіе дѣятельности ретины, изложенное выше, можетъ быть обозначено однимъ общимъ терминомъ количественнаго дѣленія. Теперь же я докажу, что дѣятельность ретины можно раздѣлить еще другимъ способомъ, совершенно отличнымъ отъ прежнихъ, именно—по *качеству*, и что такое дѣленіе возникаетъ всякій разъ, когда глазу представляется извѣстный цвѣтъ. Но, чтобы болѣе послѣдовательно перейти къ новому способу дѣленія, возвратимся къ изложенному въ предыдущемъ параграфѣ явленію.

Итакъ, если смотрѣть, конечно, не очами разума, на бѣлый кругъ, нарисованный на черной поверхности, затѣмъ внезапно обратить глаза на темное или сѣрое мѣсто, то представится черный кругъ на бѣлой поверхности; мы уже изслѣдовали, что это явленіе происходитъ въ силу экстен-

сивно раздѣленной дѣятельности ретины. Очевидно, что, когда ретина въ той части, на которую только что дѣйствовалъ бѣлый кругъ, истощится, дѣятельность ея уже не можетъ быть возбуждена посредствомъ меньшей степени яркости. Это можно сравнить съ дѣйствіемъ капель сѣрнаго эфира, которыя, будучи пролиты на руку, при испареніи уничтожаютъ теплоту этого мѣста, пока она снова не возвратится.—Далѣе, если положить на мѣсто бѣлаго диска *желтый* и смотрѣть на него обыкновеннымъ взоромъ (еще разъ настаиваю),—затѣмъ внезапно обратить ихъ на темную поверхность, дискъ покажется не чернымъ, какъ онъ казался ранѣе при подобныхъ условіяхъ, а фіолетовымъ т. е. обнаружится скрытый физіологическій спектръ зрѣнія. Самое явленіе я считаю очень близко извѣстнымъ изъ того, что я сказалъ въ введеніи. Итакъ, приступаю къ объясненію явленія, истинность котораго никакимъ доказательствомъ не можетъ быть освѣщена болѣе, чѣмъ самой очевидностью дѣла, воспринятой и удержанной посредствомъ сужденія и болѣе и болѣе укрѣпляемой черезъ созерцаніе самаго явленія во всѣхъ его измѣненіяхъ, пока наиболѣе сильный аргументъ для доказательства не представится въ томъ, что будетъ изложено въ § 10.

Бѣлый дискъ вызвалъ полную дѣятельность ретины, которая, будучи истощена и ослаблена, остается въ мѣстѣ, подвергавшемся воздѣйствію, бездѣятельной, о чемъ свидѣтельствуетъ послѣдующій черный цвѣтъ. Но желтый цвѣтъ принялъ вмѣсто чернаго фіолетовый; слѣдовательно, желтый цвѣтъ возбудилъ неполную дѣятельность ретины и, вслѣдствіе этого, могъ исчерпать не всю ея силу, но одну часть; другая же часть, фіолетовый дискъ, является самопроизвольно. Слѣдовательно, дѣятельная сила ретины раздѣляется при воспріятіи желтаго цвѣта на двѣ половины и переходитъ въ части, различныя не только по количеству, но и по качеству, изъ которыхъ одну представляетъ намъ желтый цвѣтъ, другую же—фіолетовый, самопроизвольно слѣдующій за нимъ. Такъ какъ обѣ части, взятыя вмѣстѣ, обнимаютъ собою полную дѣятельность ретины, то я называю одну изъ нихъ *дополненіемъ* другой. Впечатлѣніе, возбуждаемое въ ретинѣ желтымъ цвѣтомъ, очевидно, болѣе схоже съ впечатлѣніемъ самаго свѣта, или бѣлизны, чѣмъ то, которое возбуждается фіолетовымъ цвѣтомъ. Отсюда мы заключаемъ, что части, на которыя раздѣляется дѣятельность ретины, не равны между собою, и та часть, которую представляетъ желтый цвѣтъ, несравненно болѣе той, которую представляетъ фіолетовый цвѣтъ, или его добавленіе.

Далѣе, такъ какъ рѣчь пойдетъ о яркости и темнотѣ цвѣтовъ, слѣдуетъ различать настоящую, прирожденную степень яркости или темноты цвѣта отъ несущественной, или случайной, происходящей отъ примѣси бѣлаго или чернаго цвѣта, такъ какъ каждому цвѣту можно, съ помощью примѣси бѣлаго или чернаго цвѣтовъ, произвольно придавать болѣе

свѣтлый или темный оттѣнокъ; но только тогда, когда цвѣтъ свободенъ отъ всякой подобнаго рода примѣси, онъ бываетъ наиболѣе яснымъ и чистымъ; однако тогда онъ достигаетъ не болѣе, какъ своей врожденной, присущей ему степени яркости. Одинъ цвѣтъ отличается отъ другого тѣмъ же самымъ, именно, — одинъ приближается болѣе къ свѣту, другой къ темнотѣ. Внутренняя, природная яркость цвѣта легко отличается отъ случайной тѣмъ, что, когда цвѣтъ имѣетъ только прирожденную степень яркости, онъ бываетъ наиболѣе яркимъ и наиболѣе сильно воздѣйствуетъ на зрѣніе; напротивъ, когда онъ пріобрѣтаетъ бѣлый оттѣнокъ вслѣдствіе извнѣ заимствованнаго свѣта, онъ бываетъ блѣднымъ, неяркимъ и слабымъ. Такъ, фіолетовый цвѣтъ по самой природѣ своей — наиболѣе темный цвѣтъ изо всѣхъ и обладаетъ наименьшей прирожденной силой; напротивъ, желтый цвѣтъ занимаетъ первое мѣсто по свойственной ему степени яркости и чистоты. Тѣмъ не менѣе и фіолетовый цвѣтъ, съ помощью примѣси бѣлаго, можетъ быть доведенъ до весьма значительной степени яркости; но онъ нисколько не выигрываетъ въ жизненности, потому что онъ тѣмъ болѣе становится тогда слабымъ, блѣднымъ и очень походитъ на ту смѣсь бѣлаго и чернаго цвѣтовъ, которую недостаточность языка принуждаетъ меня назвать сѣрымъ цвѣтомъ. Подобнымъ образомъ, цвѣтамъ свѣтлымъ и блестящимъ по природѣ своей можно съ помощью примѣси чернаго цвѣта произвольно придать темный оттѣнокъ, вслѣдствіе чего они теряютъ прирожденную силу; такъ, напримѣръ, изъ желтаго цвѣта получается бурый. Итакъ, по степени силы цвѣтовъ можно судить, чисты они отъ всякой примѣси бѣлаго или чернаго цвѣтовъ или нѣтъ. Такимъ образомъ, желтый цвѣтъ отличается отъ фіолетоваго несравненно большей степенью яркости; отсюда мы заключаемъ, что онъ занимаетъ гораздо большую часть надвое раздѣленной дѣятельности ретины, чѣмъ фіолетовый, такъ какъ фіолетовый цвѣтъ, представляющій изъ себя дополненіе желтаго, является наиболѣе темнымъ изо всѣхъ цвѣтовъ.

Пойдемъ далѣе въ разъясненіи представляющагося глазу явленія. Замѣнимъ желтый дискъ *оранжевымъ*, т. е. красножелтымъ. Его спектромъ будетъ *синій* цвѣтъ. Обратимъ вниманіе на то обстоятельство, что, насколько цвѣтъ диска удаляется отъ бѣлаго цвѣта, настолько же, въ равной степени, приближается къ нему спектръ. Оранжевый цвѣтъ темнѣе желтаго; слѣдовательно, синій цвѣтъ, представляющій дополненіе оражеваго, стоитъ ближе къ фіолетовому. Отсюда мы заключаемъ, что раздѣленная на двѣ части дѣятельность ретины распадается уже на менѣе неравныя части. Наконецъ, части будутъ совершенно равны, когда за *краснымъ* дискомъ воспослѣдуетъ *зеленый* спектръ. Подъ „*краснымъ*“ я подразумѣваю тотъ цвѣтъ, который Гёте назвалъ „*пурпуровымъ*“, т. е. цвѣтъ, нисколько не уклоняющійся въ сторону фіолетоваго или

оранжеваго. Полученный сквозь призму солнечный спектръ никогда не даетъ чисто-краснаго цвѣта, но только-желтый, или оранжевый; впрочемъ, чисто-красный цвѣтъ можно получить и при помощи призмы, если смотрѣть сквозь нее на горизонтальную планочку оконной рамы, — причину чего превосходно изложилъ *Гете*. Такому цвѣту соотвѣтствуетъ химически-чистый и густой *кармингъ*. Итакъ, этотъ чисто-*красный* цвѣтъ настолько же отстоитъ отъ бѣлаго, насколько и его дополненіе, именно чисто-*зеленый* цвѣтъ; поэтому каждый изъ нихъ, какъ мы полагаемъ, представляетъ собою точную половину правильно раздѣленной на двѣ части дѣятельности ретины. Отсюда происходитъ исключительная красота этихъ цвѣтовъ, которой они отличаются отъ прочихъ цвѣтовъ, и совершеннѣйшая гармонія ихъ между собой, вслѣдствіе которой они, будучи сопоставлены другъ съ другомъ, удивительнымъ образомъ радуютъ взоръ; поэтому они достойны названія цвѣтовъ по преимуществу, χρωματα κατ' ἐξοχην.

Кто не только прослѣдитъ вышеизложенную послѣдовательность цвѣтовъ и ихъ дополненій, но вмѣстѣ съ тѣмъ и обдумаетъ ее, вѣроятно не усомнится установить вслѣдъ за мной слѣдующія пропорціи дѣятельности ретины, качественно раздѣленной при воспріятіи цвѣтовъ на двѣ части,—пропорціи, которыя я хотя и не могу еще подкрѣпить какимъ-либо другимъ доказательствомъ, кромѣ того, которое даетъ намъ самое созерцаніе ихъ, не отказываюсь однако назвать гипотетически. Итакъ, *красный* цвѣтъ съ *зеленымъ* суть половины раздѣленной точно на двѣ части дѣятельности ретины; *оранжевый* представляетъ двѣ трети этой дѣятельности; *синій* же, какъ дополненіе его, только одну треть; наконецъ, *желтый* цвѣтъ—три четверти; слѣдовательно, дополненіе его, *фіолетовый*, только одну четверть.

Не слѣдуетъ смущаться тѣмъ, что фіолетовый цвѣтъ, хотя и является среднимъ между краснымъ, занимающимъ половину и синимъ, занимающимъ одну третью часть дѣятельности ретины, принужденъ однако самъ занимать не болѣе, какъ одну четвертую часть. Въ данномъ случаѣ мы имѣемъ дѣло съ тѣмъ же явленіемъ, какое происходитъ въ химическихъ сочетаніяхъ, въ которыхъ свойства входящихъ въ составъ цѣлаго частей, разумѣется, не имѣютъ никакого прямого основанія сочетаться въ извѣстное качество. Подобнымъ образомъ фіолетовый цвѣтъ, хотя возникаетъ изъ двухъ болѣе яркихъ цвѣтовъ, чѣмъ самъ онъ, является тѣмъ не менѣе наиболѣе темнымъ изо всѣхъ цвѣтовъ, вслѣдствіе чего, какъ только начинаетъ склоняться въ сторону того или другого изъ нихъ, тотчасъ принимаетъ болѣе свѣтлый оттѣнокъ, чего не случается ни съ какимъ другимъ цвѣтомъ; такъ какъ оранжевый, если онъ склоняется въ сторону желтаго цвѣта, становится свѣтлѣе, если же въ сторону краснаго—темнѣе. Зеленый цвѣтъ, если склоняется въ сто-

рону желтаго, свѣтлѣетъ болѣе, чѣмъ въ томъ случаѣ, когда онъ склоняется въ сторону синяго. На томъ же самомъ основаніи, наоборотъ, желтый цвѣтъ, въ качествѣ дополненія фіолетоваго являющійся наиболѣе яркимъ изо всѣхъ, темнѣетъ при переходѣ какъ въ красный, такъ и въ зеленый цвѣта.

На этихъ-то достовѣрныхъ, твердо установленныхъ пропорціяхъ простѣйшихъ отношеній, посредствомъ которыхъ я думаю раздѣлить на двѣ части дѣятельность ретины при воспріятіи вышеупомянутыхъ шести цвѣтовъ, безо всякаго сомнѣнія обосновывается знакомство всѣхъ народовъ и во всѣ времена съ этими цвѣтами; этимъ же объясняется то обстоятельство, что именно эти шесть цвѣтовъ имѣли особыя названія, хотя существуетъ безконечное число другихъ цвѣтовъ, переходящихъ незамѣтно одинъ въ другой (Conf. Aristot. de sensu et sensibili, c. 3 p. 439, 440).

Замѣчу, наконецъ, чтобы покончить съ объясненіемъ предложеннаго примѣра, что, если послѣдній, красный кругъ, измѣнится въ фіолетовый, то ему воспослѣдуетъ въ качествѣ спектра уже желтый цвѣтъ; такимъ образомъ, явленіе это, закончивъ кругъ, снова представится передъ глазами въ обратномъ порядкѣ, при чемъ самый дискъ будетъ занимать только одну четвертую часть раздѣленной на двѣ части дѣятельности ретины, дополненіе же его—три четверти.

Кромѣ того, пусть никто не смущается тѣмъ, что мы, хотя отличаемъ качественное раздѣленіе на двѣ части дѣятельности ретины отъ чисто количественнаго, говоримъ однако о равныхъ или не равныхъ частяхъ его, такъ какъ не существуетъ качественнаго дѣленія, которое не было бы въ то же время количественнымъ. Такъ, химическій анализъ составныхъ частей какого-либо тѣла, очевидно, представляетъ качественное дѣленіе его матеріи, совершенно отличное отъ чисто механическаго; тѣмъ не менѣе оно необходимо должно быть вмѣстѣ съ тѣмъ и количественнымъ дѣленіемъ, а отсюда и чисто механическимъ.

Изъ всего изложеннаго вытекаетъ слѣдующее ясное, единственно вѣрное, наилучшее опредѣленіе цвѣта: *цвѣтъ есть качественно раздѣленная на двѣ части дѣятельность ретины.* (Мимоходомъ слѣдуетъ замѣтить, что на основаніи такого опредѣленія бѣлый, черный и сѣрый, конечно, исключаются изъ числа цвѣтовъ). Различіе же отдѣльныхъ цвѣтовъ происходитъ вслѣдствіе различныхъ отношеній и пропорцій указаннаго дѣленія. Безъ сомнѣнія, части раздѣленной надвое дѣятельности ретины только одинъ разъ могутъ быть равны другъ другу и, когда наступаетъ такое равенство, онѣ даютъ чистые красный и зеленый цвѣта. Неравныя же соотношенія частей между собою могутъ возникать въ безчисленномъ количествѣ; отсюда безграничное число возможныхъ цвѣтовъ. Если нѣкоторое время пристально смотрѣть на извѣстный цвѣтъ, то за

нимъ послѣдуетъ самопроизвольно другой цвѣтъ, представляющій его *дополненіе до полной дѣятельности ретины*. Ретина устроена такимъ образомъ, что, когда она возбуждена извнѣ къ ощущенію какого-либо цвѣта, т. е. къ раздѣленію на двѣ части своей дѣятельности, то, по исчезновеніи этого возбужденія, она самопроизвольно приводитъ въ дѣйствіе другую половину раздѣленной на двѣ части дѣятельности ретины, потому что она всегда стремится къ проявленію полной своей дѣятельности. Чѣмъ бо́льшую часть полной дѣятельности ретины отнимаетъ извѣстный цвѣтъ, тѣмъ меньшая доля ея остается для послѣдующаго дополненія; вслѣдствіе этого, чѣмъ выше степень прирожденной, не случайной, яркости извѣстнаго цвѣта, тѣмъ болѣе темный по природѣ своей цвѣтъ представляетъ его дополненіе; точно также—наоборотъ. Такъ какъ всѣ цвѣта мало-по-малу переходятъ одинъ въ другой, образуютъ какъ бы сплошной, непрерывный кругъ, то установленіе извѣстнаго опредѣленнаго числа цвѣтовъ кажется зависящимъ отъ нашего произвола. Должно быть это думалъ *Демокритъ* [1]), когда утверждалъ, что νομῳ χροιην εἰναι, т. е., что число цвѣтовъ установлено произвольно. Но, что дѣйствительность далеко не соотвѣтствуетъ такому понятію, каждый понимаетъ уже изъ того, что во всѣ вѣка и у всѣхъ народовъ обозначались особыми именами именно красный, зеленый, желтый, фіолетовый, синій и оранжевый цвѣта; и подъ этими именами у всякаго народа подразумѣваются извѣстные, опредѣленные цвѣта, хотя они и рѣдко встрѣчаются чистыми и совершенными въ природѣ. Необходимо поэтому, чтобы они въ извѣстномъ смыслѣ были извѣстны намъ a priori, на подобіе геометрическихъ фигуръ, которыя, хотя и нигдѣ не встрѣчаемъ точно и совершенно начертанными, понимаемъ однако весьма отчетливо. Хотя представляющимся намъ въ природѣ цвѣтамъ мы даемъ, по бо́льшей части, названія только a potiori, т. е. обозначаемъ какой-либо представляющійся намъ цвѣтъ именемъ того изъ указанныхъ шести цвѣтовъ, къ которому онъ наиболѣе близко подходитъ, однако каждый человѣкъ отличитъ такой цвѣтъ отъ того, которому данное названіе принадлежитъ на самомъ дѣлѣ и въ точномъ смыслѣ; точно также каждый человѣкъ въ состояніи судить, насколько данный цвѣтъ уклоняется отъ нормальнаго, напр., судить, чисто-ли желтымъ является цвѣтъ какого-либо предмета или отклоняется хотя сколько-нибудь въ сторону зеленаго или оранжеваго. Такъ какъ, очевидно такимъ образомъ, что мы различаемъ представляющіеся цвѣта какъ бы сообразно съ какой-то нормой, то необходимо предположить, что въ нашемъ зрѣніи или въ нашемъ умѣ какъ бы врѣзано нѣкоторое предвареніе каждаго изъ указанныхъ шести цвѣтовъ; я говорю о томъ, что *Эпикуръ* называлъ προλῆψιν, т. е. о нѣкоторомъ

[1]) Apud Sext. Emp. adv. Math., VII, 134.

врожденномъ душѣ представленіи ихъ, безъ помощи котораго нельзя ни понимать ни различать ихъ; къ этому-то цвѣту, какъ къ нормѣ, мы приравниваемъ каждый представляющійся намъ цвѣтъ, откуда выводили сужденіе о настоящемъ его положеніи. Это нисколько не покажется удивительнымъ для тѣхъ, кто помнитъ изложенную выше гипотезу, такъ какъ при посредствѣ ея лучше всего объясняется дѣло. А что среди безконечныхъ возможныхъ пропорцій двойного дѣленія дѣятельности ретины оказывается только шесть, качество которыхъ наиболѣе просто, вслѣдствіе чего оно и выражено особенными названіями, достаточно очевидно уже изъ того, что эти извѣстныя и прочно установленныя пропорціи предпочтительно передъ всѣми прочими пользуются у людей особенной извѣстностью и что о нихъ составлено твердое сужденіе. Совершенно такъ же дѣло обстоитъ и въ музыкѣ при сужденіи объ истинномъ качествѣ тоновъ. Каждый человѣкъ, если какимъ-либо образомъ силы его чувствъ и духа, не являются недостаточными, въ состояніи отличить, составляетъ ли извѣстный тонъ, чистую квинту, терцію или можетъ быть, чистую октаву другого. Однако это сужденіе основывается на ариометической пропорціи колебаній, не исчисляемой, а только воспринимаемой чувствами; тѣмъ не менѣе составляется вѣрное и несомнѣнное сужденіе. Слѣдовательно, подобнымъ образомъ возникаетъ и сужденіе объ истинномъ качествѣ какого-либо представляющагося намъ цвѣта, и подобнымъ же образомъ оно должно быть истолковано.

Итакъ, примемъ *три пары цвѣтовъ*, въ установленіи которыхъ изложенная нами теорія совпадаетъ и сходится съ общимъ всѣмъ людямъ и *вѣкамъ* обычаемъ. Наоборотъ, всякая теорія, которая безо всякаго отношенія къ дѣятельности ретины установитъ и опредѣлитъ кромѣ извѣстныхъ и установленныхъ цвѣтовъ, существующихъ самихъ по себѣ (per se), какое-либо число, напр., семь, не можетъ не показаться намъ нелѣпой. Число цвѣтовъ безконечно: тѣмъ не менѣе какой угодно цвѣтъ со своимъ добавленіемъ содержитъ въ себѣ какъ бы элементы всѣхъ цвѣтовъ; иначе говоря, хотя такого рода цвѣтъ ἐνεργειᾳ, т. е. въ дѣйствительности, имѣетъ только два цвѣта, δυναμει однако, т. е. въ возможности, весь обнимаетъ и содержитъ въ себѣ всѣ цвѣта, какіе-только могутъ возникнуть. Вслѣдствіе этого, если начать изслѣдованіе съ трехъ цвѣтовъ, первичныхъ по химическимъ свойствамъ, именно съ краснаго, желтаго и синяго, то дополненіе извѣстнаго цвѣта, химически первичнаго, будетъ содержать въ себѣ оба остальные и наоборотъ.

Итакъ, природа цвѣтовъ имѣетъ свое начало въ двойственности, такъ какъ она не что иное, какъ раздѣленная надвое дѣятельность ретины. Вслѣдствіе этого въ теоріи цвѣтовъ совсѣмъ не ставится вопросъ объ отдѣльныхъ цвѣтахъ, но только о парахъ цвѣтовъ, изъ которыхъ каждая представляетъ собой цѣльную дѣятельность ретины, раздѣленную

на двѣ половины. Это двойное дѣленіе можетъ возникнуть безчисленными образами и способами, производящими столько же какъ бы различныхъ пунктовъ дѣленія, возникновеніе которыхъ обусловливается внѣшними причинами, воздѣйствующими на глазъ. Но какъ только одна какая-либо половинная часть какимъ-либо образомъ вызвана къ дѣятельности, за ней необходимымъ образомъ слѣдуетъ другая, какъ представляющая ея дополненіе. Подобно этому и въ музыкѣ за произвольно взятымъ основнымъ гармоническимъ тономъ по неизбѣжному закону слѣдуютъ остальные.

При такомъ положеніи дѣлъ, очевидно, были вдвойнѣ безразсудны тѣ, которые при опредѣленіи числа цвѣтовъ, какимъ-либо образомъ существующихъ изначала, называли, по большей части, нечетное число: такъ, въ самомъ дѣлѣ, поступали послѣдователи Ньютона, хотя чаще они уклонялись отъ числа, установленнаго имъ самимъ и, смотря по обстоятельствамъ, установляли то три, то пять первичныхъ цвѣтовъ.

§ 6.

Полярность ретины.

Новѣйшіе писатели, прежде всего тѣ, которые называютъ себя натуръ философами, столько разъ и столь различнымъ образомъ злоупотребляли понятіемъ полярности, что я не безъ нѣкотораго опасенія осмѣливаюсь имъ воспользоваться. Однако, такъ какъ злоупотребленіе не уничтожаетъ пользы, я позволю себѣ замѣтить, что это понятіе какъ нельзя лучше совпадаетъ съ тѣмъ, которое я излагалъ до сихъ поръ, т. е. съ двойнымъ качественнымъ раздѣленіемъ дѣятельности ретины.

Истинное понятіе *полярности*, по моему мнѣнію, означаетъ, что какая-либо природная сила переходитъ произвольно въ двѣ силы, различныхъ по виду, даже взаимно противоположныхъ, по роду же часто еще представляющихъ одну и ту же силу, и хотя упомянутые два вида этой силы и отдѣлены между собою такимъ образомъ, однако настолько зависятъ другъ отъ друга, что одинъ безъ другого не можетъ ни существовать ни уничтожиться на основаніи того закона, что они, жаждая соединенія, въ непрестанномъ стремленіи ищутъ другъ друга, пока, наконецъ, не встрѣтятся и, такъ какъ ихъ природа основана на отдѣленіи и противоположности, вмѣстѣ перестанутъ искать другъ друга и существовать.

Почти все это мы можемъ выразить словами *Платона*: „ἐπειδὴ οὖν ἡ φυσις διχα ἐτμηθη, ποθουν ἑκαστον το ἡμισυ το αὐτου, ξυνηει“. Очевидно, то же самое имѣетъ въ виду древнѣйшая китайская доктрина Йина и Янга *). Этому закону полярности подлежатъ многія явленія при-

*) Asiatic Journal, Vol. 10 (Chinese Metaphysics)—et Vol. 20 (Chinese litterature by Morrison).

роды и природныя тѣла; наиболѣе же ясныя доказательства представляютъ магнетизмъ, электричество и гальванизмъ. Но никто, кто только удостоитъ меня своимъ вниманіемъ, не усомнится, что и къ изложенному мною, именно къ теоріи раздѣленной качественно на двѣ половины дѣятельности ретины, понятіе полярности подходитъ какъ нельзя болѣе; хотя полярность такого рода имѣетъ ту особенность, что два раздѣленныхъ вида силы (species) являются въ данномъ случаѣ раздѣленными не пространствомъ, какъ въ остальныхъ, но временемъ; также ту особенность, что *безразличная точка* (punctum indifferentiae), какъ ее называютъ, можетъ мѣнять свое мѣсто и сообразно съ этимъ отдѣленныя части — свою величину.

Очевидно, наша формула *качественнаго дѣленія на двѣ половины* очень удобно выражаетъ основное и общее понятіе всякой полярности. Кромѣ того, можетъ случиться, что изъ этой полярности ретины, такъ какъ она находится и ощущается въ насъ самихъ, точнѣе опредѣлится природа всякой полярности.—Если знаки, употребляемые въ остальныхъ явленіяхъ полярности, годны къ употребленію и въ указанномъ явленіи, то мы нисколько не сомнѣваемся обозначитъ красный, оранжевый и желтый цвѣта знакомъ+, зеленый же, синій и фіолетовый знакомъ —.

Умѣстно, кажется, замѣтить, что въ цвѣтахъ, обозначенныхъ знакомъ+, преобладаетъ дѣятельность ретины, въ прочихъ же—сила хоріоиден (chorioideae). Очевидно, также, что различіе чувствъ, обозначаемое и вышеизложеннымъ распредѣленіемъ знаковъ и настоящей догадкой, наиболѣе ясно выражается тамъ, гдѣ получается наиболѣе совершенное двойное раздѣленіе дѣятельности ретины, именно въ красномъ и зеленомъ цвѣтахъ: красный сильно воздѣйствуетъ на зрѣніе и легко притупляетъ его, зеленый же даетъ ему отдохнуть и возстановляетъ его силы.

§ 7.

Природа цвѣта сродна тѣни.

Великій Гёте въ своемъ сочиненіи о цвѣтахъ неоднократно доказываетъ, что природа цвѣта сродна тѣни и что въ ней есть нѣкоторое сходство съ тѣнью или, скорѣе, съ полутѣнью, которое онъ называетъ το σκιερον. Необходимость этого даже a priori очевидна изъ нашей физіологической теоріи. Одна изъ половинныхъ частей качественно раздѣленной надвое дѣятельности ретины въ томъ только случаѣ и при томъ условіи возбуждается къ дѣятельности, если другая часть въ это время находится въ покоѣ. Бездѣятельность же ретины, какъ мы сказали вы-

ше,—темнота. Слѣдовательно, извѣстная степень темноты необходимо сопровождаетъ дѣятельность качественно раздѣленной надвое ретины, что̀ обще у ней съ дѣятельностью интенсивно раздѣленной ретины,—дѣятельностью, происходящей, какъ я доказалъ выше, при воспріятіи полумрака или сѣраго цвѣта. Вслѣдствіе существующей между обѣими общности и существующаго здѣсь и тамъ раздѣленія полной дѣятельности ретины, воздѣйствія мрака и цвѣта на ретину сходны между собой, и το σκιερον необходимо находится въ связи съ сущностью цвѣта.

Тѣмъ не менѣе между дѣятельностью ретины, раздѣленной только *интенсивно* или полутѣнью, и дѣятельностью, качественно раздѣленной на двѣ половины, или цвѣтомъ, существуетъ большая разница,—прежде всего, несомнѣнно, въ томъ, что интенсивно раздѣленная дѣятельность ретины представляетъ собою одно постепенное уменьшеніе дѣятельности, совершенно лишенное исключительно ей присущаго дѣйствія и того особеннаго свойства, столь перемѣнчиваго, но вмѣстѣ съ тѣмъ столь опредѣленнаго и необыкновенно отраднаго и пріятнаго, какое присуще цвѣту,—при посредствѣ которыхъ, напротивъ, дѣятельность качественно раздѣленной на двѣ половины ретины производитъ упомянутое особенное, и совершенно своеобразное ощущеніе цвѣта. Это, безъ сомнѣнія, происходитъ вслѣдствіе того, что при подобномъ качественномъ раздѣленіи на двѣ половины, находящаяся въ дѣйствіи половинная часть совершенно отдѣлена, вслѣдствіе полярной противоположности, отъ бездѣйствующей части, и ея дѣятельность какъ бы опирается на бездѣятельность другой. Этимъ, слѣдовательно, обусловливается и то, что цвѣтъ настолько отличается по своимъ свойствамъ отъ полутѣни, или сѣрой поверхности. Это также позволяетъ уже думать, что большой разницѣ, обнаруживающейся въ дѣйствіи, соотвѣтствуетъ тожественная и совершенно совпадающая разница въ причинѣ. Итакъ, въ виду того, что причиной возникновенія интенсивно раздѣленной дѣятельности ретины, или тѣни, является исключительно уменьшеніе свѣта и простое, какъ въ сумеркахъ, смѣшеніе свѣта съ мракомъ, необходимо, чтобы качественное дѣленіе на двѣ половины, гдѣ бы оно ни возникало, напр., въ физическихъ цвѣтахъ, безъ воздѣйствія окрашеннаго тѣла, также имѣло собственно ему принадлежащую и совершенно особенную причину, именно—уже болѣе внутреннее смѣшеніе мрака со свѣтомъ и какъ бы болѣе тѣсную связь ихъ,—вообще говоря, именно ту причину, которой объяснялъ качественное дѣленіе на двѣ половины Гёте, т. е. свѣтъ, разнообразно сочетающійся при нѣкоторыхъ извѣстныхъ условіяхъ съ извѣстной степенью полусвѣта.—Впрочемъ, о внѣшнихъ причинахъ я буду говорить подробнѣе въ § 11, гдѣ читатель встрѣтитъ то, что, пользуясь представившимся случаемъ, я только что изложилъ. Сказаннаго здѣсь достаточно, чтобы на основаніи нашей теоріи объяснить и подтвердить сродство цвѣта съ тѣнью, на ко-

торое столь часто указываетъ Гёте, и представитъ настоящую причину его.

Сверхъ того, послѣ тщательнаго разсмотрѣнія вышеизложеннаго, намъ ясно, что то же самое, что при воспріятіи извѣстнаго цвѣта производило το σκιερον, именно нѣкоторая часть, отнятая на это время у дѣятельности ретины,—впослѣдствіи представляется зрѣнію въ качествѣ физіологическаго спектра, и въ этомъ спектрѣ, уже наоборотъ, функціи του σκιερου выполняетъ та именно часть ретины, которая прежде образовывала цвѣтъ.

§ 8.

Какое отношеніе имѣетъ излагаемая теорія къ Ньютоновой.

Что цвѣтъ темнѣе свѣта или бѣлизны, зналъ и *Ньютонъ*, такъ какъ онъ училъ, что цвѣтъ не что иное, какъ часть свѣта, раздробленнаго отраженіемъ. Что происходитъ вслѣдствіе дѣятельности ретины, онъ приписалъ свѣту, считалъ механическимъ и экстенсивнымъ динамическое и интенсивное, такъ какъ утверждалъ, что самый лучъ свѣта сложенъ и состоитъ изъ семи однородныхъ свѣтовыхъ лучей, которымъ присущи цвѣтовыя качества, т. е. принадлежитъ имъ, какъ qualitates occultae,— присоединивъ къ этому достойное удивленія мнѣніе, что упомянутые однородные лучи находятся между собой въ томъ же соотношеніи, что и интервалы музыкальныхъ тоновъ. „Spartam, quam nactus es, orna!“

Но эти ошибки, достаточно опровергнутыя Гёте, произошли, какъ мы уже знаемъ, изъ нѣкотораго предчувствія истины и, вообще, вслѣдствіе труднаго ея достиженія. Вмѣсто раздробленнаго луча свѣта мы имѣемъ раздѣленную дѣятельность ретины, но, вмѣсто семи частей, мы видимъ только двѣ или же безчисленное количество, смотря по тому, какъ смотрѣть на дѣло; хотя при воспріятіи какого-либо цвѣта дѣятельность ретины раздѣляется на двѣ части, но,—такъ какъ пунктовъ ея какъ бы разсѣченія существуетъ безчисленное множество, — возникаетъ безконечное разнообразіе цвѣтовъ, которое еще болѣе увеличивается, сверхъ того, отъ соединенія съ бѣлымъ или чернымъ оттѣнкомъ.

Итакъ, вмѣсто раздробленія свѣтового луча выступаетъ раздѣленіе дѣятельности ретины. Но такое обращеніе изслѣдованія предмета, предложеннаго для разсмотрѣнія, на самого изслѣдователя завѣщано намъ двумя въ высшей степени знаменитыми въ исторіи открытій примѣрами. Такъ „non aliter, si parva licet componere magnis“, нѣкогда *Коперникъ* на мѣсто круговращенія небесной сферы поставилъ вращающуюся землю; точно также великій *Кантъ* вмѣсто абсолютныхъ качествъ предметовъ,

принятыхъ онтологіей, открылъ формы познанія, присущія уму и въ насъ находящіяся. „Γνωθι σαυτον“, предписываетъ Аполлонъ.

Наконецъ, позволю себѣ замѣтить мимоходомъ, что философы какого бы-то ни было вѣка—всѣ склонны думать, что цвѣтъ несравненно болѣе присущъ глазу, чѣмъ внѣшнимъ предметамъ. Особенно, *Локкъ* при перечисленіи тѣхъ качествъ, которыя онъ называетъ вторичными, всегда и неизмѣнно ставитъ цвѣтъ на первое мѣсто. Никто изъ философовъ не считалъ цвѣтъ за истинное качество предметовъ; а въ то же время не сомнѣвались приписывать тѣламъ не только протяженіе и вѣсъ, но также качества мягкой и твердой, гладкой и шероховатой поверхности; мало того, въ случаѣ нужды, они скорѣе запахъ и вкусъ объявляли присущими тѣламъ, но только не цвѣтъ. Съ другой стороны, философы не могли и лишить тѣлъ цвѣта; но, такъ какъ одинъ и тотъ же цвѣтъ оказывался у совершенно различныхъ тѣлъ, и наоборотъ, различный цвѣтъ у совершенно одинаковыхъ, то онъ, очевидно ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть присущимъ сущности предметовъ. Вслѣдствіе этого вопросъ о цвѣтѣ сталъ для всѣхъ философовъ наиболѣе труднымъ, запутаннымъ, даже ненавистнымъ. На основаніи этого одинъ древній нѣмецкій писатель, какъ сообщаетъ *Гете*, сказалъ: „Кусокъ красной матеріи, если его показать быку, приводитъ его въ ярость; философа же охватываетъ бѣшенство при одной мысли о цвѣтѣ“.

Уже изъ того сходства нашей теоріи съ Ньютоновой, котораго я коснулся, возникаетъ вопросъ, не соединяются ли половинныя части дѣятельности раздѣленной надвое ретины такимъ образомъ, что возникаетъ цѣльная дѣятельность, или бѣлизна, подобно тому какъ, по мнѣнію *Ньютона*, изъ возсоединенія семи однородныхъ лучей возникаетъ свѣтъ, или бѣлизна. Но, уже приступая къ изслѣдованію этого вопроса, я долженъ предпослать нѣсколько замѣчаній, имѣющихъ нѣкоторое значеніе при его рѣшеніи.

§ 9.

Недѣлимый остатокъ дѣятельности ретины.

Уже выше я упомянулъ, что каждый цвѣтъ отличается отъ другого особенной присущей ему степенью яркости, что́ возможно различить тогда, когда тотъ или другой изъ нихъ достигаетъ наибольшей живости; но каждый цвѣтъ можетъ, вслѣдствіе примѣси бѣлаго или чернаго цвѣта, свѣтлѣть или темнѣть, до тѣхъ поръ, пока самъ отчасти не перейдетъ въ бѣлый или черный цвѣта.

Самое явленіе показываетъ, что оно можетъ быть объяснено тѣмъ способомъ, который мы установили, именно, что при раздѣленіи на двѣ

части дѣятельности ретины, нѣкоторая часть, – не скажу ретины, а самой ея дѣятельности, — въ томъ мѣстѣ, гдѣ ретина дѣлится на двѣ части, не участвуетъ въ дѣленіи, а представляетъ собою недѣлимый остатокъ. Смотря по тому, совершенно ли дѣятеленъ этотъ остатокъ или совершенно бездѣятеленъ, или только отчасти дѣятеленъ, цвѣтъ, воспринимаемый глазомъ, представляется въ различныхъ степеняхъ свѣтлымъ или темнымъ, — но всегда блѣднымъ. Гдѣ же это случается, проявляется сразу и качественно и интенсивно раздѣленная дѣятельность ретины. Наиболѣе очевиднымъ это становится тогда, когда цвѣтъ темнѣетъ отъ прибавленія чернаго оттѣнка, а его добавленіе, или сопровождающій его спектръ, въ той же степени свѣтлѣетъ отъ сочетанія съ бѣлымъ, т. е. представляется блѣднымъ; подобнымъ же образомъ и наоборотъ. Вслѣдствіе этого, извѣстный цвѣтъ тогда только достигаетъ наибольшей своей яркости и развиваетъ всю присущую ему силу къ дѣйствію, когда при воспріятіи его, вслѣдствіе внѣшняго раздраженія, дѣятельность ретины сполна и безъ недѣлимаго остатка раздѣляется на двѣ половины.

§ 10.

Возникновеніе изъ цвѣтовъ бѣлизны.

Возвращаюсь къ тому, о чемъ я упомянулъ выше, т. е. къ вопросу о возникновеніи бѣлизны изъ соединенія какого-либо цвѣта съ его дополненіемъ. Изъ того, что я только что изложилъ, очевидно, что это явленіе не можетъ возникнуть, когда самые цвѣта имѣютъ черный оттѣнокъ, т. е. когда раздѣленная на двѣ части дѣятельность ретины имѣетъ недѣлимый и бездѣятельный остатокъ, который пріобрѣтаетъ извѣстный темный оттѣнокъ, не исчезающій вслѣдствіе соединенія цвѣтовъ, и производитъ поэтому сѣрый цвѣтъ. Когда же цвѣта представляются наиболѣе яркими, т. е. дѣлятъ дѣятельность ретины на двѣ половины безо всякаго остатка, или блѣдными, т. е. отдѣляютъ въ дѣятельности ретины извѣстный недѣлимый, но дѣятельный остатокъ, — нѣтъ никакого основанія, принимая во вниманіе нашу теорію, сомнѣваться, что изъ сочетанія такого рода цвѣтовъ можетъ возникнуть полная дѣятельность ретины, которая производитъ впечатлѣніе самого свѣта, или бѣлизны. Для примѣра я изложу это въ видѣ слѣдующей формулы:

Красный цвѣтъ=полной дѣятельности ретины—зеленый цвѣтъ.

Зеленый цвѣтъ=полной дѣятельности ретины—красный цвѣтъ.

Красный+зеленый=полной дѣятельности ретины=впечатлѣнію свѣта=бѣлизнѣ.

Если обратимся къ самому явленію, то возникновеніе бѣлизны изъ цвѣтовъ не представляетъ никакого затрудненія при употребленіи чисто физіологическихъ цвѣтовъ; если мы обратимъ, напримѣръ, глаза послѣ воспріятія какого-либо цвѣта на другой цвѣтъ, представляющій его дополненіе, то не послѣдуетъ ни того ни другого физіологическаго спектра. Но такого рода чисто отрицательный опытъ нисколько не приводитъ къ очевидности того, что обѣ части раздѣленной надвое дѣятельности ретины возбуждаются къ дѣйствію хотя одновременно, но независимо одна отъ другой,—къ каковой очевидности должно быть приведено изслѣдованіе. Хотя это едва ли можетъ быть достигнуто и представляетъ почти непреодолимыя затрудненія, во всякомъ случаѣ спрашивается, могутъ ли двѣ внѣшнихъ причины, дѣйствуя сразу на одно и то же мѣсто ретины, вызывать ощущеніе бѣлаго цвѣта, тогда какъ, воздѣйствуя на глазъ отдѣльно, онѣ вызываютъ какой-либо другой, частный цвѣтъ и его дополненіе. Если бы это явленіе получилось при посредствѣ физическихъ или химическихъ цвѣтовъ, оно пріобрѣло бы положительную достовѣрность. Но это всегда сопряжено съ нѣкоторыми затрудненіями, такъ какъ тогда дѣло идетъ уже не собственно о цвѣтахъ согласно съ нашимъ опредѣленіемъ ихъ, а о внѣшнихъ причинахъ, которыя, воздѣйствуя на глазъ, возбуждаютъ ощущеніе цвѣта, т. е. раздѣленіе на двѣ части дѣятельности ретины. Намѣреваясь разсмотрѣть внѣшнія причины, насколько онѣ относятся къ предмету нашего изслѣдованія, ниже, мы предпошлемъ однако будущему изслѣдованію нѣкоторыя краткія замѣчанія и въ настоящую минуту. Итакъ, во внѣшней причинѣ, именно въ физическомъ или химическомъ цвѣтѣ, должно находиться не только то, что возбуждаетъ одну изъ частей раздѣленной на двѣ части дѣятельности ретины, но, равнымъ образомъ, и нѣчто другое, обуславливающее бездѣятельность другой ея части, вслѣдствіе покоя которой возникаетъ το σκιερον самаго цвѣта; такъ какъ первое представляетъ самый свѣтъ, то послѣднее необходимо должно быть нѣкоторымъ матеріальнымъ субстратомъ, противоположнымъ свѣту и задерживающимъ его; субстратъ этотъ, какъ матерія, остается даже послѣ соединенія двухъ цвѣтовъ; оставшись же послѣ исчезнувшихъ въ силу соединенія цвѣтовъ, онъ производитъ, воздѣйствуя на глазъ, ощущеніе сѣраго цвѣта. Такъ какъ онъ не находится уже въ связи со свѣтомъ особымъ, свойственнымъ ему, образомъ, то онъ не возбуждаетъ уже и качественнаго раздѣленія на двѣ части дѣятельности ретины; тѣмъ не менѣе субстратъ этотъ все еще остается и, существуя послѣ устраненія причины цвѣтовъ въ качествѣ „caput mortuum“, употребляя техническое выраженіе химіи, все еще сопротивляется свѣту и вызываетъ уже чисто количественное дѣленіе дѣятельности ретины. Такова причина затруднительнаго возникновенія бѣлизны изъ физическихъ и тѣмъ болѣе

изъ химическихъ цвѣтовъ. Тѣмъ не менѣе разсмотримъ, до какой степени оно возможно въ томъ и другомъ случаѣ.

Прежде всего, если присущій физическимъ цвѣтамъ полупрозрачный средній оттѣнокъ (medium semipellucidum) состоитъ изъ густой, неравномѣрно распредѣленной и мѣстами совершенно недоступной для свѣта матеріи, напримѣръ, изъ изобилующаго угольными частицами дыма, или изъ задымленнаго стекла, или изъ пергаментной бумаги и т. п., то, вслѣдствіе только что изложенныхъ причинъ, бѣлизна, внѣ всякаго сомнѣнія, возникнуть не можетъ. Но она, безъ сомнѣнія, возникнетъ, если мы будемъ пользоваться призматическими цвѣтами. Ибо въ нихъ полупрозрачный средній оттѣнокъ представляетъ собою не что иное, какъ вторичное изображеніе, сопровождающее преломленное изображеніе, и при томъ такъ нѣженъ по своей природѣ, что по устраненіи причинъ, посредствомъ которыхъ онъ производилъ цвѣтъ, этотъ полупрозрачный оттѣнокъ перестаетъ существовать или, по крайней мѣрѣ, теряетъ способность къ дѣйствію или же, наконецъ, при сгущеніи, даетъ бѣлый цвѣтъ. Итакъ, изъ двухъ призмъ образуется два солнечныхъ спектра; если соединить фіолетовый цвѣтъ одной изъ призмъ съ оранжевымъ (*Ньютоновскимъ* краснымъ), то возникнетъ уже чисто красный цвѣтъ, или *Гетевскій* пурпуровый; если къ нему присоединить зеленый цвѣтъ произведенный дѣйствіемъ третьей призмы, (именно, возникшій изъ соединенія синяго ея цвѣта съ желтымъ), то получится бѣлый цвѣтъ, обусловливаемый соединеніемъ краснаго съ зеленымъ. *Гете* пренебрегъ возникновеніемъ изъ цвѣтовъ бѣлаго цвѣта; хотя онъ и передаетъ этотъ опытъ (т. I, стр. 600), однако сомнѣвается въ его достовѣрности и оспариваетъ значеніе его, но на основаніи столь шаткихъ доказательствъ, что я считаю себя вполнѣ въ правѣ отказаться отъ повторенія опроверженія ихъ, изложеннаго въ нѣмецкой обработкѣ моей теоріи. Кромѣ того, этотъ же самый опытъ можно произвести и другимъ способомъ, одновременно и болѣе легкимъ, и болѣе очевиднымъ. Призматическіе спектры сочетаются другъ съ другомъ такимъ образомъ, что фіолетовый цвѣтъ перваго соединяется съ желтымъ второго, а синій перваго—съ оранжевымъ второго; изъ соединенныхъ такимъ образомъ двухъ паръ цвѣтовъ образуется бѣлый цвѣтъ, занимающій вдвое большее пространство, чѣмъ въ прежнемъ опытѣ. Это—двадцать третій опытъ второй части первой книги *Ньютона;* между тѣмъ въ его сочиненіяхъ не встрѣчается подобнаго соединенія семи цвѣтовъ или безчисленнаго количества ихъ (онъ принимаетъ и то и другое, смотря по обстоятельствамъ), но только двухъ и, кромѣ того, онъ самъ (ibid., prop. VI, probl. II), въ краснорѣчивыхъ выраженіяхъ отрицаетъ возможность возникновенія бѣлаго цвѣта изъ двухъ первичныхъ цвѣтовъ. Очень легко также произвести тотъ же самый опытъ при посредствѣ одной только призмы; если на черной плос-

кости нарисовать два бѣлыхъ квадрата, меньшій изъ которыхъ расположенъ на три-четыре линіи ниже бо́льшаго, и, разсматривая ихъ сквозь призму, постепенно отодвигаться отъ нихъ, пока фіолетовый цвѣтъ меньшаго квадрата не соединится съ желтымъ бо́льшаго, а синій цвѣтъ меньшаго—съ оранжевымъ бо́льшаго, то вся эта поверхность покажется бѣлой. Итакъ, если мы будемъ пользоваться призматическими цвѣтами, то бѣлый цвѣтъ можно получить посредствомъ любой изъ трехъ паръ главныхъ цвѣтовъ. Но такой результатъ можетъ быть полученъ при посредствѣ также химическаго цвѣта, при томъ только условіи, что будутъ выбраны желтый и фіолетовый цвѣта, представляющіе собою наиболѣе неравную пару, бо́льшая часть которой, какъ наиболѣе свѣтлая, будетъ химическимъ цвѣтомъ, меньшая же, или болѣе темная,—физическимъ, потому что только такимъ образомъ σκιερον, присущее всякому цвѣту, и остающемуся въ химическомъ цвѣтѣ неизмѣннымъ, какъ бы матеріальнымъ, не будетъ тѣмъ не менѣе достаточно сильно, чтобы затемнить возникнувшій такимъ образомъ бѣлый цвѣтъ. Если, приложивъ ко глазу призму, смотрѣть на бумагу, окрашенную безъ пятенъ и моршинъ въ яркій желтый цвѣтъ и наложенную на бѣлую поверхность, то на мѣстахъ, занимаемыхъ фіолетовымъ цвѣтомъ, появится чистый бѣлый цвѣтъ. То же самое, хотя менѣе отчетливо, можно наблюдать, если направить солнечный призматическій спектръ на желтую бумагу. То же самое въ болѣе слабой степени получается и отъ остальныхъ призматическихъ цвѣтовъ, направленныхъ на соотвѣтственно окрашенную бумагу, и тѣмъ лучше, чѣмъ болѣе свѣтлъ по своей природѣ химическій цвѣтъ бумаги.—Мы можемъ взять даже два химическихъ цвѣта, но при томъ условіи, что они, подобно физическимъ цвѣтамъ, были доступны воздѣйствію свѣта, потому что тогда только σκιερον,—хотя оно и матеріальное начало и остается вслѣдствіе этого даже послѣ того, какъ перестанетъ производить цвѣта, — будетъ слишкомъ нѣжно для того, чтобы затемнить возникшую изъ цвѣтовъ бѣлизну. Слѣдовательно, и каждое бѣлое стекло получило свою бѣлизну отъ такого смѣшенія цвѣтовъ. Каждое стекло по природѣ своей, въ силу находящагося въ немъ желѣза, имѣетъ зелено-золотистый оттѣнокъ, отъ примѣси же magnesium oxydatum становится бѣлымъ; самая же магнезія придастъ стеклу красный цвѣтъ, происшедшій изъ фіолетоваго, что́ можно наблюдать, когда въ стеклѣ содержится слишкомъ много краснаго цвѣта,—напримѣръ, въ въ англійскихъ оконныхъ стеклахъ или въ какихъ-нибудь красноватыхъ бокалахъ. Наконецъ, даже въ томъ случаѣ, если одинъ изъ химическихъ цвѣтовъ будетъ недоступенъ воздѣйствію свѣта, опытъ можетъ быть произведенъ довольно удачно; такъ, если бросить золотую монету въ синюю стеклянную вазу въ родѣ тѣхъ, которыя, обыкновенно, находятся въ продажѣ, то она покажется какъ бы серебряной; подобно тому какъ по-

ложенная въ нее серебряная монета приметъ синій цвѣтъ. Подобенъ этому опытъ, передаваемый *Фицимомъ:* изображеніе, вытисненное тонкой мѣдью на бумагѣ, окрашенной съ обѣихъ сторонъ въ синій цвѣтъ, должно казаться бѣлымъ. Точно также, если завѣсить шелковой занавѣсью окно съ зелеными стеклами,—роза побѣлѣетъ.

Приведенные примѣры достаточно подтверждаютъ мнѣніе,—необходимо вытекающее изъ изложенной выше теоріи цвѣтовъ,—которымъ утверждается возможность возникновенія бѣлизны изъ соединенія какого-либо цвѣта и его дополненія, что̀ придаетъ нашей теоріи наивысшую достовѣрность. Хотя самое явленіе и было уже давно извѣстно ученымъ [1]), однако причина его до сихъ поръ; или, вѣрнѣе говоря, до перваго опубликованія въ 1816 году моей теоріи цвѣтовъ, оставалась для всѣхъ неизвѣстной. Хотя въ теченіе уже многихъ лѣтъ говорятъ иногда кое-что о „дополнительныхъ цвѣтахъ“, но всегда въ томъ только смыслѣ, что подъ этимъ названіемъ подразумѣваются два цвѣта, которые содержатъ раздѣленные между ними цѣльные однородные лучи и при соединеніи снова составляютъ число ихъ; что это понятіе совершенно ложно и нелѣпо, достаточно ясно для болѣе благоразумныхъ людей уже изъ тѣхъ опытовъ, которые я только что изложилъ, но еще болѣе ясно и очевидно это будетъ изъ послѣдняго параграфа настоящаго трактата, предназначеннаго къ опроверженію популярнаго истолкованія физіологическихъ цвѣтовъ, исходящаго изъ теоріи *Ньютона*.

Однако я не могу обойти молчаніемъ того, что *Гете*, чрезмѣрно

---

[1]) Его изложилъ Теодоръ Гротъ въ химико-физическомъ журналѣ Швейггера томъ III, 1811; тамъ онъ изложилъ большую часть опытовъ, которыхъ я коснулся, и присоединилъ много другихъ, достойныхъ вниманія. Точно также онъ пытался приспособить это явленіе какимъ бы-то ни было образомъ къ теоріи Ньютона, которую убѣжденно отстаивалъ, при помощи курьезнаго круга цвѣтовъ, составленнаго Ньютономъ (Lib. I. P. II, prop. VI, probl. I), на подобіе скалы: соль, ля, фа, соль, ми, фа, соль. Самого же Ньютона онъ считалъ за „великаго и безсмертнаго философа, обоснователя истинной теоріи цвѣтовъ“.

Кстати замѣтимъ,—на случай, если кто не знаетъ этого: объясненіе системы міра посредствомъ закона тяготѣнія было предложено ранѣе *Ньютона—Гукомъ*, который въ видѣ гипотезы сообщилъ ее въ 1666 году королевской Лондонской академіи. Изложеніе этого закона можно найти также въ его посмертныхъ произведеніяхъ; главнѣйшія положенія ихъ изложены въ выраженіяхъ самого Гука *Дугальдомъ Стюартомъ* въ его книгѣ: „Philosophy of the human mind“, т. II, стр. 434.—Что это хорошо извѣстно англичанамъ, очевидно уже изъ краткой исторіи Астрономіи, которая находится въ „Quarterly Reviewd“, мѣсяцъ августъ, 1828. Нечего и говорить послѣ этого о всякихъ басняхъ о яблокѣ, упавшемъ съ дерева. Итакъ, если я не ошибаюсь, заслуги *Ньютона*, весьма великія и въ настоящее время заключаются въ точномъ опредѣленіи του ποσου, но το τι ἠν εἰναι не было принято имъ въ разсчетъ. До сихъ поръ неразрѣшенъ споръ, кто первый изобрѣлъ дифференціальное счисленіе: *Ньютонъ* или *Лейбницъ*.

увлекшись крайнимъ отрицаніемъ возможности возникновенія бѣлизны изъ цвѣтовъ, впалъ въ ошибку. Его натолкнула на нее противоположная ошибка *Ньютона*, которому Гёте съ полнымъ правомъ возражалъ, что свѣтъ никогда не можетъ возникнуть изъ скопленія цвѣтовъ, такъ какъ каждый цвѣтъ, очевидно, настолько же причастенъ тѣни, насколько и свѣту; σκιερον, присущій цвѣту, будетъ въ дѣйствіи и при соединеніи цвѣтовъ. Хотя ему было хорошо извѣстно, что физическіе цвѣта, будучи противопоставлены другъ другу, исчезаютъ и переходятъ въ сѣрый цвѣтъ, однако онъ объяснялъ это единственно соединеніемъ трехъ первичныхъ въ химическомъ смыслѣ цвѣтовъ и утверждалъ, что изъ такого рода соединенія долженъ возникнуть не бѣлый, а непремѣнно совершенно сѣрый цвѣтъ. Эта ошибка произошла отъ того, что великій человѣкъ не разсмотрѣлъ истиннаго и подлиннаго основанія возникновенія цвѣтовъ и не пошелъ далѣе общаго закона физическихъ цвѣтовъ, вслѣдствіе чего онъ необходимымъ образомъ долженъ былъ не знать какъ истинной и основной причины исчезновенія цвѣтовъ при соединеніи противоположныхъ другъ другу окрасокъ, такъ и самаго присущаго цвѣтамъ σκιερον. Только на основаніи нашей теоріи, наконецъ, становится очевиднымъ, что физіологическіе цвѣта, противоположенные другъ другу, исчезаютъ въ такомъ сочетаніи вслѣдствіе возстановленія при подобномъ соединеніи раздѣленной на двѣ части дѣятельности ретины; точно также σκιερον, всегда присущее цвѣту, дѣйствуетъ даже во время покоя той изъ частей, которая при раздѣленіи на двѣ части дѣятельности ретины остается въ бездѣйствіи, и необходимо исчезаетъ только тогда, когда раздѣленныя части вновь соединятся; если же изъ этого соединенія возникаетъ вмѣсто бѣлаго сѣрый цвѣтъ, то это происходитъ отъ того, что употреблены химическіе цвѣта, которые, какъ внѣшнія, слѣдовательно, матеріальныя причины цвѣта, необходимо также оставляютъ и матеріальный остатокъ, который производитъ вышеупомянутый сѣрый цвѣтъ, какъ бы чуждый соединяемымъ цвѣтамъ и не вытекающій изъ самой сути дѣла.

Но мы нисколько не хотимъ ставить эти ошибки въ упрекъ великому человѣку, очистившему познаніе цвѣтовъ отъ столькихъ заблужденій и обогатившему его столькими истинами. *Сенека* справедливо замѣчаетъ: „inventuris inventa non obstant“. Кромѣ того, выступающій позже всѣхъ находится въ наилучшихъ условіяхъ.

Съ другой стороны, невозможно допустить, чтобы *Ньютонъ* говорилъ истину, когда училъ о возникновеніи бѣлизны изъ цвѣтовъ; скорѣе онъ обогатилъ логику новымъ примѣромъ слѣдующей теоремы: изъ ложныхъ посылокъ можетъ получиться вѣрное заключеніе. Что можетъ быть неправдоподобнѣе возникновенія бѣлаго цвѣта изъ семи однородныхъ лучей? *Ньютонъ* не зналъ того свойства цвѣтовъ, представляющаго собою наиболѣе важное качество ихъ, ихъ сущность, въ силу

котораго они по двое противополагаются другъ другу; единственно вслѣдствіе этого качества можетъ возникнуть изъ двухъ цвѣтовъ или изъ какой-либо пары ихъ, но ни въ какомъ случаѣ не изъ семи вышеупомянутыхъ цвѣтовъ – бѣлый цвѣтъ. Вслѣдствіе этого истинная природа цвѣта осталась для него совершенно неизвѣстной. Кромѣ того, возникновеніе бѣлизны изъ двухъ цвѣтовъ, которое онъ столь краснорѣчиво отвергалъ, служитъ доказательствомъ того, что бѣлизна ни въ какомъ случаѣ не можетъ возникнуть изъ семи цвѣтовъ. Случайнымъ образомъ такое предположеніе *Ньютона* до извѣстной степени похоже на истину; но, такъ какъ онъ выводилъ его изъ ложной причины и обосновывалъ на ложной теоріи, то неудивительно, что большая часть опытовъ, которыми онъ стремится доказать его, или совершенно не удаются, или выходятъ невѣрными. *Гете* же, стараясь опровергнуть ихъ, слишкомъ, какъ это обыкновенно бываетъ, увлекся, и началъ отвергать многое изъ того, что было справедливымъ. Отсюда и выходитъ, что одинъ изъ нихъ старался ложными доказательствами подтвердить само по себѣ истинное явленіе, т. е. возникновеніе бѣлизны изъ цвѣтовъ, другой же пытался опровергнуть его на основаніи вѣрныхъ, въ общемъ, началъ.

§ 11.

О тѣхъ причинахъ, которыя, воздѣйствуя извнѣ на глазъ, возбуждаютъ раздѣленіе на двѣ части дѣятельности ретины.

Я уже высказалъ свое мнѣніе о данномъ вопросѣ: я изложилъ ученіе о цвѣтахъ, поскольку они являются состояніями глаза, и тѣмъ самымъ построилъ наилучшую теорію цвѣтовъ, долженствующую предшествовать всѣмъ другимъ теоріямъ и соображеніямъ, обоснованнымъ на другихъ началахъ, и служить имъ въ качествѣ фундамента; такія, новыя теоріи много могутъ прибавить къ излагаемой, но ничего не въ силахъ отнять отъ нея и не могутъ быть противопоставлены ей, если сначала не опровергнуть ея. Итакъ, первая и главная часть общей теоріи цвѣтовъ уже изложена; другая же часть, не входящая въ планъ даннаго сочиненія, должна обратиться къ изслѣдованію тѣхъ причинъ, которыя, воздѣйствуя на глазъ извнѣ, тѣмъ отличаются отъ чистаго свѣта, или бѣлизны, что свѣтъ возбуждаетъ полную или только интенсивно раздѣленную дѣятельность ретины, вышеупомянутыя же причины вызываютъ къ дѣйствію только половину ея дѣятельности, качественно раздѣленной на двѣ части. Однако при удобномъ случаѣ возможно упомянуть кое о чемъ, относящемся къ этому второстепенному изслѣдованію, и, насколько это возможно на основаніи нашей теоріи, представить нѣкоторыя, касающіяся его, доказательства.

Всѣ вышеупомянутыя внѣшнія причины *Гете* очень удачно раздѣлилъ на два рода, отдѣливъ физическіе цвѣта отъ химическихъ; изъ нихъ химическіе цвѣта неизмѣнно присущи тѣламъ, физическіе же, въ силу неравномѣрнаго и измѣнчиваго расположенія свѣта и свѣтовыхъ тѣлъ, являются только временно. Лучше всего, мнѣ кажется, отличать тѣ и другіе на основаніи того, что причины химическихъ цвѣтовъ, какъ таковыхъ, скрыты отъ насъ и до извѣстной степени неизслѣдимы, причины же физическихъ мы воспринимаемъ вмѣстѣ съ самыми цвѣтами, и, хотя онѣ истолковываются не всѣми одинаково, тѣмъ не менѣе нельзя сомнѣваться, что мы можемъ постигнуть законы, согласно которымъ возникаютъ физическіе цвѣта, какъ бы ни различна была ихъ матерія; это обусловливается тѣмъ, что причина и дѣйствіе въ этомъ случаѣ являются порознь; напротивъ, химическіе цвѣта, скрытые въ тѣлахъ и какъ бы похороненные въ нихъ, совершенно не доступны для изслѣдованія. Вслѣдствіе этого физическіе цвѣта могутъ быть названы *доступными для пониманія*, химическіе же — *недоступными*. Проблема, рѣшеніемъ которой была бы выполнена и другая часть общей теоріи цвѣтовъ, заключается въ томъ, чтобы свести химическіе цвѣта на физическіе. *Ньютонъ* же поступалъ совершенно наоборотъ и старался свести физическіе цвѣта на химическіе, когда утверждалъ, что бѣлый цвѣтъ составляется изъ семи или изъ безчисленнаго множества однородныхъ лучей, которымъ почему-то непремѣнно присущи красный, зеленый, синій etc. цвѣта.

О химическихъ цвѣтахъ я скажу нѣсколько словъ впослѣдствіи; теперь же поговорю о физическихъ. То внѣшнее, чѣмъ, обыкновенно, возбуждается дѣятельность ретины, всегда и неизмѣнно бываетъ свѣтъ. Слѣдовательно, уменьшенной до извѣстной степени дѣятельности ретины необходимымъ образомъ строго соотвѣтствуетъ извѣстное уменьшеніе свѣта. Но относительно степени его возникъ между *Ньютономъ* и *Гете* споръ. Этотъ споръ былъ, наконецъ, рѣшенъ на основаніи изложенныхъ тѣмъ и другимъ опытовъ и правильнаго о нихъ сужденія. Если же читатель помнитъ о томъ, что́ я говорилъ въ первомъ параграфѣ этой главы о неизбѣжномъ параллелизмѣ между причиной и дѣйствіемъ, то стоитъ труда всмотрѣться, насколько болѣе глубокое и точное изученіе самаго явленія, которое стало намъ доступнымъ изъ изложенной выше физіологической теоріи цвѣтовъ, снабдитъ насъ доказательствами и аргументами при изслѣдованіи причины и насколько, слѣдовательно, оно позволитъ намъ a priori установить ученіе о причинахъ. Таковы слѣдующія положенія.

1) Какъ самые цвѣта, такъ и пропорціи и соотношенія, въ которыхъ они находятся другъ съ другомъ, присущи ретинѣ, обусловливаются ея природой и суть не что иное, какъ различныя видоизмѣненія ея дѣйствія. Внѣшнія причины ихъ суть только раздраженія, которыми

обусловливается это дѣйствіе, и дѣятельность ихъ заключена въ тѣсныхъ границахъ; роль, которую онѣ играютъ при возникновеніи цвѣта, подобна той, которую выполняетъ при возбужденіи электричества, находящагося въ тѣлахъ, т. е. при раздѣленіи + э и — э, треніе. Ни въ какомъ случаѣ не можетъ случиться, чтобы цвѣта существовали въ извѣстномъ количествѣ внѣ глаза, сами по себѣ, слѣдовали собственнымъ, не имѣющимъ отношенія къ ретинѣ, законамъ и пропорціямъ и, такимъ образомъ, проникали въ глазъ, какъ совершенно обособленные, какъ бы посторонніе предметы. Если же кто-либо, съ цѣлью согласовать Ньютонову теорію съ моею, станетъ тѣмъ не менѣе утверждать, что дѣйствительно такова ихъ природа независимо отъ глаза, то онъ долженъ будетъ допустить чудесную и сверхъестественную предустановленную гармонію, вслѣдствіе которой цвѣта, хотя и возникаютъ собственно изъ функцій глаза согласно со свойственными ему законами, тѣмъ не менѣе имѣютъ соотвѣтствующія этимъ функціямъ и какъ бы съ намѣреніемъ созданныя для возбужденія ихъ причины во внѣшнемъ мірѣ, именно—въ самомъ свѣтѣ и въ его частицахъ.

2) Каждый цвѣтъ представляетъ собою половину раздѣленной на двѣ части дѣятельности ретины, достигающей полной дѣятельности при помощи его дополненія. Слѣдовательно, цвѣта необходимымъ образомъ должны существовать попарно, а не отдѣльно. Тѣмъ менѣе можетъ быть установлено опредѣленное число цвѣтовъ, особенно нечетное, какъ, напримѣръ, семь.

3) Цвѣта, незамѣтно переходя одинъ въ другой, образуютъ нѣкоторый непрерывный кругъ, лишенный какихъ-либо опредѣленныхъ границъ. При посредствѣ безчисленныхъ и неуловимыхъ оттѣнковъ красный цвѣтъ переходитъ въ оранжевый, оранжевый въ желтый, желтый въ зеленый, зеленый въ синій, синій въ фіолетовый, фіолетовый же снова обращается въ красный. Если разорвать этотъ кругъ, то образуется какой-либо цвѣтъ и его дополненіе; оба они, взятые вмѣстѣ, содержатъ въ себѣ κατα δυναμιν. Слѣдовательно, возможныхъ цвѣтовъ существуетъ безчисленное множество, вслѣдствіе чего ихъ нельзя ограничить ни семью, ни какимъ-либо другимъ числомъ. Три же пары цвѣтовъ оттого выдѣляются изъ прочихъ, что они представляютъ раздѣленіе на двѣ части дѣятельности ретины въ наиболѣе простомъ, доступномъ для пониманія и выраженномъ къ тому же особенными названіями соотношеніи; ничѣмъ другимъ не можетъ быть объяснено, почему эти шесть цвѣтовъ всегда и непремѣнно были обозначаемы особенными названіями, такъ какъ, кромѣ только что изложеннаго свойства, они не имѣютъ ничего особеннаго и исключительнаго, чѣмъ они превосходили бы другіе цвѣта или отличались отъ нихъ.

4) Вслѣдствіе параллелизма между причиной и дѣйствіемъ, который,

какъ я доказалъ въ первомъ параграфѣ, долженъ существовать непремѣнно, безконечному числу возможныхъ цвѣтовъ, возникающихъ изъ безчисленныхъ пропорцій, въ которыхъ можетъ выразиться раздѣленіе на двѣ части дѣятельности ретины, необходимымъ образомъ должна соотвѣтствовать способность къ видоизмѣненію причины, извнѣ возбуждающей эту функцію ретины; вслѣдствіе этой способности внѣшняя причина, при посредствѣ безконечно видоизмѣняемыхъ оттѣнковъ и едва отличающихся другъ отъ друга степеней, различнымъ образомъ воздѣйствуетъ на глазъ. Вслѣдствіе этого ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть установлено семь или какое-либо другое число однородныхъ лучей, которые существовали бы независимо и неизмѣнно, при соединеніи же снова превращались бы въ бѣлый цвѣтъ. Если же мы, согласно съ видоизмѣненной теоріей Ньютона, примемъ вмѣсто семи лучей безчисленное ихъ множество, то дѣло отъ этого нѣсколько выиграетъ; но слѣдующее дѣленіе этого параграфа совершенно опровергнетъ это положеніе.

Напротивъ, вышеизложенному требованію вполнѣ удовлетворяетъ теорія *Гете*. Средній полупрозрачный оттѣнокъ можетъ въ обѣ стороны удаляться отъ свѣта и быть темнѣе или свѣтлѣе въ безчисленномъ количествѣ степеней; наконецъ, онъ можетъ получить съ обѣихъ сторонъ различное освѣщеніе; слѣдовательно, онъ, дѣйствительно, сообщаетъ причинѣ вышеупомянутую, соотвѣтствующую дѣйствію, способность къ видоизмѣненію и измѣнчивый порядокъ ея состояній.

5) Сродство цвѣта съ тѣнью, которое Гёте столь часто обозначаетъ названіемъ σκιερον, мы объясняемъ тѣмъ, что воспріятіемъ цвѣта возбуждается къ дѣйствію одна только часть раздѣленной на двѣ части дѣятельности ретины, тогда какъ другая часть ея необходимымъ образомъ находится въ покоѣ. Но во внѣшней причинѣ точно также должно находиться нѣчто, соотвѣтствующее воспріятію мрака и обусловливающее его возникновеніе. Этому требованію лишь до извѣстной степени удовлетворяетъ теорія *Ньютона,* утверждающая, что каждый цвѣтъ составляетъ приблизительно седьмую часть полной дѣятельности ретины и, слѣдовательно, болѣе теменъ, чѣмъ бѣлый цвѣтъ. Но эта теорія далека отъ дѣйствительности: согласно съ нею каждый цвѣтъ по степени своей яркости относится къ бѣлому цвѣту, какъ 1 къ 7, или нѣсколько менѣе; но намъ извѣстно, что даже наиболѣе темный и безжизненный цвѣтъ, фіолетовый, относится къ бѣлому, какъ 1 къ 4; зеленый и красный, какъ 1 къ 2, а желтый даже, какъ 3 къ 4. Если же мы, слѣдуя болѣе точной и какъ бы эзотерической доктринѣ Ньютона, примемъ вмѣсто семи безконечное множество однородныхъ лучей, или цвѣтовъ, то паткнемся на старое препятствіе: каждый цвѣтъ будетъ относиться къ бѣлому, какъ безконечно малая часть къ своему цѣлому, т. е. будетъ

до такой степени теменъ, что необходимымъ образомъ совершенно исчезнетъ во мракѣ.

Напротивъ, теорія *Гете* совершенно удовлетворяетъ этому требованію, потому что даетъ вполнѣ удовлетворительное объясненіе του σκιερου. По его теоріи, цвѣтъ возникаетъ вслѣдствіе тѣснаго соединенія свѣта съ темнотою, а не простого его уменьшенія, какъ я уже доказалъ въ § 7, потому что уменьшеніе свѣта можетъ произвести только полумракъ, или сѣрый цвѣтъ, т. е. вызвать только интенсивное раздѣленіе дѣятельности ретины; напротивъ, чтобы вызвать качественное раздѣленіе на двѣ части дѣятельности ретины необходимо уже болѣе внутреннее (intimior) смѣшеніе мрака со свѣтомъ и болѣе тѣсная связь между ними; этому требованію удовлетворяетъ средній полупрозрачный оттѣнокъ (medium semipellucidum), въ видѣ препятствія стоящій между свѣтомъ и мракомъ, который [43] выполняетъ функціи того, что химики называютъ „menstruum“, и тѣсно связываетъ свѣтъ съ мракомъ и объединяетъ ихъ; общій законъ этого объединенія таковъ, что, если свѣтъ находится сверхъ этого оттѣнка и какъ бы разбиваетъ его,—возникаютъ желтый, оранжевый и красный цвѣта *); если свѣтъ находится позади оттѣнка и черезъ него освѣщаетъ мракъ,—возникаетъ синій цвѣтъ. Хотя *Гете* на основаніи безчисленныхъ примѣровъ и опытовъ установилъ этотъ законъ и объяснилъ истинную причину возникновенія физическихъ цвѣтовъ не допускающимъ сомнѣнія способомъ, тѣмъ не менѣе я, пользуясь представившимся случаемъ, a priori докажу на основаніи излагаемой теоріи, что упомянутое явленіе должно происходить всегда и безусловно.

Присущій цвѣту темный оттѣнокъ возникаетъ вслѣдствіе того, что, при возбужденіи одной части дѣятельности ретины, другая часть ея необходимымъ образомъ должна находиться въ бездѣйствіи; вслѣдъ за тѣмъ покоившаяся часть самопроизвольно начинаетъ дѣйствовать въ качествѣ физіологическаго спектра, тогда какъ та часть дѣятельности, которая до того производила цвѣтъ, впадаетъ въ бездѣйствіе, чѣмъ обусловливаетъ возникновеніе του σκιερον. Отсюда очевидно, что дополненіе

*) Не могу не сослаться на одно весьма замѣчательное мѣсто, въ которомъ *Аристотель* объясняетъ возникновеніе краснаго цвѣта совершенно согласно съ теоріей *Гете*. Мѣсто это, заимствованное изъ III-ей книги, 4-й главы „Метеорологіи“ Аристотеля, но нѣсколько иначе изложенное, слѣдующимъ образомъ читается у Стобея (Eclog. phys. I, 31):

„Φοινικουν μεν (το χρωμα της ἰριδος), ὁτι το λαμπρον ἐν μελανι και δια μελαν ὁρωμενον τοιαυτην ἀποτελει χροαν. Τοις γουν θεωμενοις τον ἡλιον δια ὁμιχλης, ἡ δια καπνου, δοκειν ἐρυθρον εἰναι ἡ και την ἀπο των χλωρων ξυλων φλογα πεφοινιγμενην, δια το παχυν αὐτη, μεμιχθαι καπνον“.

какого-либо цвѣта настолько должно быть свѣтлымъ, насколько самый цвѣтъ темнъ, и наоборотъ. Обратившись ко внѣшней, т. е. физической причинѣ цвѣта, мы находимъ, что она должна быть свѣтомъ, способнымъ уменьшаться, какъ я доказалъ выше, сообразно съ извѣстными законами; кромѣ того, мы знаемъ, что такое уменьшеніе должно происходить такимъ образомъ, чтобы извѣстный цвѣтъ былъ настолько свѣтлымъ, насколько дополнительный его цвѣтъ — темнъ. Это можетъ случиться при томъ только условіи, чтобы то же самое, что служило причиною свѣтлаго оттѣнка извѣстнаго цвѣта, было причиной темнаго оттѣнка его дополнительнаго цвѣта: потому что при превращеніи причины, превращается и дѣйствіе. Вполнѣ этому требованію можетъ удовлетворить единственно полупрозрачный средній оттѣнокъ, возникающей между свѣтомъ и тьмою, служащій причиной физическаго темнаго оттѣнка во всѣхъ цвѣтахъ, обозначенныхъ знакомъ +, т. е. въ данномъ случаѣ онъ имѣетъ свѣтъ позади себя и препятствуетъ ему свѣтить; наоборотъ, въ противоположныхъ цвѣтахъ, дополнительныхъ, именно въ фіолетовомъ, синемъ и зеленомъ, возникающихъ физически, тотъ же самый средній полупрозрачный оттѣнокъ служитъ причиной уже свѣтлаго оттѣнка: въ этомъ случаѣ свѣтъ находится передъ нимъ, мракъ же—позади него, вслѣдствіе чего свѣтъ, который иначе разсѣялся бы во мракѣ, отражается и воздѣйствуетъ на глазъ. Но случается и такъ, что одна и та же степень густоты полупрозрачнаго средняго оттѣнка производитъ, вслѣдствіе противоположнаго положенія свѣта, то извѣстный цвѣтъ, то его дополненіе. Такъ, напримѣръ, наиболѣе блѣдный полупрозрачный средній оттѣнокъ, находясь передъ свѣтомъ, производитъ желтый цвѣтъ; если же находится позади свѣта, —фіолетовый, т. е. его дополненіе. Болѣе густой, вслѣдствіе находящагося позади него цвѣта, полупрозрачный средній оттѣнокъ производитъ оранжевый цвѣтъ; напротивъ, когда онъ отражаетъ падающій на него свѣтъ,—синій. То и другое явленіе можно наблюдать въ тѣхъ четырехъ цвѣтахъ, которые даетъ призматическій спектръ: въ нихъ полупрозрачный средній оттѣнокъ, получающійся изъ вторичнаго изображенія на сторонахъ призмы, производитъ въ одной изъ своихъ частей, скрывающейся во мракѣ, фіолетовый, въ другой же, соприкасающейся со свѣтомъ—его дополненіе, т. е. желтый; напротивъ, тотъ же самый, но удвоенный полупрозрачный средній оттѣнокъ на краяхъ, производитъ въ одной изъ своихъ частей, на основаніи того же закона, синій цвѣтъ, въ другой же—его дополненіе, т. е. оранжевый. Далѣе, очевидныя доказательства того же самаго явленія даютъ настои „ligni nephritici“, „ligni Quassiae“ и т. д., которые, смотря по тому, сообщается имъ свѣтъ непосредственно или только посредствомъ отраженія, производятъ другъ другу противоположные дополнительные цвѣта. Какимъ бы способомъ ни былъ произведенъ опытъ, всегда, если только не брать слиш-

комъ густые средніе оттѣнки, одинъ и тотъ же полупрозрачный средній оттѣнокъ, освѣщенный съ одной изъ сторонъ, производитъ такой цвѣтъ, что, если освѣщеніе будетъ падать на него съ другой стороны, онъ произведетъ дополненіе къ нему; вслѣдствіе этого два какихъ-либо цвѣта при соединеніи всегда образуютъ полную дѣятельность ретины, т. е. возстановляютъ бѣлый цвѣтъ. Наконецъ, если средній полупрозрачный оттѣнокъ сгустится до такой степени, что будетъ уже совершенно непроницаемъ для свѣта, то при прямо на него падающемъ свѣтѣ, онъ покажется чисто бѣлымъ; если же свѣтъ будетъ находиться позади него и онъ совершенно его загородитъ, то наступитъ совершенная темнота, черный цвѣтъ. Заслуживаетъ вниманія то обстоятельство, что очень густой средній полупрозрачный оттѣнокъ, если загораживаетъ свѣтъ, производитъ красный цвѣтъ, тогда какъ зеленый цвѣтъ, т. е. дополненіе краснаго, при этомъ получиться не можетъ и, вообще, не можетъ существовать физически; онъ можетъ быть полученъ только изъ соединенія желтаго цвѣта съ призматическимъ синимъ, который получается въ срединѣ того мѣста, въ которомъ спектръ начинаетъ расширяться.

Все изложенное въ достаточной степени доказываетъ a priori теорія физическихъ цвѣтовъ глубокомысленнаго *Гете*, которая вполнѣ удовлетворяетъ слѣдующему требованію, возникающему изъ физіологической теоріи цвѣтовъ: причина физическаго цвѣта должна быть такова, чтобы какой-либо цвѣтъ настолько принималъ свѣтлый оттѣнокъ, насколько теменъ оттѣнокъ его добавленія, при соблюденіи того условія, что свѣтъ займетъ противоположное положеніе; теорія Гёте совершенно согласна съ физіологической теоріей, по которой дополнительные цвѣта должны быть таковы, чтобы одному изъ нихъ настолько же былъ присущъ темный оттѣнокъ, насколько другому—свѣтлый.

Самъ Гёте, когда писалъ о цвѣтахъ до открытія излагаемой теоріи физіологическихъ цвѣтовъ, строго отличалъ физіологическую противоположность цвѣтовъ отъ физической, и доказывалъ, что желтый и синій цвѣта физически противоположны другъ другу; такъ что это противоположные по своимъ качествамъ цвѣта не могутъ сойтись другъ съ другомъ. Мнѣ кажется, что утвержденіе *Гете* должно быть истолковано въ болѣе общемъ смыслѣ: подъ желтымъ цвѣтомъ онъ подразумѣвалъ всѣ цвѣта, обозначенные знакомъ +, подъ синимъ же тѣ, которые мы обозначали знакомъ —. Но изъ нашей теоріи очевидно, что физіологическая и физическая противоположность цвѣтовъ—одно и то же. Извѣстному состоянію глаза вполнѣ соотвѣтствуетъ извѣстное состояніе находящейся внѣ глаза причины. Всѣмъ этимъ какъ нельзя лучше подтверждается, что теорія, предложенная *Гете*,—истинна.

Хотя Гёте поступаетъ вполнѣ послѣдовательно, когда называетъ полярностью физическую противоположность желтаго и синяго цвѣтовъ,

существующую внѣ глаза, тѣмъ не менѣе я не могу согласиться съ нимъ. Полярность цвѣтовъ можетъ возникнуть только въ глазѣ, потому что только качественное раздѣленіе на двѣ части дѣятельности ретины мы имѣемъ право назвать полярнымъ. Существующая внѣ глаза полярность цвѣтовъ касается такимъ образомъ внѣшней причины цвѣта; слѣдовательно, внѣшняя причина должна быть несложной по своему происхожденію; изъ раздѣленія же ея на двѣ части возникаетъ полярность. Такимъ образомъ объяснялъ происхожденіе раздѣленія свѣта уже *Ньютонъ*; напротивъ, теорія *Гете*, точно также, какъ моя теорія цвѣтовъ, совершенно отрицаетъ предположеніе полярности цвѣтовъ, существующихъ внѣ глаза. Я объясню это въ немногихъ словахъ. Намъ извѣстно за достовѣрное слѣдующее: 1) цвѣтъ темнѣе свѣта, или бѣлизны; 2) цвѣтъ можетъ принять болѣе темный оттѣнокъ не самопроизвольно, а при посредствѣ нѣкотораго посторонняго начала; относительно этого *Гете* вполнѣ справедливо возстаетъ противъ *Ньютона*; 3) если допустить полярность цвѣта, существующаго внѣ глаза, т. е. физическаго цвѣта, то *полярность* эта будетъ обусловлена *соединеніемъ* свѣта съ чѣмъ-то другимъ, именно со среднимъ полупрозрачнымъ оттѣнкомъ; очевидно, что такое положеніе безусловно не допускается изложеннымъ выше понятіемъ полярности. Полярность представляетъ собою извѣстную силу, по природѣ несложную, разложенную на двѣ силы, одинаковыхъ по роду, различныхъ по виду и взаимно противоположныхъ по качеству; вслѣдствіе этого силы эти стремятся одна къ другой, но, соединившись, исчезаютъ. Поэтому-то не можетъ случиться, чтобы столь различныя по природѣ, столь случайно соединенныя двѣ вещи, каковы свѣтъ и полупрозрачный средній оттѣнокъ, могли произвести полярность. Итакъ, я ни въ какомъ случаѣ не могу допустить полярности свѣта, подобной той, которая присуща цвѣту. Разсмотрѣніе полярности свѣта, полученной какимъ-либо другимъ путемъ, напримѣръ, раздѣленіемъ лучей, произведеннымъ при помощи исландскаго кристалла, не входитъ въ планъ данной работы.

Впрочемъ, случается иногда, что нѣкоторыя тѣла, проницаемыя свѣтомъ, вызываютъ къ дѣйствію *противоположныя части* раздѣленной на двѣ части дѣятельности ретины и, оказываютъ, такимъ образомъ, *противоположныя* воздѣйствія на ретину; вслѣдствіе этого они дѣйствуютъ *противоположнымъ образомъ* и на нѣкоторые другіе предметы, на нѣкоторыя химическія смѣси, напримѣръ, на „argentum muriaticum“ или „lapidem Bononiensem“; но въ этомъ нѣтъ ничего удивительнаго: все это нисколько не подтверждаетъ существованія полярности свѣта, подобной той, которая присуща цвѣтамъ, потому что остаются неопровергнутыми слѣдующія положенія: цвѣтъ темнѣе свѣта; цвѣтъ не можетъ самопроизвольно принять болѣе темный оттѣнокъ; полярность

возникаетъ исключительно при раздѣленіи чего-либо, несложнаго по своей природѣ.

Остается разсмотрѣть химическіе цвѣта, о которыхъ намъ извѣстно очень немногое. Они относятся,—если при объясненіи позволительно пользоваться примѣрами,—къ физическимъ цвѣтамъ такъ, какъ турмалиновые камни къ тѣмъ тѣламъ, электричество которыхъ возбуждается исключительно при помощи тренія. Физическіе цвѣта возникаютъ только временно и обусловливаются извѣстнымъ особеннымъ соотношеніемъ свѣта и свѣтовыхъ тѣлъ; химическіе же цвѣта, подобно турмалиновымъ камнямъ, возникаютъ исключительно вслѣдствіе освѣщенія, потому что и турмалиновые камни, если ихъ нагрѣть, тотчасъ же развиваютъ электричество, которое находится въ нихъ какъ бы скрытымъ, но готовымъ проявиться каждую минуту. — Очевидно, что химическій цвѣтъ представляетъ собою нѣкоторое видоизмѣненіе поверхности тѣлъ, посредствомъ котораго онъ вызываетъ къ дѣйствію ту или другую часть раздѣленной на двѣ части дѣятельности ретины; вслѣдствіе этого я сомнѣваюсь, чтобы это видоизмѣненіе могло быть сведено на форму, или на геометрическую фигуру частицъ поверхности. Болѣе правдоподобнымъ кажется мнѣ слѣдующее объясненіе: извѣстно, что лучи солнца сами по себѣ холодны и что они тогда только начинаютъ грѣть, когда перестаютъ свѣтить, т. е. когда встрѣчаютъ противодѣйствіе темныхъ тѣлъ, вслѣдствіе чего происходитъ превращеніе свѣта въ теплоту, этому превращенію прямо противоположенъ другой видъ превращенія, при посредствѣ котораго теплота переходитъ въ свѣтъ, напримѣръ въ раскаленномъ желѣзѣ, раскаленныхъ камняхъ или стеклѣ, лучше же всего въ негашеной извести. Я сомнѣваюсь, чтобы кто-либо пожелалъ свести накаливаніе желѣза на постепенное сожиганіе его. Вслѣдствіе различія качествъ, присущихъ тѣламъ, превращеніе свѣта въ теплоту можетъ быть получено различными способами и въ различныхъ степеняхъ; наиболѣе благопріятствуютъ такому превращенію черныя или черноватыя тѣла; бѣлыя же совершенно непригодны. Мнѣ кажется, что въ цвѣтѣ тѣлъ обнаруживаются различные способы превращенія свѣта въ теплоту, обусловливаемаго противодѣйствіемъ темныхъ тѣлъ. На основаніи этого мнѣ кажется возможнымъ объяснить, почему различныя части призматическаго солнечнаго спектра сообщаютъ тѣламъ различныя степени теплоты. На основаніи этого можно также до извѣстной степени объяснить тѣ особенныя явленія, при посредствѣ которыхъ физическій цвѣтъ переходитъ въ химическій; такъ, напримѣръ, „argentum muriaticum“, при непосредственномъ воздѣйствіи солнечнаго свѣта, слѣдовательно, когда онъ бываетъ бѣлымъ, переходитъ изъ бѣлаго цвѣта въ черный; напротивъ, если его освѣтить на нѣкоторое время при посредствѣ одного призматическаго солнечнаго спектра, онъ начинаетъ проявлять цвѣта спектра, обозначающіеся мало-по-малу совершенно ясно. Итакъ, согласно

съ нашей гипотезой, то, что по отношенію къ глазу представляетъ собою цвѣтъ извѣстнаго тѣла, по отношенію къ самому тѣлу является особымъ, свойственнымъ этому тѣлу, способомъ, посредствомъ котораго оно, будучи освѣщено солнцемъ, производитъ теплоту, иначе говоря,— посредствомъ котораго оно превращаетъ свѣтъ въ теплоту; argentum muriaticum наиболѣе способно по природѣ своей къ такому превращенію, доказательствомъ чего служитъ черный цвѣтъ, принимаемый argentum, подвергнутымъ воздѣйствію лучей солнца; когда же это превращеніе свѣта въ теплоту стало для него невозможнымъ, но способъ, посредствомъ котораго argentum совершаетъ такое превращеніе, вызванъ извнѣ, въ болѣе слабомъ видѣ (limitatus) именно освѣщеніемъ, полученнымъ при посредствѣ одного только призматическаго спектра, то нѣтъ основанія удивляться, что argentum тотчасъ же, какъ только превратить свѣтъ въ теплоту, производитъ цвѣтъ: цвѣтъ представляетъ собою по отношенію къ тѣлу не что иное, какъ видимый знакъ совершившагося превращенія.

Это видоизмѣненіе поверхности, производящее цвѣтъ, зависитъ отъ незначительныхъ различій между предметами, измѣняющихся при малѣйшемъ воздѣйствіи; вслѣдствіе этого цвѣтъ не можетъ ничего дать для сужденія о качествѣ упомянутыхъ предметовъ, почему и образовалось мнѣніе, что цвѣту слишкомъ довѣрять нельзя. Поэтому мы видимъ, что различные предметы окрашены въ одинъ и тотъ же цвѣтъ, и, съ другой стороны цвѣты, относящіеся къ одному и тому же виду, напримѣръ, гвоздика, тюльпанъ, мальва окрашены въ различные оттѣнки. Доказательствомъ служитъ киноварь, которая, будучи получена изъ соединенія ртути съ сѣрой, окрашена въ черный цвѣтъ; точно также и смѣсь свинца съ сѣрой; только посредствомъ *возгонки* (sublimatio) киноварь получаетъ, наконецъ, очень яркій красный цвѣтъ, при чемъ химическій составъ ея нисколько не измѣняется. Точно также вареные раки окрашиваются въ красный цвѣтъ. Китайскія румяна, если разлить ихъ по бумагѣ, представляются намъ зелеными, съ нѣкоторымъ металлическимъ отливомъ; но если дотронуться до нихъ влажнымъ пальцемъ, то онъ тотчасъ окрашивается въ превосходный, яркій пурпуровый цвѣтъ. Все это еще болѣе подтверждаетъ то положеніе, что цвѣтъ зависитъ болѣе отъ глаза, чѣмъ отъ внѣшнихъ предметовъ.

§ 12.

О поврежденіи зрѣнія и о нѣкоторыхъ ненормальныхъ состояніяхъ глаза.

Если ударить по глазу, нажать его или другимъ какимъ-либо образомъ повредить его или ослѣпить зрѣніе, взглянувъ на слишкомъ яркій освѣщенный предметъ, то возникнутъ спектры, чрезвычайно похожіе на физіологическіе спектры, которымъ посвящена вся моя теорія цвѣтовъ, и отличающіеся отъ нихъ не родомъ, а только степенью. Эти спектры могутъ быть названы *патологическими*. Патологическіе спектры возникаютъ или вслѣдствіе поврежденія глаза, или же вслѣдствіе чрезмѣрнаго возбужденія его, которымъ правильная дѣятельность ретины нарушается и какъ бы выводится изъ равновѣсія, почему она начинаетъ неправильно дѣлиться на двѣ части и дѣйствовать посредствомъ то одной, то другой половинной части; вслѣдствіе этого, если обратить ослѣпленный слишкомъ яркимъ свѣтомъ взоръ на темную поверхность, возникаетъ зеленый спектръ, если же обратить глаза на свѣтлую поверхность — красный. Подобно тому какъ при воздѣйствіи слишкомъ яркаго свѣта, зрѣніе повреждается, если мы будемъ въ сумеркахъ смотрѣть на слишкомъ мелкіе предметы: въ первомъ случаѣ раздраженіе будетъ слишкомъ велико, во второмъ—слишкомъ мало. При недостаточномъ освѣщеніи возбуждается извнѣ къ дѣйствію только часть интенсивно раздѣленной дѣятельности ретины; сила, присущая этой части, оказывается недостаточной, и возбужденная къ дѣйствію часть начинаетъ усиливаться увеличить ее, вслѣдствіе чего другая часть дѣятельности ретины самопроизвольно, безъ помощи внѣшняго раздраженія, возбуждается къ дѣйствію, что для нея, по показаніямъ опыта, вредно.

Отсюда ясно, почему свѣтъ лампы болѣе дневного утомляетъ зрѣніе. Всѣ предметы онъ окрашиваетъ въ оранжево-желтый цвѣтъ; тѣни же становятся синими. Вслѣдствіе этого, пока мы пользуемся ламповымъ свѣтомъ, возбуждаются только двѣ трети раздѣленной на двѣ части дѣятельности ретины или немного болѣе, которыя однако, несмотря на бездѣйствіе третьей части, должны необходимымъ образомъ замѣнять полную дѣятельность. Нѣтъ нужды объяснять, почему подобнымъ образомъ утомляется глазъ, если напрягать зрѣніе въ полутемнотѣ или приставить зрительную трубу къ одному только глазу. Слѣдовательно, Парро имѣлъ основаніе замѣтить, что, если заслонить лампу синимъ стекломъ, то свѣтъ ея будетъ походить на дневной *).

*) Parrot: „Traité de la manière de changer la lumière artificielle en une lumière semblable à celle du jour". Strasb., 1791.

Доказательствомъ того, что цвѣта, согласно съ нашей теоріей, болѣе присущи глазамъ, чѣмъ воспринимаемымъ глазами предметамъ или свѣту, служатъ нѣкоторые люди, очень, впрочемъ, рѣдко встрѣчающіеся, которые совершенно не видятъ никакихъ цвѣтовъ; міръ представляется имъ окрашеннымъ только въ бѣлый, черный и сѣрый оттѣнки, т. е. подобнымъ гравюрѣ. Таковы три брата *Гаррисъ*, жизнеописаніе которыхъ находится въ 67 томѣ, стр. 260, лондонскихъ „Philosophicae Transactiones". Въ 68 т., стр. 612 того же самаго журнала находится автобіографія Джона Скотта (J. Scott), который, подобно многимъ своимъ родственникамъ, былъ лишенъ воспріятія цвѣтовъ. Такъ какъ это рѣдкое явленіе имѣетъ большое значеніе для нашей работы, то я не хочу опустить то, что я знаю только по слухамъ, но зато отъ заслуживающихъ довѣрія свидѣтелей.

Много лѣтъ назадъ жилъ въ Ригѣ нѣкій Циммерманъ, офицеръ, до такой степени не воспринимавшій цвѣтовъ, что даже при угрожавшей ему опасности, именно когда ему подана была зеленая куртка вмѣсто обычной военной краснаго цвѣта, онъ надѣлъ ее, ничего не подозрѣвая, и даже намѣревался въ такомъ украшеніи явиться на парадъ передъ отрядомъ солдатъ. Замѣчательно то явленіе, что люди, даже совершенно не воспринимающіе цвѣтовъ, легче однако различаютъ остальные цвѣта, обладающіе большей, чѣмъ красный и зеленый, или меньшей степенью яркости; красный же и зеленый представляютъ собою двѣ точныхъ половины раздѣленной на двѣ части дѣятельности ретины и нисколько не превосходятъ другъ друга въ отношеніи яркости. Тѣмъ же самымъ недостаткомъ страдалъ *Унцеръ*, знаменитый въ свое время гамбургскій докторъ, который однако тщательно скрывалъ его, какъ вредящій діагнозу. Однажды жена Унцера, чтобы испытать его, окрасила щеки, вмѣсто красныхъ румянъ, въ синій цвѣтъ; онъ замѣтилъ ей только, что въ этотъ день она черезчуръ нарумянилась. Этимъ извѣстіемъ я обязанъ уже умершему другу, живописцу и директору дрезденской картинной галлереи, по имени *Деміани*. Когда Деміани написалъ портретъ жены Унцера, Унцеръ сказалъ ему, что онъ не можетъ судить о цвѣтахъ, и тѣмъ открылъ свой недостатокъ.—Несравненно чаще попадаются люди, которые несовершенно воспринимаютъ цвѣта, т. е. нѣкоторые цвѣта различаютъ, другіе же нѣтъ. Замѣчательно, что они, по вышеизложеннымъ причинамъ наиболѣе страдаютъ, согласно съ положеніями нашей теоріи, неразличеніемъ краснаго и зеленаго цвѣтовъ.

§ 13.

Опроверженіе употреблявшагося до сихъ поръ объясненія возникновенія физіологическихъ цвѣтовъ.

Іезуитъ *Шерфферъ* посредствомъ довольно остроумныхъ соображеній старался *) объяснить явленіе физіологическихъ цвѣтовъ при помощи теоріи *Ньютона*, вслѣдствіе чего соображенія эти были превознесены до небесъ, повторены и разукрашены всѣми послѣдователями *Ньютона*. Они говорятъ, что глазъ до того утомляется при продолжительномъ воспріятіи какого-либо цвѣта, что совершенно перестаетъ воспринимать его или, что у нихъ означаетъ то же самое, не ощущаетъ болѣе воспринимаемаго однороднаго луча. Поэтому, если вслѣдъ затѣмъ мы обратимъ глаза на бѣлую поверхность, то на глазъ будутъ воздѣйствовать только остальные однородные лучи, кромѣ исчезнувшаго; когда же обратимъ глаза на другой цвѣтъ, сложный, къ которому ранѣе воспринимаемый относится, какъ часть, то возникнетъ тотъ цвѣтъ, который останется, если исчезнетъ цвѣтъ, ранѣе истощавшій ретину. Нѣтъ ничего удивительнаго въ томъ, что объ этомъ легкомысленномъ объясненіи столь неустанно трещатъ составители такъ называемыхъ „компендіевъ“, которые выдали за свои сужденія мнѣнія, похищенныя у *Гете*, или даже тѣ писатели, которые не стыдятся разсказывать намъ о красныхъ, зеленыхъ etc. молекулахъ свѣта и даже описывать, каковъ у нихъ центръ, каковы бока. Но съ досадой я смотрю на то, что даже такой выдающійся и значительный человѣкъ, какъ *Кювье*, придерживается вышеизложеннаго объясненія въ своей „Сравнительной анатоміи“ (Чтен. 12). Однако я ни въ какомъ случаѣ не хочу поставить ему этого въ упрекъ: этотъ знаменитый ученый, сдѣлавшій такъ много важныхъ изобрѣтеній и открытій, не могъ лично изслѣдовать нѣкоторыя отдѣльныя явленія, относящіяся собственно къ другимъ областямъ знанія, почему и долженъ былъ довѣриться мнѣнію тѣхъ, къ спеціальности которыхъ относится данное явленіе. Это тѣмъ болѣе заслуживаетъ упоминанія, что одинъ изъ новѣйшихъ англійскихъ журналовъ (Jameson's Edinburgh new philosophical Journal, 1828, April—Septbr., p. 190) выдаетъ это старое толкованіе за новое открытіе Кювье и восхваляетъ его.

Это объясненіе я опровергну двумя способами: во-первыхъ, на основаніи самой гипотезы, во-вторыхъ, на основаніи опыта. Этимъ я надѣюсь

*) Carolus Scherffer: „De coloribus accidentalibus“, Carl. Scherffer: „Abhandl. von den zufälligen Farben“, 1765.

достигнуть того, что никто уже не будетъ болѣе повторять этихъ пѣтыхъ и перепѣтыхъ разсужденій.

Итакъ, опровергнемъ сначала на основаніи самой гипотезы, при чемъ для большей ясности воспользуемся примѣромъ. За воспріятіемъ извѣстной длительности *фіолетоваго* цвѣта слѣдуетъ *желтый* спектръ, проявляясь въ наиболѣе чистомъ и прелестномъ видѣ на бѣлой поверхности. Это происходитъ отъ того, что глазъ, утомленный воспріятіемъ однороднаго *фіолетоваго* луча, не ощущаетъ болѣе этого цвѣта, почему бѣлая поверхность, на которую онъ обращается, даетъ ему вмѣсто семи цвѣтовъ, производившихъ передъ тѣмъ бѣлый цвѣтъ, только шесть, сумма которыхъ производитъ желтый цвѣтъ. Слѣдовательно, этотъ желтый цвѣтъ составляется изъ цвѣтовъ индиго, синяго, зеленаго, краснаго, оранжеваго и желтаго. Отлично! Какой прелестный желтый цвѣтъ получается изъ этой смѣси! Пусть ньютоніанцы попробуютъ на опытѣ получить такимъ путемъ желтый цвѣтъ. Опроверженіе такого объясненія не представляетъ никакихъ затрудненій; достаточно обратить вниманіе на то, что отдѣльные цвѣта, дополняющіе другъ друга и слѣдующіе другъ за другомъ въ видѣ физіологическихъ спектровъ,—и тѣ и другіе возникаютъ уже въ самомъ призматическомъ спектрѣ совершенно въ чистомъ, не нуждающемся ни въ какой примѣси, видѣ и таковыми поступаютъ въ воспріятіе; таковы фіолетовый и желтый, оранжевый и синій цвѣта; съ достовѣрностью можно сказать такъ именно объ этихъ четырехъ цвѣтахъ; *Ньютонъ* же, основываясь ни своемъ ложномъ описаніи призматическаго спектра, прибавляетъ къ нимъ еще и красный и зеленый цвѣта. Слѣдовательно, извѣстный цвѣтъ, представляя собой дополненіе одного изъ нихъ, всегда будетъ однимъ какимъ-либо цвѣтомъ, взятымъ изъ числа ихъ, но ни въ какомъ случаѣ не суммой всѣхъ остальныхъ смѣшанныхъ цвѣтовъ; если изъ числа этихъ цвѣтовъ изъять одинъ какой-либо цвѣтъ, то сумма остальныхъ цвѣтовъ, совокупное дѣйствіе ихъ, производила бы не что иное, какъ одинъ какой-либо цвѣтъ, отличный отъ другихъ и уже самъ по себѣ существующій въ спектрѣ: такимъ образомъ остальные пять цвѣтовъ, будучи присоединены къ нему, нисколько его не мѣняли бы, что, очевидно, нелѣпо, потому что предполагаетъ существованіе причины безъ дѣйствія.

Во-вторыхъ, попробуемъ опровергнуть вышеизложенное объясненіе на основаніи опыта. Для воспріятія физіологическаго спектра нѣтъ нужды въ бѣлой поверхности: гораздо лучше получается онъ на сѣрой, темноватой поверхности; онъ можетъ быть полученъ даже на самой черной поверхности и, мало того, появляется при закрытыхъ и зажатыхъ рукою глазахъ. Уже одного это достаточно для опроверженія вышеизложеннаго ложнаго объясненія даннаго явленія. Очевидно, что ощущеніе физіологическаго цвѣта совершается при помощи бѣлой, но еще того болѣе—

сѣрой поверхности: бѣлая поверхность вызываетъ къ дѣйствію полную дѣятельность ретины, сѣрая же—только интенсивную часть ея, близко подходящую къ цвѣту, почему половина ея дѣятельности, самопроизвольно переходящая къ дѣйствію, легче можетъ выполнять свои функціи. Сюда же должно быть отнесено ученіе Гёте о томъ, что всякій цвѣтъ развиваетъ наибольшую степень присущей ему яркости при сопоставленіи съ бѣлой поверхностью. Тѣмъ не менѣе то, что я только что изложилъ, достаточно доказываетъ, что физіологическій спектръ возникаетъ самопроизвольно при посредствѣ самой ретины, но вовсе не вслѣдствіе того, что утомленная часть ретины становится неспособной получать впечатлѣнія отъ бѣлой поверхности. Это подтверждается также слѣдующимъ явленіемъ: если обратить глаза послѣ продолжительнаго воспріятія фіолетоваго цвѣта и воспослѣдовавшаго за нимъ въ ретинѣ желтаго спектра на синюю поверхность, то зрѣнію представится зеленый цвѣтъ, получившійся изъ соединенія желтаго съ синимъ; отсюда ясно, что извѣстный спектръ, появляясь на поверхности, нѣчто привноситъ съ собой, а не заимствуетъ отъ нея: изъ синяго цвѣта никакимъ образомъ не можетъ быть полученъ зеленый, если къ нему не присоединить другой цвѣтъ, именно—желтый.

Очевидно, что вышеизложенные аргументы слишкомъ достаточно опровергаютъ популярное объясненіе физіологическихъ цвѣтовъ. Но такъ какъ меня слишкомъ мучитъ страхъ, какъ бы не сочли меня умышленно что-либо утаивающимъ, то я считаю нужнымъ воздержаться отъ проведенія опроверженія до граничащей по тонкости съ педантизмомъ аргументаціи и хочу только добавить къ вышеизложенному нѣсколько незначительныхъ фактовъ, въ умышленномъ замалчиваніи которыхъ я могъ бы быть заподозрѣнъ,—изложивъ ихъ въ возможно сжатомъ видѣ. Они касаются соединенія физіологическаго цвѣта съ химическимъ. Если обратить глаза, когда въ ретинѣ находится *зеленый* физіологическій цвѣтъ вслѣдствіе воспріятія *краснаго* цвѣта, на *фіолетовую* поверхность, то мѣсто спектра займетъ блѣдно-синій цвѣтъ. Это происходитъ отъ того, что *синій* цвѣтъ представляетъ собою половину какъ *фіолетоваго,* такъ и *зеленаго* цвѣтовъ и, слѣдовательно, беретъ въ данномъ случаѣ, въ силу двойного существованія, верхъ; къ нему присоединенъ желтый цвѣтъ зеленаго спектра и красный, происходящій отъ фіолетоваго, которые вмѣстѣ производятъ оранжевый цвѣтъ; оранжевый цвѣтъ, соединенный съ одной половиной синяго, даетъ бѣлый цвѣтъ; бѣлый же цвѣтъ, соединенный съ другой половиной синяго, даетъ, наконецъ, вышеупомянутый блѣдно-синій цвѣтъ, что вполнѣ согласно съ нашей теоріей. То же самое явленіе слѣдующимъ образомъ объясняется ньютоніанцами: утомленный воспріятіемъ краснаго цвѣта, глазъ перестаетъ ощущать его; когда же онъ, цвѣтъ, исчезаетъ, глазъ воспринимаетъ на фіолетовой плоскости синій цвѣтъ,

блѣдный вслѣдствіе недостатка исчезнувшей другой половины цвѣта. До сихъ поръ получаемые результаты согласны какъ съ ихъ теоріей, такъ и съ моею; поэтому они не могутъ быть опровергнуты на основаніи одного только этого явленія. Итакъ, дѣло осталось бы нерѣшеннымъ, если бы не существовало теоріи и экспериментовъ, изложенныхъ выше; но такъ какъ при помощи ихъ споръ окончательно рѣшенъ и теорія ньютоніанцевъ вполнѣ основательно опровергнута и разбита, то имъ не можетъ оказать никакой поддержки то обстоятельство, что одно только это явленіе, неточное, непостоянное и перемѣнчивое по своей природѣ и къ тому же едва уловимое при величайшемъ напряженіи зрѣнія, можетъ быть одинаково удобно объясняемо на основаніи какъ ихъ, такъ и нашей теоріи. На самомъ дѣлѣ я не знаю, конечно, будетъ ли когда-либо этотъ опытъ произведенъ другими и приспособленъ къ ньютоніанскому ложному объясненію; но я предугадываю, что относительно этого пункта можетъ возникнуть сомнѣніе, почему и счелъ нужнымъ прибавить вышеизложенное. То, что я показалъ на примѣрѣ фіолетовой плоскости, можетъ быть достигнуто также при помощи другихъ сложныхъ цвѣтовъ, если къ нимъ присоединить физіологическій спектръ, возникнувшій изъ созерцанія одного изъ составляющихъ ихъ цвѣтовъ, что́ точно также можетъ быть объяснено двоякимъ способомъ.

Но объ этомъ довольно. Я окончилъ свой трудъ и изложилъ, уже на латинскомъ языкѣ, въ болѣе совершенномъ и полномъ видѣ то, что болѣе тринадцати лѣтъ назадъ изложилъ на родномъ языкѣ, достигнувъ тогда, впрочемъ, незначительныхъ результатовъ; *при этомъ я опустилъ все, менѣе относящееся къ дѣлу.* А такъ какъ физіологическая теорія цвѣтовъ представляетъ собою только часть, хотя и наиболѣе важную, общей теоріи цвѣтовъ, то я совѣтую читателямъ, именно тѣмъ изъ нихъ, которые одарены рѣдчайшей духовной способностью, доступной только избраннымъ самимъ Богомъ людямъ, именно способностью сужденія, не только, подобно прочимъ, прочитывать разсужденія, но и продумывать ихъ, съ тою цѣлью, чтобы, ставя ни во что какъ превратныя сужденія профессоровъ физики, такъ и ихъ осторожное молчаніе, стремиться во что бы то ни стало прочесть сочиненіе *Гете* „О цвѣтахъ“, чтеніе котораго сопряжено съ великой и возвышенной пользой, потому что, во-первыхъ, читатели его познакомятся съ истинной теоріей физическихъ цвѣтовъ, а, во-вторыхъ, поймутъ, насколько грубъ тотъ обманъ, которымъ Ньютонъ водилъ за носъ въ продолженіе болѣе столѣтія ученыхъ и докторовъ, да и въ настоящее время водитъ названныхъ мною для примѣра наиболѣе порядочныхъ изъ нихъ. Наконецъ, и въ психологіи читатели его сдѣлаютъ удивительные успѣхи: они ясно и отчетливо увидятъ и основательно осмыслятъ, что такое, наконецъ, представляетъ собою то, что въ мозгахъ посредственныхъ людей замѣняетъ сужденіе; а, по

моему мнѣнію, нѣтъ ничего драгоцѣннѣе этого знанія, потому что оно убѣдитъ читателя въ томъ, что истину слѣдуетъ любить ради самой истины и предпочитать свое собственное мнѣніе—мнѣнію толпы.

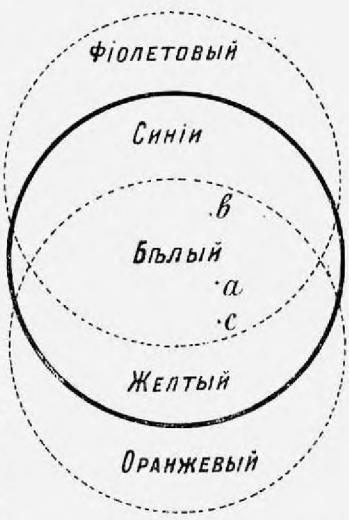
Писано въ Берлинѣ, въ маѣ мѣсяцѣ 1829 .

Физическое приложеніе.

Физическое прибавленіе.

Изложенное въ § 11 о возникновеніи призматическаго спектра изъ вторичныхъ изображеній объясняетъ это явленіе наиболѣе простымъ и съ перваго взгляда доступнымъ для пониманія способомъ. Въ дѣйствительности же, какъ я думаю, этотъ спектръ происходитъ при нѣсколько болѣе сложныхъ условіяхъ, хотя и согласныхъ тѣмъ не менѣе съ вышеизложеннымъ закономъ. Итакъ, оканчивая данную работу, я изложу, что думаю объ этомъ явленіи, въ качествѣ чистой гипотезы; но, такъ какъ въ данномъ случаѣ слѣдуетъ упомянуть объ этомъ въ возможно краткихъ выраженіяхъ, то предлагаемая гипотеза можетъ быть понята исключительно людьми, основательно знакомыми съ теоріей *Гете*. Прочіе же пусть оставятъ ее безъ вниманія.

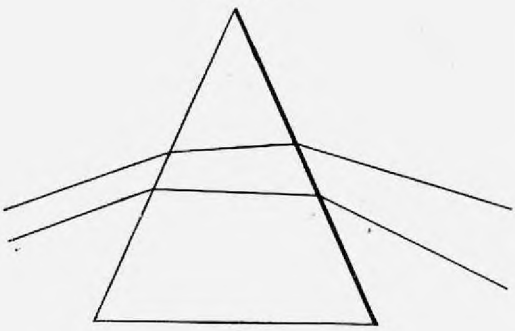
Фиг. 1.



Такъ какъ объясненіе какого-либо явленія согласно съ извѣстнымъ закономъ въ томъ только случаѣ становится совершенно несомнѣннымъ, если, обратившись отъ общаго къ единичнымъ случаямъ, объяснить и ихъ съ достаточной точностью, то я всегда удивлялся, какимъ образомъ Гёте, достаточно, въ общемъ, объяснивъ возникновеніе призматическихъ цвѣтовъ изъ вторичныхъ изображеній, не попытался тѣмъ не менѣе точнѣе опредѣлить условія ихъ возникновенія или дать ихъ графическое изображеніе. Стремленіе къ такому объясненію привело меня къ анализу содержащихся въ призматическомъ спектрѣ первичнаго и двухъ вторичныхъ изображеній;

ради примѣра я попытаюсь представить это въ видѣ бѣлаго диска, нарисованнаго на черной поверхности; кругъ этотъ слѣдуетъ разсматривать сквозь призму. Приложенный къ тексту рисунокъ (фиг. 1), отчетливо представляетъ разложеніе возникающаго цвѣтового спектра на первичный и два вторичныхъ изображенія. Итакъ, положимъ, что этотъ дискъ возникъ вслѣдствіе отраженія. Средній кругъ (a) представляетъ собою главное изображеніе; его сопровождаютъ два вторичныхъ изображенія, одно изъ которыхъ (b) отражено болѣе, чѣмъ главное, слѣдовательно, преобладаетъ надъ нимъ, выступаетъ изъ мрака; другое же, напротивъ (c) отражено менѣе главнаго и, сопровождая его, остается погруженнымъ во мракѣ, скрывается въ немъ. Дѣйствіе того и другого вторичнаго изображенія до извѣстной степени сообщается и главному, именно—въ той части его, гдѣ оно соприкасается съ обоими вторичны-

Фиг. 2.



ми. Итакъ, вверху, гдѣ вторичное изображеніе выступаетъ изъ черной поверхности, образуется фіолетовый цвѣтъ; нѣсколько ниже, гдѣ яркость выступившаго изъ темноты изображенія удваивается вслѣдствіе соединенія съ частью главнаго изображенія, необходимо возникаетъ синій цвѣтъ. Напротивъ, въ нижней части, гдѣ мракъ скрываетъ одно блѣдное вторичное изображеніе, появляется оранжевый цвѣтъ; надъ оранжевымъ же—желтый, потому что цвѣтъ достигаетъ здѣсь, вслѣдствіе соединенія двухъ круговъ, удвоенной степени яркости; поэтому-то облака при восходѣ солнца, обыкновенно принимаютъ сначала оранжевый оттѣнокъ, а впослѣдствіи, когда солнце поднимается выше,—желтый. Наконецъ, въ серединѣ образуется бѣлый цвѣтъ, возникающій только тамъ, гдѣ всѣ три вышеупомянутыхъ круга совпадаютъ одинъ съ другимъ. Чтобы судить объ истинности этого опыта, необходимо наблюдать самое явленіе. Его можно произвести, наложивъ на очень черную бумагу бѣлый бумажный кругъ. То самое, что въ данномъ случаѣ происходитъ при

помощи отраженныхъ отъ диска лучей свѣта, можно получить при помощи прямыхъ лучей, если наблюдать изображеніе, отраженное на стѣнѣ призмой.

Присоединю также нѣкоторыя замѣчанія относительно происхожденія вышеупомянутыхъ вторичныхъ изображеній.

Пусть болѣе мыслящіе люди, разсмотрѣвъ прилагаемое здѣсь фиг. 2 наиболѣе употребительное изображеніе отраженія (refractio), размыслятъ, насколько необыкновенно и несообразно со всеобщимъ *закономъ непрерывности* то явленіе, что свѣтъ, вслѣдствіе извнѣ воздѣйствующей силы дважды отклонившійся отъ своего направленія, не сливается тѣмъ не менѣе съ окружающимъ его мракомъ, а сохраняетъ свои границы въ безусловной неприкосновенности. Несомнѣнно, болѣе согласно со здравымъ смысломъ предположить, что свѣтъ при каждой перемѣнѣ рефракціи даже въ тотъ моментъ, въ который онъ, какъ кажется, принимаетъ новое направленіе, удерживаетъ нѣкоторые слѣды прежняго, какъ бы сохраняетъ о немъ память, такъ что даже въ самомъ центрѣ рефракціи оставляетъ нѣсколько лучей, которые, какъ бы отторгнутые отъ главнаго свѣта, до извѣстной степени сохраняютъ однако прежнее направленіе и, такимъ образомъ, порождаютъ вторичныя изображенія; подобнаго рода изображенія сопровождаютъ главное по двое, потому что и перемѣнъ рефракціи бываетъ двѣ.

Рѣшеніе извѣстной проблемы вызываетъ, обыкновенно, новыя проблемы. Точно также въ данномъ случаѣ возникаетъ слѣдующій вопросъ: насколько вторичное изображеніе предшествуетъ двумъ вышеупомянутымъ рефракціямъ, насколько слѣдуетъ за ними? Почему одно изъ нихъ дальше отклоняется отъ главнаго изображенія, чѣмъ другое? Наконецъ, почему оба они не могутъ слишкомъ далеко отклониться отъ главнаго изображенія; кромѣ того, почему синій и желтый цвѣта при дальнѣйшемъ отдаленіи вторичныхъ изображеній отъ главнаго смѣшиваются и переходятъ въ зеленый? Но пусть другіе будутъ болѣе счастливы, чѣмъ я въ рѣшеніи этихъ вопросовъ.

НОВЫЯ ПАРАЛИПОМЕНЫ:

отдѣльныя, но систематически изложенныя мысли о разнаго рода предметахъ.

1810—1860.

———

ГЛАВА I.

О философіи и ея методѣ.

§ 1.

Филисофія—высокая альпійская дорога; къ ней ведетъ лишь крутая тропа чрезъ острые камни и колючія тернія: она уединена и становится все пустыннѣе, чѣмъ выше восходишь, и кто идетъ по ней, пусть не вѣдаетъ страха, все оставитъ за собою и смѣло прокладываетъ себѣ путь свой въ холодномъ снѣгу. Часто приходитъ онъ внезапно къ краю пропасти и видитъ внизу зеленую долину: властно влечетъ его туда головокруженіе; но онъ долженъ удержаться, хотя бы пришлось собственною кровью приклеить подошвы къ скаламъ. Зато скоро видитъ онъ міръ подъ собою, и песчаныя пустыни и болота этого міра исчезаютъ, его неровности сглаживаются, его раздоры не доносятся наверхъ,—проступаетъ его округлая форма. А самъ путникъ всегда находится въ чистомъ, свѣжемъ альпійскомъ воздухѣ и видитъ уже солнце, когда внизу еще покоится темная ночь.

§ 2.

Для многихъ людей философы—несносные ночные гуляки, мѣшающіе имъ спать.

§ 3.

Если большинство людей совсѣмъ не философы, то это происходитъ отъ того,что конкретная, единичная сторона явленія, многообразіе опыта плѣняютъ ихъ вниманіе видимой реальностью, такъ что, когда они должны отвлечься отъ кончретнаго ради обсужденія общей стороны опыта, имъ становится жутко и боязно, точно ребенку, котораго нянька оставила одного; и они боятся упустить что-либо, если имъ придется оставить безъ вниманія этотъ потокъ опыта. Наоборотъ, философу жутко и боязно какъ разъ въ этомъ потокѣ единичныхъ явленій; и какъ тѣмъ людямъ не достаетъ терпѣнія отвлечься отъ единичнаго и разнообразнаго и оставить его въ сторонѣ, чтобы разсмотрѣть цѣлое, такъ у

философа не достаетъ терпѣнія разсматривать единичное, если онъ еще не знаетъ, что̀ ему дѣлать съ цѣлымъ.

§ 4.

Религія, порожденіе генія, была дана всѣмъ временамъ и народамъ: она—спасеніе ихъ.

Но и люди размышляющіе отдаютъ свою полную вѣру въ ея истины и говорятъ: мы познаемъ необходимость того, чему она учитъ; необходимо же лишь то, что̀ слѣдуетъ изъ вѣрныхъ умозаключеній, которыя долженъ изыскивать нашъ разсудокъ, чтобы съ ихъ помощью шагъ за шагомъ приходить къ религіознымъ истинамъ, исходя изъ того, что̀ всѣмъ извѣстно и ни у кого не вызываетъ сомнѣній.

Они заблуждались, ибо религіозная необходимость относится къ категоріи необходимости не въ собственномъ, а лишь въ переносномъ смыслѣ, равно какъ и истина религіозная тоже—лишь образная. Такимъ образомъ возникла догматика, которая къ тому же еще часто бывала и непослѣдовательной.

Кантъ показываетъ, что религіозныя истины и недостижимы, и неопровержимы съ помощью разсудка.

Фихте и Шеллингъ попираютъ ногами объявленный несостоятельнымъ разсудокъ; они видятъ, что божественное доступно человѣку лишь съ помощью другихъ способностей духа: и вотъ они возвѣщаютъ откровенія безъ всякаго основанія, интуитивно, и не обращаютъ вниманія на то, что ученіе ихъ противорѣчитъ основнымъ законамъ разсудка.

Но то божественное, что̀ открывается человѣку свыше всякаго разсудка, философія должна ввѣрять именно разсудку, какъ надежному хранителю во времени, уважая его и щадя его законы.

Догматики искали при помощи его. Мы будемъ искать для него.

§ 5.

Между догматизмомъ и критицизмомъ существуетъ лишь то различіе, что критицизмъ представляетъ собою попытку пробудить насъ отъ сна жизни, догматизмъ же, наоборотъ, повергаетъ насъ въ еще болѣе глубокій сонъ. Многіе изъ людей, обнаруживающихъ самое широкое пониманіе всѣхъ другихъ искусствъ, замѣчаютъ это свойство догматизма, и поэтому какъ разъ они горячо возстаютъ противъ философіи; критицизмъ же, благодаря уже своей трудности, остается имъ совершенно неизвѣстнымъ.

§ 6.

Если мы находимъ въ мірѣ противорѣчія, то это происходитъ отъ того, что мы не обладаемъ еще истиннымъ критицизмомъ и считаемъ единымъ то, что двойственно.

§ 7.

Философія имѣетъ большое сходство съ анатоміей мозга: ложная философія (т. е. ложное міросозерцаніе) и ложная анатомія мозга разсѣкаютъ и разъединяютъ то, что связано какъ единое и цѣлое, и, наоборотъ, соединяютъ въ отрѣзанныхъ кускахъ разнородныя части. Истинная философія и истинная анатомія мозга разлагаютъ все правильно, находятъ и оставляютъ цѣлое цѣлымъ и разъединяютъ разнородныя части. Сравни Платоновскаго Федра стр. 361—363.

§ 8.

За исключеніемъ немногихъ глубокихъ мыслителей, люди на самые для нихъ важные, именно трансцендентные, вопросы довольствуются и должны довольствоваться такими отвѣтами, которые при ближайшемъ разсмотрѣніи связаны съ противорѣчіями или, по меньшей мѣрѣ, съ величайшими трудностями, пробѣлами и неясностями. Это служитъ доказательствомъ того, что способъ *мышленія* (т. е. дѣятельность разсудка, способности *мышленія*) объ этихъ вопросахъ—совсѣмъ несущественъ, существенна же здѣсь воля, и что она—понимая ее въ ея моральномъ проявленіи — независима отъ мышленія разсудка. Дѣйствовать человѣкъ долженъ непрестанно, онъ имѣетъ мало времени для обдумыванія и не можетъ ждать, пока будутъ разрѣшены всѣ сомнѣнія разсудка. Его рѣшенія относительно того, *какъ* дѣйствовать его волѣ, относительно выполненія цѣли, опредѣляетъ разсудокъ: поэтому опытъ дѣлаетъ человѣка разсудительнымъ; но *предметъ* его воли, его конечную цѣль, разсудокъ не опредѣляетъ: поэтому опытъ не дѣлаетъ ни мудрымъ, ни добрымъ.

Но все же разсудокъ долженъ имѣть нѣкоторое утѣшеніе, которое примиряло бы его съ тѣмъ, что волю опредѣляетъ не онъ, а нѣчто другое, что человѣкъ вмѣсто того чтобы дѣйствовать *умно*, дѣйствуетъ *мудро* (и этого утѣшенія онъ ждетъ на своемъ *собственномъ* языкѣ); такое утѣшеніе мы и находимъ въ догматической части всѣхъ религій; но такъ какъ оно не вполнѣ удовлетворяетъ разсудокъ, а онъ въ то же время (по велѣнію того, кому онъ принадлежитъ и кто можетъ думать, что недостаточность такого утѣшенія происходитъ лишь вслѣдствіе перевода на языкъ разсудка) въ допущеніи его оказывается необыкновенно сговорчивымъ, то онъ и называетъ это допущеніе *вѣрой*. Ясно, насколько безраз-

лична догматическая часть всѣхъ религій и насколько она походитъ на тотъ кусокъ, который бросаютъ хищнымъ звѣрямъ, чтобы избавиться отъ ихъ преслѣдованія, или на золотыя яблоки Аталанты, и какъ она должна сообразовываться со степенью умственнаго развитія каждаго народа, и какъ поэтому новое направленіе времени требуетъ новой религіи. Но наивысшая сила разсудка, вмѣстѣ съ тѣмъ наиболѣе опытная и развитая, не поддается болѣе укрощенію; хищнаго звѣря невозможно уже удержать брошенными ему кусками: тогда его нужно убить; но для разсудка то, что̀ лежитъ внѣ его области, не имѣетъ къ нему никакого отношенія, слѣдовательно, оно—ничто и ничего не можетъ съ нимъ подѣлать: если разсудокъ нужно убить, то онъ долженъ убить самого себя (Кантъ называетъ это: положить самому себѣ границы). Самоубійство разсудка—это „критика чистаго разума“, и *законченная* система критицизма будетъ истинной и послѣдней философіей.

§ 9.

Почти всегда существовало мнѣніе, что *задача философіи состоитъ въ отысканіи чего-то глубоко скрытаго*, отличнаго отъ міра, закрытаго имъ и лежащаго въ его тѣни. Такое мнѣніе происходило отъ того, что во всѣхъ *наукахъ* явленія даны открыто и требуется лишь отыскать скрытыя, лежащія за ними, основанія: будутъ ли это причины или основанія познанія (общія понятія и болѣе узкія имъ подчиненныя, обнимающія явленія и классифицирующія ихъ, подобно тому какъ Кювье образовалъ ихъ для зоологіи), или мотивы и основанія бытія,—безразлично. Думали, что съ философіей дѣло обстоитъ точно такъ же, и считали ее поэтому наукой. Иначе и не могло быть, пока царило заблужденіе, что законъ основанія будетъ существовать даже въ томъ случаѣ, если исчезнетъ міръ, и что міръ будетъ существовать, если даже не будетъ представляющаго субъекта. Но послѣ того какъ мы узнали, что міръ есть не что иное, какъ представленіе познающаго субъекта и поэтому существуетъ лишь для него, и что *чувственность и разсудокъ, въ силу этого, вполнѣ исчерпываютъ объекты*, подобно тому какъ разумъ исчерпываетъ понятія; далѣе, послѣ того какъ мы узнали, что законъ основанія есть не что иное, какъ постоянно подъ разными формами проявляющаяся въ четырехъ классахъ представленій конечность или же скорѣе ничтожность всѣхъ объектовъ [1]), благодаря которой вся-

[1]) Подобно лошадиному копыту, отъ котораго дьяволъ не можетъ отдѣлаться, какой бы образъ онъ ни принялъ, или же подобно вообще кровавому осужденію всякаго объекта на смерть и небытіе, чѣмъ мы проникаемся, когда видимъ, что каждая секунда существуетъ лишь поскольку она поглощаетъ предыдущую, что̀ проходитъ черезъ всѣ классы, обнаруживается, напримѣръ, въ нашемъ дыханіи, которое не что иное, какъ постоянно задерживаемая смерть и т. д.

кій объектъ имѣетъ лишь призрачное существованіе, подобно неуловимой тѣни (ибо всякій объектъ существуетъ лишь поскольку его небытіе лежитъ еще въ будущемъ, а не въ настоящемъ, что̀ однако при безконечности времени—одно и то же): послѣ того какъ мы узнали эти двѣ истины, мы перестанемъ думать, что съ нами играютъ въ прятки, т. е. что, съ одной стороны, въ объектѣ заключается что-то непознанное чувствами и разсудкомъ (ибо существованіе объекта есть лишь соединеніе воспринимаемаго времени и пространства посредствомъ разсудка), и что, съ другой стороны, міръ имѣетъ *основаніе*, нѣчто отличное отъ него, что̀ еще нужно найти (ибо міръ существуетъ лишь поскольку мы его представляемъ, и законъ основанія есть лишь выраженіе ничтожности всякаго представленія). Напротивъ, для насъ стало теперь очевиднымъ, что міръ не есть какое то большое X, не грандіозное шарлатанство, что нѣчего искать чего-то спрятаннаго; но что *характеръ міра—безусловная* **честность**, что онъ и на самомъ дѣлѣ есть то, за что онъ себя выдаетъ, и что для полнаго откровенія намъ надо только замѣчать окружающее и хорошенько въ него вглядываться [1]). Развѣ могло бы въ противномъ случаѣ всякое искусство быть тѣмъ прекраснѣе, чѣмъ оно объективнѣе и наивнѣе? Но тутъ можетъ возникнуть вопросъ: „зачѣмъ же тогда философія? Міръ видимъ мы всѣ, и этимъ намъ дана вся мудрость, и дальше намъ нечего искать!“ На это должно прежде всего отвѣтить вопросомъ: что также вообще *заблужденіе* и *истина*? — Міръ не лжетъ; въ то время какъ мы его созерцаемъ (чувствами и разсудкомъ), мы не можемъ заблуждаться; не лжетъ намъ и наше собственное сознаніе: наша внутренняя сущность есть то, что она есть: вѣдь, это — мы сами, какимъ же образомъ возможно заблужденіе?!—Заблужденіе возможно лишь для разума, оно встрѣчается лишь въ понятіяхъ. Истина—отношеніе сужденія къ чему-либо, находящемуся внѣ его. Мы заблуждаемся, когда соединяемъ понятія такимъ образомъ, что

„Что ты хочешь, бѣднята, предложить? Ты же имѣешь яства, которыя не насыщаютъ, у тебя есть червонное золото, которое безпрестанно, какъ ртуть, расплывается у тебя въ рукѣ,—игра, въ которой никогда не выигрываешь. . Покажи мнѣ плоды, которые гніютъ, прежде чѣмъ ихъ срываютъ,—деревья, которыя каждый день зеленѣютъ сызнова“. *Гете.*

[1]) *Характеръ міра былъ бы* **фальшивымъ** въ томъ случаѣ, если бы при созерцаніи вещи истинное познаніе ея сущности не было законченнымъ и для достиженія его надо было искать чего-то вполнѣ отличнаго отъ вещи, ея основанія. Такое познаніе, отсылаемое все далѣе отъ одной вещи къ другой, — только конечное, пригодное лишь для разума, для науки: философское, познаніе довлѣетъ себѣ и закончено, это—*платоновская идея*, получаемая черезъ ясное, объективное, наивное созерцаніе: въ немъ каждая вещь выдаетъ себя за то, что она есть, высказываетъ себя до конца и не отсылаетъ отъ одной вещи къ другой, подобно закону основанія.

соотвѣтствующаго этому соединенія не существуетъ внѣ этихъ понятій, какъ, напримѣръ, въ сужденіи „міръ и я самъ существуютъ лишь какъ слѣдствія нѣкоего основанія". Матеріалъ, изъ котораго должна быть создана философія, это—понятія; они (а слѣдовательно и способность ихъ, разумъ) для философа составляютъ то же, что мраморъ для скульптора: философъ—художникъ разума: его дѣятельность, т. е. его *искусство*, состоитъ въ томъ, что весь міръ, т. е. всѣ представленія, а также то, что находится въ нашемъ внутреннемъ мірѣ (не какъ представленіе, а какъ сознаніе), что все это онъ *отражаетъ для разума*, соединяетъ соотвѣтствующія всему этому понятія, слѣдовательно—*точно повторяетъ in abstracto міръ и сознаніе*. Какъ только это будетъ сдѣлано, какъ только все, что находится въ сознаніи, расчлененное на понятія и вновь соединенное въ сужденія, будетъ предложено разуму,—появится послѣдняя, неопровержимая, вполнѣ удовлетворяющая система философіи, созданіе искусства, матеріаломъ для котораго послужили понятія. Вполнѣ *объективной*, вполнѣ *наивной*, подобно всякому истинному созданію искусства, будетъ эта философія. Для созданія ея философъ, какъ и всякій художникъ, будетъ черпать непосредственно изъ источника, т. е. міра и сознанія, а не станетъ пытаться соткать ее изъ понятій, какъ это дѣлали многіе лже-философы, въ особенности же — *Фихте*, а также, если судить по формѣ и внѣшнему виду, и *Спиноза*. Подобное выведеніе понятій изъ понятій полезно въ наукахъ, но не въ искусствахъ,—слѣдовательно, и не въ философіи. Всякая объективность—геніальность; лишь геній объективенъ, и этимъ объясняется совершенная неспособность большинства людей къ созданію философіи и убожество почти всѣхъ такихъ попытокъ. Лже-философы не въ состояніи отрѣшиться отъ самихъ себя, чтобы созерцать міръ и сознательно постигать свою внутреннюю сущность: изъ понятій думаютъ они соткать систему: да будетъ такъ. *Платонъ* нашелъ высокую истину: лишь *идеи* реальны, т. е. вѣчныя формы вещей, данные въ созерцаніи адэкватные представители понятій. Вещи во времени и пространствѣ—преходящія, ничтожныя тѣни: онѣ и законы, по которымъ онѣ возникаютъ и исчезаютъ, составляютъ лишь предметъ науки, также какъ и чистыя понятія и ихъ выведеніе одно изъ другого. Предметомъ же философіи, искусства, для котораго понятія служатъ лишь матеріаломъ, является только идея; такимъ образомъ, идеи всего, что находится въ сознаніи, что является въ видѣ объекта, долженъ воспринимать философъ, подобно Адаму, стоящему передъ новымъ твореніемъ, и давать каждой вещи свое названіе: тогда вѣчная живая идея низведется у него къ мертвымъ понятіямъ и застынетъ въ нихъ, какъ форма застываетъ у скульптора въ мраморѣ. Когда онъ найдетъ и изобразитъ идею всего, что существуетъ и живетъ, тогда для практической философіи осуществится *отрицаніе воли къ жизни*. Ибо

тогда станетъ яснымъ, что идея *бытія* во времени есть идея несчастливаго состоянія, что бытіе во времени, міръ, это—царство случайностей, заблужденій и злобы; что тѣло, это—видимая воля, которая всегда хочетъ и никогда не можетъ удовлетвориться; что жизнь представляетъ собою вѣчно задерживаемое умираніе, вѣчную борьбу со смертью, которая въ концѣ концовъ должна побѣдить; что страдающее человѣчество и страдающій животный міръ являются идеей жизни во времени; что *воля къ жизни*—истинное проклятіе, а добродѣтель и порокъ – лишь слабѣйшая и сильнѣйшая степень воли къ жизни; что глупо страшиться, что смерть можетъ отнять у насъ жизнь, ибо воля къ жизни, къ сожалѣнію, и есть уже жизнь, и если смерть и страданія не уничтожатъ этой воли къ жизни, жизнь сама вѣчно течетъ изъ неисчерпаемаго источника, изъ безконечнаго времени, и воля къ жизни всегда будетъ имѣть жизнь, а съ нею и смерть, этотъ горькій придатокъ,—смерть, которая въ сущности одно и то же, что жизнь, ибо только время, ничтожное, служитъ для нихъ различіемъ и жизнь—не что иное, какъ отсроченная смерть.

§ 10.

Моя философія въ своей глубокой основѣ отличается отъ всѣхъ существующихъ (за исключеніемъ, *до нѣкоторой степени*, платоновской) тѣмъ, что она не представляетъ собою, подобно всѣмъ остальнымъ, простого примѣненія закона основанія, не слѣдуетъ за нимъ, точно за путеводной нитью, какъ это неизбѣжно во всѣхъ наукахъ; поэтому, она и должна быть не наукой, а искусствомъ. Она придерживается не того, что *должно быть* въ силу того или другого доказательства, а единственно лишь того, что есть: изъ хаоса нашего сознанія выдѣляетъ она, обозначаетъ, называетъ каждый отдѣльный фактъ,—подобно скульптору, высѣкающему опредѣленныя формы изъ огромной, безформенной мраморной глыбы: поэтому моя философія необходимымъ образомъ будетъ все время отдѣлять и разъединять, ибо она не хочетъ создавать ничего новаго, а лишь научить разбираться въ данномъ; поэтому ее можно назвать *критицизмомъ* въ первоначальномъ смыслѣ этого слова.

§ 11.

Если кто-либо при *созерцаніи* забываетъ самого себя, знаетъ лишь, что здѣсь кто-то созерцаетъ, но не знаетъ, *кто онъ*, т. е. знаетъ о себѣ, лишь поскольку знаетъ объ объектахъ, то этимъ онъ возвышаетъ **себя** до **чистаго субъекта познанія** и перестаетъ быть (всегда ограниченнымъ, обособленнымъ) *субъектомъ воли*.

Далѣе, тѣмъ, что онъ ничего не знаетъ о моментѣ времени, въ которомъ находятся сообща и онъ самъ, и объектъ, онъ возвышаетъ объектъ

до платоновой идеи. Этимъ онъ освобождаетъ себя отъ послѣдняго и самаго цѣпкаго вида закона основанія (времени).

Ибо, во-первыхъ, самое созерцаніе невозможно, пока человѣкъ занятъ объектами разума: онъ тогда имѣетъ дѣло лишь съ *понятіями* и въ нихъ, съ закономъ *основанія познанія*, съ его вѣчнымъ *Отчего*.

Во-вторыхъ, пока кто-нибудь при помощи разума заставляетъ свой разсудокъ слѣдовать закону причинности и отыскивать *причины* именно данной формы бытія наблюдаемыхъ объектовъ, онъ не созерцаетъ: онъ думаетъ, его мучаетъ *Почему*.

Субъектъ воли, какъ было сказано выше, необходимо подчиненъ своимъ *мотивамъ*. Это въ-третьихъ.

Въ-четвертыхъ, для того, чтобы появилась платонова идея объекта, необходимо забыть законъ основанія во времени, *Когда*.

Слѣдовательно, созерцаемый объектъ долженъ быть какъ бы вырванъ изъ мірового потока и вполнѣ изолированъ.

И тогда мы вполнѣ освободимся отъ *Отчего*, *Почему* и *Когда*, т. е. отъ всего, чего требуетъ законъ основанія, и будемъ имѣть лишь чистое *Какъ*, то, что никоимъ образомъ не подчинено закону достаточнаго основанія: именно, платонову идею, адэкватнаго представителя понятія [1]). Это—во истину сущее міра, міръ, о которомъ дожно рѣшить, хотимъ ли мы его или нѣтъ, съ полной возможностью выполненія своей воли: ибо смерть также принадлежитъ лишь міру. Это—то, что представляетъ собою и всякая хорошая картина: она тоже ничего не знаетъ ни о какихъ *Почему*, *Отчего*, *Когда*.

Науки представляютъ собою разсмотрѣніе вещей, согласно четыремъ видамъ закона основанія, изъ которыхъ вѣдь всегда преобладаетъ въ каждой наукѣ какой-нибудь одинъ: объектомъ наукъ, слѣдовательно, и является „почему, отчего, когда, гдѣ“ и т. д.—То же, что остается, если отнять это у вещей, и есть платонова идея, предметъ *всякаго искусства*. Такимъ образомъ, всякій объектъ есть, съ одной стороны, объектъ науки, съ другой—объектъ искусства, и оба не нарушаютъ другъ друга.—Такъ какъ я выяснилъ, что истинная философія имѣетъ дѣло только съ идеями, то мы и здѣсь находимъ доказательство того, что она —искусство, а не наука.

Блаженство созерцанія, съ одной стороны, вытекаетъ изъ перечисленныхъ выше условій и состоитъ, слѣдовательно, въ томъ, что, освобожденные отъ мукъ *воли*, мы становимся чистымъ субъектомъ познанія и празднуемъ субботу, освобождающую отъ каторжной работы воли; съ другой стороны, оно вытекаетъ изъ познанія истинной сущности міра, т. е. идеи.

---

[1]) *Чистое познаніе* по отношенію къ субъекту — свобода отъ воли; по отношенію къ объекту—свобода отъ закона основанія.

§ 12.

Наше *временное существованіе* дано намъ въ видѣ матеріи, *имѣющей форму*; форма эта преходяща, въ противоположность *матеріи*, которая пребываетъ и не подвержена уничтоженію. И это явленіе не лживо, характеръ міра—правдивость.

Наше временное существованіе, это — преходящая форма матеріи. Лишь превращенный въ idée fixe догматизмъ можетъ при помощи *salto mortale* стремиться надѣлить существованіе индивидуума вѣчностью.—Но субъектъ, какъ познающій, ясно отдѣленъ отъ всякаго объекта и поэтому свободенъ отъ времени и отъ гибели. Такимъ образомъ, *безконечная длительность матеріи является зеркаломъ вѣчности* (т. е. *внѣвременности*) *субъекта*.

Поэтому *платонова идея* есть *кантовская вещь въ себѣ*, [1]) т. е. она свободна отъ времени и пространства и благодаря этому — отъ множественности, измѣнчивости, начала и конца. Лишь она одна есть οντως ον, или *вещь въ себѣ*. Но она представляетъ собою только форму, лишенную не только матеріи, но и всякаго повторенія посредствомъ времени и пространства, о которыхъ она ничего не знаетъ.

Какая противоположность! Съ одной стороны, мы находимъ матерію реальной, непреходящей, дѣйствительно сущей, безконечной: форму, наоборотъ, — тлѣнной, уничтожаемой, ничтожною. Съ другой стороны, лишь форма есть нѣчто реальное, свободное отъ времени и пространства, которыя представляютъ собою только способъ ея проявленія, подобно тому какъ матерія—ея видимость. Форма (ειδος) безконечна, непреходяща, потому что она лежитъ внѣ времени; матерія непреходяща потому, что она находится въ безконечномъ времени (которое ничего не можетъ съ нею подѣлать).

Согласно первому воззрѣнію, форма—побочная вещь, нѣчто случайное, преходящее существованіе чего, въ противоположность безконечному

---

[1]) Ученіе *Платона*, что *дѣйствительно существуютъ* не чувственно воспринимаемыя вещи, а лишь *идеи*, вѣчныя формы, представляетъ собою иначе выраженное ученіе Канта, что *время* и *пространство* не присущи *вещамъ въ себѣ*, а являются лишь формами моего воспріятія. Ибо только благодаря времени и пространству, единая идея распадается на многіе обособленные индивидуумы. — Тожество этихъ обоихъ знаменитѣйшихъ парадоксовъ обоихъ великихъ философовъ еще никогда не было замѣчено: вотъ доказательство, что со времени выступленія Канта ни онъ, ни Платонъ, въ сущности, никѣмъ не были поняты. Но оба парадокса именно потому, что, выражая совершенно одно и то же, они однако звучатъ такъ различно, представляютъ собою наилучшій комментарій другъ для друга.

Тожество этихъ обоихъ великихъ и темныхъ ученій представляетъ собою безконечно-плодотворную мысль, которая должна стать одной изъ главныхъ опоръ моей философіи.

времени, въ которомъ матерія всегда остается, вполнѣ исчезаетъ и чрезъ приближеніе становится равной нулю: матерія, наоборотъ, есть все, она реальна.—Согласно второму воззрѣнію, лишь форма достойна вниманія, ибо она одна имѣетъ значеніе, представляя собою выраженіе платоновой идеи: матерія, наоборотъ, имѣетъ значеніе лишь поскольку она выражаетъ форму. — Въ такомъ видѣ, можетъ быть, всего яснѣе выражена противоположность, которая дѣлитъ человѣчество на двѣ части, именно—на разумныхъ и геніальныхъ, и обѣ эти части спорятъ между собою на тысячу ладовъ. То одна желаетъ полезнаго, а другая, наоборотъ, прекраснаго. То первая стремится къ эгоизму, а вторая—къ добродѣтели и самопожертвованію. Первая, чтобы быть послѣдовательной, должна бы всегда проповѣдовать чистый матеріализмъ, подобный Système de la Nature. Но въ большинствѣ случаевъ она для этого недостаточно рѣшительна и призываетъ себѣ на помощь другой міръ—въ заоблачныхъ высяхъ, чрезъ посредство теизма, религіи. Имя приверженцевъ ея, какъ это всѣмъ видно,—легіонъ [1]).

Эта *антиномія* лежитъ не въ разумѣ, а представляетъ собою поворотный пунктъ, на вершинѣ котораго балансируетъ міръ: она является однимъ изъ выраженій противоположности между эмпирическимъ и болѣе возвышеннымъ міросозерцаніемъ; каждая изъ ея антитезъ истинна и ложна въ зависимости отъ той или иной точки зрѣнія. Она въ теоріи представляетъ собою то же, чѣмъ на практикѣ являются добродѣтель и порокъ. Первая точка принадлежитъ наукѣ, вторая — искусству. Къ первой ведетъ разумъ, ко второй—геній. Всѣ философы стояли на одной изъ этихъ двухъ точекъ зрѣнія. На первой—Аристотель и почти всѣ остальные: на второй—очень немногіе, зато въ числѣ ихъ—Платонъ и Кантъ. На первой стоитъ эмпиризмъ, но въ сущности также и раціонализмъ, который не представляетъ собою истинной противоположности первому, ибо разумъ принадлежитъ эмпирическому самосознанію въ той же мѣрѣ, какъ и чувства и разсудокъ, и оно поэтому одинаково удачно могло бы быть названо раціональнымъ самосознаніемъ или, еще лучше, познаніемъ по закону основанія; какъ дѣйствительная противоположность эмпиризму и раціонализму, на второй точкѣ зрѣнія стоитъ истинный критицизмъ.

Но высшее самосознаніе не знаетъ ни объекта, ни субъекта: оно не стоитъ ни на одной изъ этихъ точекъ зрѣнія, ибо и платонова идея представляетъ собою объектъ. Но выраженіе его, геній, стоитъ на второй точкѣ зрѣнія. Другое же его выраженіе, святость, заключается въ томъ, что созерцаешь идею міра и *его не хочешь*.

---

[1]) Эти противоположныя воззрѣнія выражаетъ Платонъ въ Софистѣ p. 259 266. — См. изложеніе философіи *Бруно* у Якоби, въ его Письмахъ о системѣ Спинозы, 1789, p. 269—287.

§ 13.

Существуетъ *два способа созерцанія жизни.* Первый—по *закону основанія,* по ratio, λογος, разуму. Второй созерцаетъ *идею.* Первый ведетъ отъ слѣдствій къ основанію, и наоборотъ—въ безконечность, и благодаря ему люди живутъ, люди надѣются, люди ожидаютъ, изучаютъ и создаютъ науки, познаніе которыхъ во всякомъ случаѣ относительно, т. е. всюду касается только отношенія слѣдствія къ основанію: и этимъ путемъ они надѣются даже достигнуть философіи! Преслѣдуя законъ основанія (который подобно кобольду дразнитъ ихъ, принимая свои четыре облика, и водитъ за носъ), они надѣются достигнуть въ наукѣ удовлетворенія, а въ жизни счастья, и бодро идутъ впередъ; но они при этомъ подобны человѣку, который бѣжитъ по равнинѣ навстрѣчу горизонту въ надеждѣ коснуться наконецъ облаковъ; и по существу они достигаютъ столь же малыхъ результатовъ, какъ и тотъ, кто вращаетъ шаръ во всѣ стороны и думаетъ, что ощущаетъ при этомъ его центръ; они подобны даже бѣлкѣ въ колесѣ. Но этимъ путемъ достигается наука, также мудрость и опытность; это—въ теоретической сферѣ. На практикѣ достигаютъ, если угодно случаю, счастья, т. е. за желаніемъ слѣдуетъ удовлетвореніе, за нимъ вновь желаніе, и такъ до безконечности.

Если этотъ взглядъ на жизнь всюду подобенъ горизонтально направляющейся линіи, то второй взглядъ мы сравнимъ съ отвѣсной линіей, которая можетъ пересѣчь первую въ любой точкѣ и покинуть ее. Ибо второй способъ созерцанія не слѣдуетъ закону основанія, не представляетъ собою поэтому изслѣдованія, а въ практическомъ отношеніи—стремленія: онъ не идетъ, подобно первому, безконечными рядами и не указываетъ на отдаленную цѣль, а вездѣ и во всякой точкѣ онъ уже у цѣли; онъ созерцаетъ *идею* вещей, ихъ *что* и *какъ*, а не *почему*; каждая точка той первой горизонтальной линіи имѣетъ для него такое же значеніе, какъ и цѣлая безконечная длина ея: онъ пересѣкаетъ ее, и результатомъ этого пересѣченія является въ теоріи искусство, на практикѣ—добродѣтель.

Попытки философіи терпѣли такъ долго крушеніе потому, что ея стремились достичь на пути науки, а не искусства. Поэтому ни одно искусство не можетъ сравниться съ нею въ ужаснѣйшемъ количествѣ вздора. Искали *почему,* вмѣсто того, чтобы созерцать *что;* стремились вдаль, вмѣсто того чтобы схватывать всюду близкое; шли *вовнъ* по всѣмъ направленіямъ, вмѣсто того чтобы идти внутрь себя, гдѣ можно рѣшить всякую загадку. Въ теоріи поступали такъ же нелѣпо, какъ мы всѣ поступаемъ на практикѣ, гдѣ мы спѣшимъ отъ желанія къ удовлетворенію его и опять къ новому желанію и надѣемся такимъ путемъ достигнуть наконецъ счастья, вмѣсто того, чтобы одинъ только разъ войти

въ самихъ себя, оторвать себя отъ воли и пребыть въ болѣе возвышенномъ сознаніи.

Горизонтальная линія, это—путь науки и наслажденія, отвѣсная—путь искусства и *добродѣтели*.

Законъ основанія въ своихъ четырехъ видахъ подобенъ урагану безъ начала и конца, который все срываетъ на своемъ пути: и наука тоже надменно идетъ своей дорогой, воображая достигнуть цѣли; искусство же подобно спокойному солнечному свѣту, котораго никакой ураганъ не можетъ возмутить и который самъ проникаетъ сквозь ураганъ.—Философъ никогда не долженъ забывать, что онъ занимается искусствомъ, а не наукой. Если онъ хоть немного дозволитъ этому урагану сдвинуть себя съ мѣста, если онъ займется причиной и слѣдствіемъ, „раньше“ и „позже“, или начнетъ ткать понятія, то философія для него потеряна, и мѣсто ея займутъ сказки. Онъ не долженъ преслѣдовать „почему“ подобно физикамъ, историкамъ и математикамъ, а долженъ созерцать лишь „что“, излагать его въ понятіяхъ (которыя должны быть для него тѣмъ же, что̀ мраморъ для скульптора), при чемъ онъ ихъ разъединяетъ, распредѣляетъ по ихъ категоріямъ, точно возсоздавая міръ въ понятіяхъ, подобно тому какъ художникъ возсоздаетъ его на полотнѣ.

§ 14.

Какъ только я перехожу въ новое состояніе, въ новую среду, я вначалѣ, по большей части, чувствую себя неудовлетвореннымъ и раздраженнымъ. Происходитъ это отъ того, что прежде я мысленно обозрѣвалъ новое состояніе въ *цѣломъ*, въ томъ видѣ, какимъ мнѣ даетъ его разумъ; теперь же дѣйствительность, полная *новыхъ* объектовъ, воздѣйствуетъ на меня *болѣе живо*, чѣмъ прежде, но при этомъ, подобно всякой *дѣйствительности*, оказывается скудной, и я уже требую отъ нея исполненія всего того, въ чемъ отказало мнѣ новое состояніе, и я долженъ, именно благодаря ея живому воздѣйствію, заниматься ею и не въ состояніи приступить къ обзору всего склада жизни, въ своемъ разумѣ.

Большая раздражительность вообще, у меня и у всѣхъ людей, одаренныхъ живымъ темпераментомъ, вытекаетъ изъ такой слишкомъ сильной зависимости отъ настоящаго. Наоборотъ, тѣ, чья сила заключается главнымъ образомъ въ *разумѣ* и именно въ практическомъ его примѣненіи, т. е. собственно *разумные*, устойчивые, уравновѣшенные характеры бываютъ значительно веселѣе, но зато въ отдѣльные моменты менѣе возбуждены и въ менѣе блестящемъ настроеніи; они, кромѣ того, не могутъ быть геніальными. Ибо они по существу и главнымъ образомъ живутъ въ понятіяхъ, при чемъ самая жизнь и настоящее стоитъ передъ ними лишь въ тусклыхъ краскахъ. Но *понятіе* не можетъ имѣть содержанія больше, чѣмъ интуиція, которой оно является отраженнымъ,

абстрактнымъ представленіемъ. Эти только разумные люди имѣютъ мало *фантазіи* (иначе она, какъ это было со мною, скоро перевѣсила бы разумъ), ихъ понятія извлечены изъ *дѣйствительности*, а она даетъ только скудные, невѣрные образы, изъ которыхъ (каковы бы они ни были) фантазія должна еще отыскать, предугадать и создать совершенный образъ, идеалъ, то, что *хочетъ*, но не можетъ произвести дѣйствительность: такимъ продуктомъ фантазіи, идеальнымъ представителемъ понятій, является платонова идея. Поэтому геніальность всегда сопровождается фантазіей, которая представляетъ собою ея необходимое орудіе; и оттого думали, что геній и есть фантазія; на самомъ дѣлѣ это не такъ. Изъ этихъ идей вновь образовать и привести въ порядокъ понятія, но полныя и совершенныя, носящія печать своего происхожденія, и соединить ихъ въ систематическое цѣлое, дать повтореніе міра въ матеріалѣ разума,—вотъ *методъ*, при помощи котораго я хочу создать *философію*: вмѣсто того чтобы, какъ это дѣлали до сихъ поръ, надѣяться найти ее путемъ примѣненія закона основанія, который годенъ лишь для науки, философія же—искусство.

Тѣ люди, главная сила которыхъ заключается въ *разумѣ* (именно потому, что остальныя способности у нихъ недостаточно сильны), люди только разумные не могутъ въ большой мѣрѣ переносить *одиночества*, хотя они и не бываютъ въ обществѣ оживленными: ибо человѣка занимаютъ понятія лишь отчасти, онъ хочетъ *созерцанія* и долженъ искать его въ дѣйствительности; тотъ же, кто одаренъ сильной фантазіей и достаточно созерцаетъ черезъ нее, можетъ скорѣе обходиться безъ дѣйствительности, а также безъ общества.

§ 15.

Всякая *наука* не случайно (т. е. не въ силу современнаго ея состоянія), а по существу (т. е. всегда и вѣчно) *неудовлетворительна*. Ибо, если бы физика даже достигла совершенства, т. е. если бы я умѣлъ объяснить каждый феноменъ изъ предыдущаго, то все же весь рядъ феноменовъ остался бы необъясненнымъ, т. е. феноменъ вообще остался бы загадкой.

Это походило бы—позволяю себѣ шутливое сравненіе—на то, какъ если бы я находился въ обществѣ незнакомыхъ мнѣ лицъ и каждое изъ нихъ представляло мнѣ другое, какъ своего друга и пріятеля, но, я, выражая при каждомъ новомъ знакомствѣ свою радость, всегда имѣлъ наготовѣ вопросъ: но какъ же, чортъ возьми, познакомиться мнѣ со всѣмъ этимъ обществомъ?

Послѣдняя причина существуетъ только для разума, а не для разсудка, т. е. послѣдняя причина, это—представленіе представленія, которое само по себѣ невозможно,—т. е. я могу имѣть отвлеченное поня-

тіе послѣдней причины,—иначе я не могъ бы и говорить о ней: но я не могу наглядно представить себѣ такой объектъ, при которомъ мнѣ совсѣмъ не пришло бы въ голову искать выведенія его изъ другого.

Такъ бѣдна и скудна всякая *наука*, и путь ея не имѣетъ цѣли!— Но *философія* покидаетъ его и переходитъ къ *искусствамъ*. Тамъ будетъ она, подобно всѣмъ искусствамъ, богатою и самодовлѣющею. Взгляните на музыканта, какъ онъ съ тріумфомъ идетъ по пути искусства, которое осѣняетъ его своей самодовлѣющей силой. Развѣ тамъ остаются нерѣшенными какіе-нибудь вопросы и сомнѣнія? Музыка передаетъ на своемъ языкѣ міръ и разрѣшаетъ всѣ загадки. Здѣсь нѣтъ безконечныхъ отношеній къ чему-либо другому, которыя, какъ въ наукѣ, обращаютъ все въ ничто. Желать болѣе нечего, дано все, цѣль достигнута; искусство это довлѣетъ себѣ, и міръ въ немъ вполнѣ повторяется и высказывается. Музыка и есть самое первое, самое царственное *искусство*. Цѣль всякаго искусства—сдѣлаться подобнымъ *музыкѣ*. Но *живопись* тоже разрѣшаетъ свою задачу, также какъ и *скульптура*: онѣ воспроизводятъ міръ, если и не весь, то ту часть его, которая доступна матеріалу этихъ искусствъ; онѣ изображаютъ *идеи*, единственное, что̀ пребываетъ въ этомъ мірѣ и не ищетъ и не выпрашиваетъ непрестанно поддержки у чего-либо другого, единственное, что̀ остается неизмѣннымъ въ этомъ не знающемъ покоя и отдыха потокѣ четверояких основаній и слѣдствій — неизмѣннымъ подобно радугѣ на чередѣ палающихъ капель. — Точно также и *поэзія* достигаетъ своей цѣли, и она довлѣетъ себѣ. Хотя она и пользуется уже понятіями, но лишь какъ средствомъ; представленія, служащія замѣстителями понятій, — вотъ что хочетъ она пробудить съ помощью послѣднихъ, чтобы слушатель созерцалъ міръ въ томъ же порядкѣ, связи и съ той же стороны, какихъ желаетъ поэтъ; а когда міръ созерцается, то онъ уже перестаетъ быть загадкой, онъ самъ себя высказываетъ,—въ поэзіи, какъ и въ музыкѣ.— Однако нельзя отрицать, что ни одно искусство не приходитъ такъ непосредственно къ цѣли, такъ цѣлостно въ каждой части своей, такъ самодовлѣюще и такъ неисчерпаемо-богато въ вѣкахъ, какъ музыка. Но именно потому она зато и наиболѣе далека отъ насъ; отъ нашихъ скорбей къ ней нѣтъ никакого моста, и наши страданія, наши дѣла и побужденія, навѣки остаются ей чуждыми; музыка приходитъ и исчезаетъ, какъ сонъ, мы же остаемся при своей скорби. Менѣе совершенныя искусства ближе къ нашей жизни; тѣмъ не менѣе всѣ они, каждое по своему, причастны *самодовлѣнію*, которое настолько же свойственно искусству, насколько неизлѣчимая *скудость—наукѣ*. Поэтому и философія должна стать *самодовлѣющей*, ее нужно вывести изъ безпрестаннаго потока, влекущаго науки, и сдѣлать спокойнымъ, неколебимымъ искусствомъ. Она должна выразить, что̀ есть міръ, а не разсматривать только

матеріалъ, въ которомъ міръ отраженъ. Она должна воспроизвести міръ, въ чемъ задача всякаго искусства: она воспроизведетъ его въ понятіяхъ, которыя въ ней являются цѣлью, а не средствомъ, какъ въ поэзіи: она выразитъ міръ въ его общемъ. Ибо *идея*, расщепляющаяся во множественности дѣйствительнаго, въ *понятіи* вновь собирается хотя лишь въ мертвое и безцвѣтное, но устойчивое, пребывающее, всегда готовое къ услугамъ разума отображеніе.

§ 16.

Гдѣ заблужденіе, какъ у себя дома?—Тамъ, гдѣ сомнѣніе.—А гдѣ сомнѣніе?—Тамъ, гдѣ вопросъ.—А гдѣ вопросъ?—Тамъ, гдѣ предъ нами *почему;* ибо фактъ (*что*) не подлежитъ сомнѣнію. — Кто вообще спрашиваетъ? — *Разумъ*, и спрашиваетъ безъ конца. Ибо для разума законъ основанія, это—законъ основанія познанія. Сомнѣніе возможно лишь въ томъ, какъ мы переводимъ въ абстрактныя *понятія* отвѣтъ на вопросъ *почему*. Лишь въ *понятіяхъ* спрашиваютъ, сомнѣваются и заблуждаются относительно прошлаго и будущаго, относительно причины и дѣйствія и т. д. Лишь разумъ никогда не довольствуется даннымъ, а оставляетъ данное, чтобы доискаться его основанія.

Когда я взираю на природу, т. е. остаюсь въ первомъ классѣ представленій, отдаюсь чистому созерцанію, — меня не мучатъ безпокойныя сомнѣнія; тогда все дано, я вполнѣ удовлетворенъ, болѣе ничего не желаю, въ созерцаніи обрѣтаю покой. Отсюда можно объяснить также и эстическое наслажденіе, хотя, въ сущности, оно возникаетъ потому, что при немъ мы бываемъ чистымъ субъектомъ познанія. Удовлетвореніе же и освобожденіе отъ сомнѣній и вопросовъ при созерцаніи возникаетъ потому, что въ первомъ классѣ объектовъ законъ основанія царитъ, какъ законъ причинности, а не какъ основной законъ познанія; въ первомъ классѣ объектовъ законъ основанія выполненъ достаточно уже тѣмъ, что вещи имѣются на лицо; положимъ, мы желаемъ знать in abstracto, почему онѣ произошли, но это уже другое дѣло и относится къ царству разума. Итакъ, въ первомъ классѣ нѣтъ ни вопросовъ, ни заблужденій; собственно даже при основаніи бытія невозможна никакая ошибка, поскольку именно мы дѣйствительно остаемся при созерцаніи основанія бытія; заблужденіе становится возможнымъ лишь въ *понятіяхъ* о линіяхъ и числахъ, но не въ самыхъ линіяхъ и числахъ. Животныя, у которыхъ имѣется лишь первый классъ представленій, не знаютъ также и никакихъ сомнѣній и вопросовъ; они живутъ въ настоящемъ, свободныя отъ нихъ и съ извѣстной фантазіей.

Законъ основанія, какъ показано выше (§ 13), это — путь науки, которая всегда относительна и удовлетворяетъ лишь при извѣстныхъ предпосылкахъ (именно эти предпосылки и являются предметомъ фило-

софіи). Но философія — искусство, и потому она идетъ не этимъ путемъ; слѣдовательно, разумъ лишь предлагаетъ задачу, не рѣшая ея, а затѣмъ становится лишь матеріаломъ, въ которомъ осуществляется произведеніе искусства; разумъ, поэтому, требуетъ и получаетъ, но онъ не даетъ: ибо *что* вещи, идея—вотъ предметъ всякаго искусства, а понятіе никогда не можетъ содержать больше, чѣмъ представленіе того, представленіемъ чего оно является. Кто, слѣдовательно, остается при понятіяхъ, тотъ не художникъ и не философъ: философъ долженъ оставить понятіе, разумъ и покойно созерцать съ помощью чувственности и разсудка, чтобы именно этимъ обогатить понятія и разумъ. Такъ герой долженъ отдать жизнь, чтобы жизнь обрѣсти.

Тому, кто много рефлектируетъ, стоитъ большого труда оставить рефлексію и отъ быстраго бѣга понятій обратиться къ покойному созерцанію; но такъ должно быть: ибо у понятій, какъ и у луны, лишь отраженный свѣтъ.

Разумъ — женской природы: онъ никогда не рождаетъ, но всегда лишь пріемлетъ, то ради удобной жизни и цивилизаціи, то ради науки, то, наконецъ, ради философіи и даже поэзіи. Поэтому въ области разума лежитъ истинная человѣчность. Но изъ разума никогда не возникнетъ что-либо геніальное: геній, это—лишь сила объективнаго созерцанія. Объективное же созерцаніе у большинства людей отсутствуетъ совершенно; оно можетъ случайно на мгновеніе осѣнить ихъ,—тогда они сочинятъ сносное стихотвореніе. Обыкновенно же они прежде всего и немедленно ищутъ лишь абстрактнаго понятія для всего того, что имъ встрѣчается, подобно тому какъ лѣнивый ищетъ стула, а это опять-таки потому, что міръ интересуетъ ихъ, лишь какъ объектъ ихъ воли, и для нихъ достаточно понятія, чтобы разумно выполнить свою волю; потому-то они такъ быстро расправляются съ произведеніями искусства и прекраснымъ въ природѣ.

Занятіе понятіями не чисто объективно: они даны намъ не вполнѣ, скорѣе мы образуемъ ихъ; а это субъективно.

Все сказанное — лишь указанія для будущей истинной *критики разума*.

Художники очень мало занимаются понятіями и остаются при первомъ классѣ представленій. Поэтому имъ

1) несвойственны понятія, они не умѣютъ съ ними обходиться, трудно понимаютъ и оттого бываютъ своенравны; въ самомъ дѣлѣ, вѣдь они

2) презираютъ понятія, а слѣдовательно, и тѣхъ людей, которые, какъ имъ кажется, живутъ въ понятіяхъ, ибо они, художники, познали, какое удовлетвореніе даетъ созерцаніе и насколько всегда недостаточны понятія. Философомъ можетъ быть лишь тотъ, кто можетъ помимо всякой рефлексіи созерцать міръ и постигать идеи, какъ художникъ-пластикъ

или поэтъ, но въ то же время настолько владѣетъ понятіями, что можетъ отображать и повторять міръ.

„Und was in schwankender Erscheinung schwebt
Befestigt in dem dauernden Gedanken".

(„То, что проносится въ шаткомъ явленіи, закрѣплять въ долговѣчной мысли").

Несмотря на всю живость созерцанія, рефлексія всегда должна быть чрезвычайно близка философу; мало того, онъ долженъ имѣть какъ бы инстинктивное влеченіе тотчасъ же выражать въ отвлеченныхъ понятіяхъ все то, что онъ познаетъ интуитивно, подобно тому какъ живописцы отъ природы при всемъ, что̀ они видятъ и чѣмъ восхищаются, тотчасъ же хватаются за кисть.

§ 17.

Вѣчная противоположность между созерцаніемъ по закону основанія, наукой, разумомъ—и созерцаніемъ *идеи*, искусствомъ, геніемъ была всего ранѣе ясно выражена у Аристотеля и Платона.

Подобно тому какъ я выше гдѣ-то показалъ, что *понятіе* для искусства остается навѣки безплоднымъ, такъ и Аристотель въ *Metaphys.* I, c. 7 весьма наивно замѣтилъ, что *идея* для *науки* совершенно безплодна.

§ 18.

Науку можетъ изучать каждый,—одинъ съ бо́льшимъ, другой съ меньшимъ усиліемъ. Но отъ *искусства* всякій получаетъ лишь столько, сколько онъ вноситъ въ него самъ, но только въ неразвитомъ видѣ. Какую пользу могутъ принести немузыкальному человѣку моцартовскія оперы? Что видитъ большинство въ Мадоннѣ Рафаэля? И развѣ очень многіе не судятъ о гётевскомъ Фаустѣ, лишь опираясь на чужой авторитетъ? Ибо искусство имѣетъ дѣло не съ однимъ лишь разумомъ, подобно наукѣ, а съ сокровеннѣйшей сущностью человѣка, а въ этомъ случаѣ каждый человѣкъ значитъ лишь то, что̀ онъ есть. То же будетъ и съ моей философіей; ибо она будетъ *философія, какъ искусство*. Всякій будетъ понимать въ ней лишь столько, сколько онъ самъ стоитъ: поэтому въ общемъ она на дѣлѣ понравится немногимъ и будетъ достояніемъ paucorum hominum, и это будетъ для нея большой похвалой. Конечно, большинству эта философія, какъ искусство, будетъ очень не по душѣ. Но я думаю, что уже исторически, изъ крушенія предпринятыхъ за 3000 лѣтъ попытокъ всяческой философіи какъ науки, т. е. согласно закону основанія, мы можемъ вывести, что на этомъ пути она недостижима. Кто умѣетъ лишь отыскивать связь представленій, т. е. связывать основанія и слѣдствія, тотъ можетъ сдѣлаться великимъ ученымъ, но не философомъ, какъ и не художникомъ или поэтомъ, или музыкан-

томъ. Ибо всѣ они должны познавать вещи въ себѣ, платоновскія идеи, ученый же познаетъ только явленіе, т. е. собственно законъ основанія, такъ какъ явленіе ничего иного собою и не представляетъ. Слѣдовательно, вполнѣ оправдается изреченіе Платона: το πληθος φιλοσοφον ειναι, αδυνατον.

§ 19.

Если кому-нибудь всѣ люди и всѣ вещи не кажутся порою только *призраками* или *тѣнями*, — у того нѣтъ никакой склонности къ философіи: ибо эта иллюзія возникаетъ вслѣдствіе контраста между идеей и отдѣльными вещами, которыя представляютъ собою ея явленія. А идея доступна лишь возвышенному сознанію.

§ 20.

Вмѣстѣ съ *закономъ основанія* (какъ закона причинности) уже дана *матерія*, и обратно: ибо она, если смотрѣть на это правильно, съ нимъ тожественна. Вѣдь *матерія* безусловно *не что иное, какъ причинность*: ея бытіе—это ея воздѣйствіе на другую матерію (т. е. на самое себя во всѣхъ частяхъ пространства): что часть этой матеріи (органическая) представляетъ собою непосредственный объектъ субъекта, это уже нѣчто другое и происходитъ отъ того, что объектъ, міръ, матерія существуютъ лишь для субъекта. Собственно, сущность матеріи заключается исключительно въ ея дѣйственности [1]) (матерія безъ какого-либо дѣйствія, т. е. силы, была бы немыслима, какъ противорѣчіе), т. е. и все, на что̀ она воздѣйствуетъ, — опять-таки лишь матерія, она сама: итакъ, если угодно, ея сущность, это, съ одной стороны, лишь ея связь съ самой собой, съ другой стороны,—ея отношеніе къ субъекту.

Итакъ, я хочу попытаться показать всюду единство того, что̀, разсматриваемое съ различныхъ точекъ зрѣнія, кажется различнымъ,—часто лишь вслѣдствіе того, что мы при помощи отвлеченія создаемъ изъ него различныя понятія [2]). Такимъ образомъ, постепенно, весь міръ, если только смотрѣть на него съ правильной точки зрѣнія, долженъ казаться единымъ, и это единое—видимость воли: отсюда слѣдуетъ отдѣлить то, что̀ не есть ни міръ, ни воля. Это указаніе тожества въ кажущемся различнымъ должно замѣнить собою выведеніе различнаго, какъ слѣдствія

---

[1]) Въ высшей степени удачно поэтому для того, что̀ я называю первымъ классомъ представленій, обычное въ нѣмецкомъ языкѣ слово Wirklichkeit: бытіе вещей— это не что иное, какъ ихъ дѣйственность.

[2]) Воздѣйствіе тѣлъ другъ на друга, это—условіе всякаго познанія, и наоборотъ, разсудокъ, для котораго исключительно и существуетъ познаніе, и въ которомъ лежитъ законъ причинности, это — условіе матеріи, которая есть не что иное, какъ причинность и представленіе субъекта.

изъ причины. Ибо философія дѣлится на два періода: въ первомъ она, въ своемъ стремленіи сдѣлаться наукой, руководствовалась закономъ основанія и всегда терпѣла неудачу, потому что на пути связи явленій она искала того, что̀ не есть явленіе, подобно тому, кто непрестанно, вновь и вновь раздѣляя величину на двѣ части, надѣется, въ концѣ концовъ, не получить никакого остатка: невозможность чего лежитъ уже въ самомъ руководящемъ принципѣ,—какъ здѣсь, такъ и тамъ.

Второй періодъ философіи наступитъ, когда она, уже какъ искусство, будетъ разсматривать не зависимость явленій, а самое явленіе, платонову идею, и излагать и закрѣплять ее въ матеріалѣ разума, въ понятіяхъ.

Согласно первому принципу, всецѣло характеризующему первый періодъ, исторія философіи, казалась безконечной; во второмъ періодѣ возможенъ конецъ ея: тамъ, гдѣ отсутствуетъ все техническое, при правильномъ методѣ, готовы и самые результаты.

§ 21.

Истинная сущность *матеріализма* заключается въ томъ, что онъ полагаетъ матерію абсолютной и перескакиваетъ чрезъ отношеніе ея къ субъекту, въ чемъ на дѣлѣ она единственно и существуетъ; и разсматривая по закону причинности всѣ состоянія матеріи, онъ, наконецъ, среди прочаго находитъ и *познаніе*, какъ нѣкоторое произведенное извѣстными обстоятельствами *состояніе* матеріи. Если мы послѣдуемъ за философствующимъ матеріалистомъ съ наглядными представленіями, то, достигнувъ этой послѣдней точки, мы почувствуемъ внезапный припадокъ неудержимаго олимпійскаго смѣха, ибо намъ сразу станетъ яснымъ, что то, что̀ теперь выступаетъ, какъ конечный результатъ (познаніе), уже молчаливо было допущено при самой начальной исходной точкѣ (матерія), какъ необходимое условіе,—и результатъ, слѣдовательно, былъ постулированъ: ибо тамъ, вмѣсто мнимо мыслимой матеріи, примышлялся уже представляющій матерію субъектъ. Получается нѣчто въ родѣ шутки Эйленшпигеля или нѣкоторое *Münchhausianum*.

Противоположная крайность этой смѣшной нелѣпости непремѣнно выступитъ, если мы, наоборотъ, вмѣсто того, чтобы допустить объектъ безъ субъекта, допустимъ субъектъ безъ объекта, что̀ и представляетъ собою, собственно говоря, *идеализмъ*. Это смѣшное во всей своей чудовищности представляетъ собою, собственно, одинъ только фихтевскій идеализмъ, который согласно закону основанія, имѣющему значеніе лишь для объектовъ, заставляетъ субъектъ *производить* объекты. Но и болѣе чистый идеализмъ, берущій только исходной точкой познающій субъектъ и считающій всѣ объекты его представленіями (причемъ онъ забываетъ, что они—проявленія воли), заключаетъ въ себѣ слѣды этого смѣш-

ного въ томъ, что онъ говоритъ такъ, какъ будто мыслимъ субъектъ безъ объекта, и, по крайней мѣрѣ, на мгновенія забываетъ, что субъектъ существуетъ лишь исключительно вмѣстѣ съ объектами.

Отъ обоихъ заблужденій спасаетъ лишь мое ученіе, по которому есть *воля* и познаніе этой воли, міръ,—познаніе же распадается на объектъ и субъектъ; но то, что волю сопровождаетъ познаніе, это—истинное евангеліе, путь къ спасенію, при чемъ воля, познавъ себя, поворачиваетъ обратно и приходитъ къ концу. — Лишь въ понятіяхъ (т. е. посредствомъ разума) можно обозрѣвать цѣлое; а выражать сущность міра (который есть объективація воли) въ понятіяхъ и, такимъ образомъ, воспроизводить созерцаніе въ другомъ матеріалѣ (понятіяхъ), это и есть то *искусство*, которое называется *философіей*.

Область *науки*, наоборотъ, это—примѣненіе закона основанія. Поэтому всякая наука исходитъ изъ двухъ данныхъ: первое всегда остается закономъ основанія, второе же бываетъ различно, напримѣръ въ геометріи—пространство, въ ариѳметикѣ—время, въ логикѣ—понятіе, въ физикѣ же—матерія. Идеалъ физики состоитъ въ слѣдующемъ: по закону основанія становленія объяснить изъ матеріи всѣ ея состоянія, начиная съ того, когда она менѣе всего, и кончая тѣмъ, когда она болѣе всего является непосредственнымъ объектомъ субъекта, т. е. человѣческимъ организмомъ. Найти оба самые крайніе конца, вѣроятно, одинаково трудно: т. е. найти то состояніе матеріи, изъ котораго выходятъ всѣ остальныя измѣненія, т. е. первичный элементъ, единственную матерію, эту проблему химіи,—и законы организма, проблему физіологіи. До сихъ поръ физика (естествознаніе вообще) оставалась всегда въ срединѣ между обоими конечными пунктами. Субъектъ долженъ при этомъ всегда оставаться необходимой предпосылкой,—одинаково какъ въ грубѣйшей и мертвой матеріи, такъ и въ человѣческомъ организмѣ. Для объясненія отношенія обоихъ (т. е. матеріи и организма) къ субъекту, можно *образно* воспользоваться отношеніями пространства, и такъ какъ всякая матерія есть дѣйствительно непосредственный объектъ субъекта, то въ видѣ сравненія можно сказать: человѣческій организмъ, это—ближайшая къ субъекту матерія, остальныя болѣе отдаленны и какъ бы менѣе доступны слуху, самая же мертвая матерія наиболѣе удалена отъ субъекта, и отъ нея доходитъ до субъекта лишь слабый отзвукъ.

Заблужденіе всѣхъ философовъ состояло въ томъ, что они считали философію наукой и искали ея, руководствуясь закономъ основанія. *Натурфилософія*, это—заблужденіе, что достигнутый идеалъ физики сдѣлается философіей.

§ 22.

Не подразумѣвалъ ли *Гёте* въ своемъ стихотвореніи, названномъ „Зеркало музы“ и помѣщенномъ въ „Пропилеяхъ“, противоположность

между наукой и искусствомъ, *познаніемъ по закону основанія и познаніемъ идеи?* Не представляетъ ли собою рѣка міръ отдѣльныхъ вещей, притязающій на реальность и истинность, тихое же озеро, наоборотъ,—искусство, которое одно собственно показываетъ истину, т. е. платонову идею?

§ 23.

Было слишкомъ преждевременно изъ-за неудававшихся до сихъ поръ попытокъ—оставить надежду на удовлетворяющую философію. Надо было, по крайней мѣрѣ, допустить мысль, что и здѣсь est quadam prodire tenus. Но надо оставить надежду на то, что удовлетворяющая философія, отраженіе совершенства человѣческой мысли, когда-нибудь будетъ понятна тупой, неразумной, суетной толпѣ и будетъ à la portée de tout le monde. Она будетъ искусствомъ и, подобно ему, доступна въ дѣйствительности лишь немногимъ. Ибо для большинства никогда и не существовали ни Моцартъ, ни Рафаэль, ни Шекспиръ: непроходимая пропасть отдѣляетъ ихъ навсегда отъ толпы,—подобно тому какъ черни недоступна близость князей. Для большинства „Донъ-Жуанъ"—только пріятный шумъ, который они въ общемъ мало слушаютъ и на который обращаютъ мало вниманія, забавляясь въ это время другими вещами; Мадонна Рафаэля—такая же картина, какъ и всякія другія, а Шекспиръ—неудавшійся Коцебу. Авторитетъ запрещаетъ имъ высказывать свое мнѣніе.— И съ истинной философіей не можетъ быть ничего иного.

§ 24.

Вопросы о началѣ и концѣ міра, о состояніи до и послѣ смерти и т. д., въ чемъ состояла цѣль почти всего философствованія до Канта и къ чему насъ во всякомъ случаѣ влечетъ самый разумъ, это—противорѣчивая попытка познать вещь въ себѣ по законамъ явленія: отдѣлить одну отъ другой и познать обѣ—вотъ истинная философія.

Всѣ миѳы о состояніи послѣ смерти, о прощеніи и наказаніи, всѣ религіи, это—попытки построить вещь въ себѣ по законамъ явленія: согласно одному изъ такихъ построеній міръ, это — плодъ, толстая шелуха котораго составляетъ собою всю его массу, безъ мяса и зерна. Какъ бы ни были эти миѳы удачны, цѣлесообразны и полезны, для философа они—то же, чѣмъ были бы для Фидія китайскіе болванчики. Истина тоже имѣетъ свои права.

§ 25.

Если даже *философія* и достигнетъ когда либо высшаго совершенства, то все же она, при познаніи сущности міра, не будетъ исключать остальныхъ *искусствъ*; напротивъ, она всегда будетъ въ нихъ нуж-

даться, какъ въ необходимомъ комментаріи. И наоборотъ, она тоже представляетъ собою комментарій къ остальнымъ искусствамъ, но лишь для разума, какъ отвлеченное выраженіе содержанія всѣхъ остальныхъ искусствъ, а, слѣдовательно, сущности міра.

§ 26.

Если бы философія была познаніемъ по закону основанія, т. е. познаніемъ неизбѣжности слѣдствія изъ основанія, то, однажды найденная, она существовала бы для всѣхъ безъ различія и была бы доступна всѣмъ, кто захотѣлъ бы на нее потратить усиліе и время. Но кому можетъ серьезно прійти въ голову мысль, что познаніе, въ сравненіи съ которымъ всякое другое безконечно малоцѣнно, могло бы быть доступно обладанію всякаго безъ различія, въ то время какъ Мадонна Рафаэля, Донъ Жуанъ Моцарта, Гамлетъ Шекспира и Фаустъ Гете существуютъ для каждаго лишь сообразно собственной его цѣнности, для большинства же совсѣмъ не существуютъ и оно почитаетъ эти творенія, лишь опираясь на чужой авторитетъ и тайно сознавая, что если бы оно громко выразило собственное мнѣніе о незначительности этихъ произведеній, то этимъ лишь обнаружило бы собственное ничтожество? Поэтому они, т. е. большинство людей, должны довольствоваться той скрытой радостью, которую они ощущаютъ при всякомъ порицаніи какого-нибудь мастерского произведенія и его мастера—за исключеніемъ того случая, когда они уже высказали собственное мнѣніе и, естественно, должны защищать его отъ противорѣчія,—причемъ часто они защищаютъ лучшее съ такой горячностью, какъ будто бы оно было имъ аналогично, т. е. очень плохо.

Не иначе будетъ и съ истинной философіей, если она когда-нибудь будетъ найдена, и именно потому, что она явится результатомъ наивысшаго напряженія человѣческихъ способностей.

§ 27.

Думаете ли вы, что философія не будетъ, подобно всякому истинному произведенію искусства, недостижимымъ мѣриломъ, которымъ каждый будетъ измѣрять собственную свою высоту? или же вы думаете, что она будетъ подобна ариѳметической задачѣ, которую и самый ограниченный и глупый человѣкъ будетъ въ состояніи вполнѣ усвоить себѣ и рѣшить?

§ 28.

Поскольку *философія* является не познаніемъ по закону основанія, а познаніемъ *идеи*, ее надо причислить къ *искусствамъ*; но только она не представляетъ идею подобно другимъ искусствамъ, какъ идею, т. е. *интуитивно*, а—in abstracto. Но такъ какъ всякое изложеніе въ понятіяхъ

есть *знаніе*, то въ этомъ смыслѣ она—*наука*: собственно говоря, она есть нѣчто среднее между искусствомъ и наукой, или, вѣрнѣе, нѣчто, объединяющее то и другое.

§ 29.

Радость отъ *непосредственнаго* и нагляднаго, правильнаго и глубокаго *постиженія общаго и существеннаго въ мірѣ*, съ какой-нибудь стороны, такъ велика, что тотъ, кому она дается, забываетъ всѣ остальныя цѣли, все бросаетъ для того, чтобы, запечатлѣвъ результатъ такого познанія въ чистыхъ отвлеченныхъ понятіяхъ, сохранить хотя бы сухую безцвѣтную мумію его или грубое его отраженіе, — прежде всего для себя самого, а при случаѣ и для другихъ, если кто-нибудь способенъ будетъ оцѣнить это.

§ 30.

Представьте себѣ все *человѣческое знаніе* въ видѣ многовѣтвистаго дерева, но такимъ образомъ, что отъ ствола отходятъ немногія вѣтви, отъ которыхъ, постепенно развѣтвляясь, простираются безчисленныя, подъ конецъ совсѣмъ маленькія вѣточки. Изслѣдователь спеціальной науки старается соединить двѣ послѣднія и самыя маленькія вѣтки, что̀ не представляетъ затрудненія, такъ какъ онѣ расположены очень близко одна отъ другой. *Философъ* же пытается привести въ связь главныя вѣтки, непосредственно идущія отъ ствола. Поэтому онъ не станетъ дѣлать опытовъ съ щелочами и кислотами или предпринимать кропотливыя изслѣдованія, чтобы выяснить, дѣйствитетьно ли въ Римѣ было 7 царей, или вычислять отношеніе діаметра къ окружности, чтобы продолжить вычисленіе еще на нѣсколько десятичныхъ знаковъ, — нѣтъ, онъ будетъ обозрѣвать жизнь въ цѣломъ и общемъ и постарается правильно и во всей полнотѣ уловить ея главныя и основныя черты, которыя проявляются также и въ повседневномъ опытѣ.

§ 31.

Я не знаю лучшаго возраженія противъ цѣнности всякаго *историческаго изслѣдованія*, чѣмъ заданный историку вопросъ: „А если бы я жилъ *прежде*, чѣмъ совершились и были изучены всѣ эти событія, былъ ли бы я тогда непремѣнно *менѣе мудрымъ*?“

Далѣе—слѣдующее: матеріалъ исторіи безконеченъ, какъ извѣстно; т. е. при изученіи ея общая сумма неизслѣдованнаго ни въ какомъ случаѣ не уменьшается отъ того, что̀ уже стало изъ нея извѣстнымъ.

Во всѣхъ дѣйствительныхъ наукахъ законченность знанія можно по крайней мѣрѣ предвидѣть.—Когда намъ станетъ открытою исторія Китая и Индіи, то безконечность матеріала обнаружитъ всю неправильность

пути, и алчущіе знанія принуждены будутъ понять, что нужно не перечислять факты *до безконечности*, а усматривать въ единомъ многое, въ случаѣ — правило, и изъ познанія человѣчества почерпать дѣянія народовъ.

§ 32.

Неужели для философіи, т. е. для пониманія сущности жизни, нужна *исторія?* Нужно лишь всмотрѣться въ міръ, безразлично—гдѣ, но только ясными очами, чтобы познать сущность жизни. Нужда, смерть и, какъ приманка, сладострастіе, это—грѣхи, а жизнь— наказаніе: такъ это всюду и во всѣхъ 10.000 калейдоскопически смѣняющихся образахъ. Въ разрѣзѣ познаю я весь мраморъ и не имѣю надобности прослѣживать всѣ его жилки: а разрѣзъ всегда показываетъ одно и то же.

§ 33.

Начало *теологіи — страхъ:*

primus in orbe Deos fecit timor.
Petron. fragm. 22 p. 219.

Это знаменитое положеніе наиболѣе основательно развилъ *Юмъ* въ своей Nat. hist. of relig. и въ Dialogues: поэтому, если бы люди были счастливы, мы никогда не пришли бы къ теологіи. Начало же *философіи*— совершенно иное, именно — чистое безцѣльное размышленіе, а къ этому геніальный умъ могъ бы прійти даже въ мірѣ, не знающемъ страданія и смерти. Но безцѣльное размышленіе вовсе не является еще въ силу этого чѣмъ-то естественнымъ для интеллекта: скорѣе — наоборотъ, оно представляетъ собою нѣчто такое, къ чему приходятъ чрезъ monstrum per excessum, называемое геніемъ.

Интеллектъ по природѣ своей предназначенъ къ изысканію и обсужденію объектовъ той или другой индивидуализированной воли (придаткомъ которой онъ всегда является) и путей къ достиженію этихъ объектовъ: философствованіе начинается благодаря тому, что этотъ путь оставляютъ, и оно поэтому — спокойное (безцѣльное для воли) размышленіе о бытіи вообще. Интеллектъ выступаетъ при этомъ обособленнымъ отъ всякой воли, т. е. чистымъ интеллектомъ: неестественное для него состояніе. Интеллектъ приноровленъ и предназначенъ къ познанію лишь отношеній между явленіями, для нуждъ индивидуализированной воли, такъ какъ явленія—объекты этой воли. Поэтому при философствованіи интеллектъ обращаютъ на то, къ чему онъ вовсе не приспособленъ и не предназначенъ, именно—на бытіе вообще, бытіе въ себѣ. Естественно, что первою его попыткою будетъ примѣнить законы явленія (свойственные ему) къ бытію вообще,—слѣдовательно, конструировать бытіе въ себѣ по законамъ чистаго явленія,—напримѣръ, выискивать начало, конецъ, при-

чину, цѣль бытія вообще. Но это не менѣе невозможно, чѣмъ исчерпать кубическое содержаніе лишь геометрическими мѣрами поверхности. Поэтому всякая философія бываетъ на первыхъ порахъ *догматизмомъ*. Послѣ неудачи его и доказательства этой неудачи, которымъ служитъ *скептицизмъ*, позднѣе выступаетъ познаніе того, что формы явленія совершенно непригодны для конструированія бытія самого въ себѣ, по отношенію къ которому явленіе—какъ бы его поверхность; это—*критика* чистаго разума. Послѣ этого остается лишь показать, что̀ такое явленіе само по себѣ, со всѣми его законами, показать, что́ такое вещь въ себѣ въ точкѣ, гдѣ она переходитъ въ явленіе и, постольку, становится познаваемой; наконецъ, *пояснить* отношеніе всей совокупности явленій къ этой точкѣ, а вмѣстѣ съ тѣмъ и къ вещи въ себѣ; это—изображеніе міра, какъ воли и представленія.

§ 34.

Подходящимъ словомъ для перевода слова *философія* кажется мнѣ *ученіе убѣдительности*, въ противоположность *ученію вѣры*, т. е. религіи. Послѣдняя имѣетъ съ философіей общую тему—дать конечный отчетъ о мірѣ вообще. Ихъ разобщаетъ лишь то, что философія стремится дѣйствовать убѣжденіемъ, религія—же требуетъ вѣры, стараясь подкрѣпить это требованіе угрозою вѣчныхъ, а иногда и временныхъ, мукъ; напротивъ, наиболѣе непріятное, что дѣлаетъ философія, когда ей не удается убѣдить, это—то, что она отдаленно даетъ понять о нѣкоторой глупости лицъ убѣждаемыхъ, ставшей имъ поперекъ дороги. Изъ этого видно, что философіи нечего бояться сравненія съ религіей—ни въ добродушіи, ни въ честности.

§ 35.

Если результаты и общія истины человѣческаго созерцанія вообще, каково бы оно ни было, выражаютъ въ абстрактныхъ понятіяхъ, то получается *философія*. Такъ какъ обоснованіе философіи лежитъ исключительно въ созерцаніи, изъ котораго она какъ бы выдѣлилась, то философія будетъ принимать различные виды, смотря по созерцанію, къ которому она относится.—Отсюда слѣдуетъ, что *не* можетъ быть готовой къ услугамъ *всѣхъ людей* и *имѣющей всеобщее значеніе философіи*. Ибо разница въ степени разумности весьма велика. Истинная философія, появляясь на свѣтъ, имѣетъ дѣйствительное значеніе лишь для немногихъ, для перворазрядныхъ умовъ; безразлично, становятся ли, опираясь на чужой авторитетъ, на ея сторону другіе люди или нѣтъ,—къ чему они всегда готовы изъ чувства своей неспособности къ такой философіи. Наряду съ истинной философіей всегда будутъ появляться также другія философіи—для умовъ второго, третьяго, четвертаго порядка, причемъ

для умовъ самыхъ низкоразрядныхъ, онѣ будутъ являться, по бо́льшей части, въ нарядѣ абсолютнаго авторитета, т. е. религій. Не иначе обстоитъ дѣло и въ Индіи, родинѣ метафизики. Не можетъ быть *одной* философіи для всѣхъ, подобно тому какъ бываетъ одна математика, одна физика для всѣхъ. Ибо философія призываетъ къ высшему напряженію, the utmost stretch, всѣ силы духа, и тогда слишкомъ проступаетъ наружу diversitas captus hominum. Лишь въ результатѣ совмѣстной работы всѣхъ силъ духа появляется на свѣтъ философія, а эта работа слишкомъ различна. Конечно, и къ математикѣ, физикѣ и т. д. одинъ человѣкъ тоже бываетъ болѣе способенъ, чѣмъ другой, и поэтому идетъ далѣе,—но по крайней мѣрѣ самыя основы и весь способъ познанія доступны здѣсь всякому. Не такъ въ философіи: въ ней для различныхъ разрядовъ людей потребна въ корнѣ различная философія, и высшая философія, естественно,—для наименьшаго числа людей. Въ этомъ можно убѣдиться просто при взглядѣ на физіономію другихъ людей, если, въ противоположность имъ, самъ думаешь о высшихъ истинахъ. Очевидно, что онѣ предназначены не для большой массы; для нея же единственно подходитъ лишь удобопонятный, въ мирныхъ отношеніяхъ къ морали стоящій догматъ, въ формѣ ли религіи или въ формѣ философіи; такъ, для попугая нѣтъ храма мудрости. Изъ этого вытекаетъ далѣе, что истинная философія непригодна къ тому, чтобы ее преподавали съ каѳедры, какъ доступную всѣмъ. Нѣтъ, созданная выдающимися умами для выдающихся умовъ, она должна, сохраненная въ твореніяхъ, быть доступною каждому, кто ищетъ ея и нуждается въ ней; для остальныхъ она остается закрытою книгою. Однако религіи могутъ болѣе или менѣе подходить къ ней, какъ, напримѣръ, религіи индусовъ и буддистовъ.

§ 36.

Философія, это—не созданіе разумнаго человѣка, который добросовѣстно садится за дѣло, беретъ свои главныя понятія и прикладываетъ ихъ одно къ другому, для того чтобы испытать, какъ и гдѣ они всего лучше подходятъ другъ къ другу: нѣтъ, она — твореніе высоко одареннаго интеллекта, освобожденнаго волей (его владыкой), которая предоставляетъ ему идти по собственному произволу, подобно тому какъ въ запертомъ саду пускаютъ на волю ребенка, такъ какъ онъ не можетъ ни причинить себѣ вреда, ни заблудиться. И вотъ, онъ воспринимаетъ то, что извнѣ ему предлагаетъ объектъ и что съ внутренней стороны позволяетъ ему настроеніе, закрѣпляетъ созерцаемое въ мысли и излагаетъ результатъ словами, не заботясь, подходитъ ли одно къ другому, лишь бы только оно было *истинно*, ибо никакая истина не можетъ опровергнуть другой и изъ соединенія всѣхъ ихъ вырастетъ главная истина, подобно тому какъ всѣ звуки самой богатой гармоніи сливаются

въ *одинъ* звукъ, причемъ колебанія каждаго тона, болѣе быстрыя или болѣе медленныя, въ концѣ концовъ, согласуются раціонально съ колебаніями *генералъ-баса*, которыя, какъ самыя медленныя, представляютъ вмѣстилище всѣхъ прочихъ.

§ 37.

Если бы даже, какъ утверждаютъ многіе люди, самодовольные въ своей лѣни и равнодушіи, предметы *метафизики* были таковы, что о нихъ никто ничего не можетъ знать, (причемъ „знать“ берется въ самомъ строгомъ смыслѣ этого слова), то изъ этого еще не слѣдуетъ, что всякое мнѣніе объ этомъ было бы одинаково далеко отъ истины и что Платонъ, Кантъ и Спиноза были объ этомъ освѣдомлены не болѣе любого разносчика. Собственно говоря, справедливо лишь то, что исчерпывающее и отвѣчающее на любой вопросъ знаніе этого предмета, вѣроятно, не будетъ достигнуто никогда.

Къ тому же нельзя отказаться отъ изслѣдованія этихъ предметовъ, какъ повидимому предлагаетъ вышеизложенное утвержденіе: ибо они такъ властно и неудержимо напрашиваются на размышленіе всякому, даже самому грубому человѣку, что каждый долженъ имѣть объ этомъ *мнѣніе*, какъ бы нелѣпо оно ни было,—подобно тому какъ всякій долженъ видѣть на горизонтѣ какую-нибудь точку, гдѣ небо сходится съ землей. Слѣдовательно, этимъ утвержденіемъ нельзя пользоваться какъ аргументомъ противъ изученія метафизики. Главнымъ же образомъ противъ него можно возразить то, что это изученіе противопоставляется какъ щитъ обманному ученію объ этихъ предметахъ, т. е. положительнымъ религіямъ. Эта отрицательная польза философствованія можетъ служить ему достаточнымъ оправданіемъ.

§ 38.

Если бы кто-нибудь, исходя изъ какой-либо философской проблемы, захотѣлъ ее объяснить удовлетворительнымъ образомъ, онъ неизбѣжно перешелъ бы къ другой проблемѣ, предполагаемой въ его объясненіи, и отъ этой—вновь къ другой, пока не изложилъ бы всѣхъ философскихъ проблемъ, вмѣстѣ взятыхъ; и если бы, наоборотъ, онъ исходной точкой взялъ послѣднюю достигнутую на этомъ пути проблему, то весь этотъ путь онъ прошелъ бы въ обратномъ порядкѣ и въ концѣ концовъ пришелъ бы къ первой проблемѣ, поставленной прежде, какъ цѣль. Поэтому, если кто-нибудь объясняетъ какую-либо философскую проблему, не излагая при этомъ цѣлой системы философіи, то онъ неизбѣжно даетъ одинъ лишь фрагментъ, будучи вынужденнымъ прервать себя гораздо раньше, чѣмъ выскажетъ значительную часть того, что можетъ служить разъясненію данной проблемы.

§ 39.

У *богато одаренныхъ людей* та независимая жизнь мозга, которая *подобно паразиту* гнѣздится на организмѣ, превращается въ *интеллектуальное существованіе*, вполнѣ отдѣленное отъ ихъ *индивидуальнаго существованія*.

Безспорно, это свойство дѣлаетъ духовно одареннаго человѣка преимущественно передъ другими способнымъ къ *учительству;* ибо онъ не имѣетъ иной цѣли, кромѣ познанія ради самаго познанія. Благодаря тому, что онъ по собственному влеченію всегда мыслитъ и учится, онъ становится accidentaliter способнымъ къ учительству; conditio sine qua non здѣсь, значитъ, то, что его мышленіе и занятія не имѣютъ иной цѣли, кромѣ себя самихъ, даже не имѣютъ цѣлью поученія другихъ. Наоборотъ, обыкновенные люди, *имѣющіе намѣреніе сдѣлаться учителями, не осуществляютъ его уже* тѣмъ, что при всемъ ихъ усердіи и принудительномъ мышленіи цѣль учительства всегда находится у нихъ передъ глазами и препятствуетъ имъ углубляться въ предметы изслѣдованія. Преднамѣренная цѣль учительства становится для нихъ подобной канату, къ которому они привязаны и который препятствуетъ свободному изученію предметовъ изслѣдованія.

§ 40.

Если разносчикъ мелочного товара предлагаетъ мужчинамъ головныя шпильки, а дамамъ — трубки, его глупость осмѣиваютъ; насколько же болѣе нелѣпо намѣреніе философа, несущаго на рынокъ *истину* въ надеждѣ сбыть ее людямъ: *истина* — для *людей!!*

§ 41.

Для *философіи* ничего лучшаго не могло бы быть, если бы всѣ профессуры ея были уничтожены. Этимъ уничтожилось бы и величайшее несчастіе, именно—то, что ищущимъ истины приходится сталкиваться съ ищущими куска хлѣба, которые своей политикой и своими происками наносятъ имъ всякій ущербъ, но никогда не оказываютъ помощи.

Философія существуетъ для исключительныхъ людей; лишь истинный геній можетъ ей споспѣшествовать; заурядный человѣкъ портитъ ее, какъ только прибавитъ къ ней хотя одно собственное слово. Во что превратилась, поэтому, философія со времени Канта, послѣ того какъ всѣ ординарные и экстраординарные вставили въ нее по словечку!

§ 42.

Примѣнять философію къ желаніямъ власть имущихъ и дѣлать ее орудіемъ ихъ плановъ, для того чтобы получать за это деньги и долж-

ности,—это напоминаетъ мнѣ того, кто идетъ къ причастію съ цѣлью утолить свои голодъ и жажду.

Короче говоря: тѣ, кто превращаетъ философію, святыню человѣчества, въ орудіе мірскихъ цѣлей, подобны идущимъ къ причастію (евхаристіи), и т. д.

§ 43.

Профессора философіи рѣшительнымъ образомъ препятствуютъ ея успѣхамъ, и не только потому, что они сплошь и рядомъ бездарны; это относится также и къ тѣмъ, кто выступаетъ въ качествѣ философскихъ писателей, и отстраненіе непризванныхъ такъ же невозможно, какъ и желательно. Но профессора не относятся къ дѣлу, какъ въ большинствѣ случаевъ дѣятели, честно, bonne foi. Такъ какъ философія для нихъ *средство къ жизни* и естественно, что ихъ пропитаніе и содержаніе ближе имъ къ сердцу, чѣмъ отвлеченная богиня—истина; такъ какъ, далѣе, философія оказываетъ вліяніе на общественное мнѣніе и на государство, то отсюда вытекаетъ, что господа профессора будутъ измѣнять свои философемы и сужденія о философіи согласно съ изъясненіями своей политики и поэтому при каждомъ положеніи и каждомъ сужденіи прежде всего будутъ думать о господинѣ министрѣ народнаго просвѣщенія и его совѣтникахъ, затѣмъ о прочихъ чиновныхъ людяхъ, затѣмъ о своихъ уважаемыхъ коллегахъ и прочихъ кумовьяхъ, затѣмъ объ издателяхъ, книгопродавцахъ, редакторахъ журналовъ, и уже подъ самый конецъ только о дѣйствительной серьезной истинѣ, которая, слѣдовательно, приглашается лишь тогда, когда всѣ прочіе достаточно повеселились и столъ уже пустъ. Если, напримѣръ, бразды правленія держитъ какой-нибудь увѣнчанный тартюфъ и, въ страхѣ, что народъ можетъ поумнѣть, кричитъ, подобно Францу Моору: „Иди, звони во всѣ колокола, пусть всѣ спѣшатъ въ церковь, падутъ на колѣни, всѣ“,—то любой писательствующій и голодающій доцентъ моментально становится набожнымъ, какъ молодая богомолка (которая не что иное, какъ старая блудница). И Богъ съ нимъ! но только ему слѣдовало бы свои просительныя письма писать не въ формѣ философскихъ сочиненій: въ мірѣ философіи этотъ тихоня является жуликомъ, такъ какъ онъ со святою истиной поступаетъ подобно Іудѣ, и его надо преслѣдовать какъ лисицу.

Поэтому для философіи было бы желательно, чтобы преподаваніе ея въ университетѣ было прекращено, а молодые люди время, предназначенное ими для философіи, посвящали чтенію истинныхъ, прирожденныхъ, серьезно относящихся къ дѣлу философовъ. Ибо, все равно, философія существуетъ лишь для немногихъ, именно — для мыслящихъ людей: а они найдутъ къ ней доступъ и безъ помощи философовъ ка-

ездры, которые, одаренные большей частью весьма обыденными способностями, считаютъ нужнымъ по долгу службы и для того, чтобы хоть какънибудь оправдать получаемое жалованье, тоже вставлять свое слово въ философію и сервировать собственныя мысли, — и вотъ они наводняютъ философскую литературу самымъ жалкимъ хламомъ, выносятъ на рынокъ самыя отчаянныя выдумки, въ языкъ и философскія понятія вносятъ путаницу и отпугиваютъ публику отъ философіи. Она должна, подобно поэзіи, оставаться, по существу, свободнымъ искусствомъ, и ею должны заниматься лишь ради нея самой, и лишь люди, избранные природой, а не министерствомъ.—Высшія факультетскія науки приходятся обыкновеннымъ умамъ до нѣкоторой степени по плечу: пусть они и продолжаютъ преподавать ихъ, вслѣдствіе преимуществъ viva vox. Лишь для философіи обыкновенные люди ни въ какомъ случаѣ не пригодны и въ силу постояннаго непониманія ея могутъ принести ей только вредъ: въ этомъ случаѣ мертвое слово великаго человѣка безконечно лучше, чѣмъ viva vox барана.

§ 44.

Ничто не вредитъ *философіи* въ такой мѣрѣ, какъ *профессора философіи* на содержаніи, которые по долгу службы считаютъ нужнымъ имѣть собственныя мысли и вмѣсто того, чтобы просто обучать тому, что учатъ другіе, своими вставками и неряшливыми выдумками (которыхъ иногда приходится тысяча на одного философа) невѣроятно загромождаютъ ходъ изслѣдованія; кромѣ того, благодаря тому, что ихъ считаютъ философами, они внушаютъ массѣ презрѣніе къ философіи.

§ 45.

Тѣмъ, что *университетская философія допустила, чтобы ею пользовались* для цѣлей государства, и *подчинилась волѣ* его правителей, она уподобится, когда все это станетъ явно, падшей дѣвушкѣ: она лишится всякой чести, такъ что никто болѣе не захочетъ имѣть съ нею дѣла.

§ 46.

Профессора философіи должны пріучать себя къ мысли, что философія имѣетъ другія цѣли, чѣмъ совершенствовать воспитаніе будущихъ референдаріевъ, пасторовъ и домашнихъ врачей.

Глава II.

Къ исторіи философіи.

§ 47.

Основную противоположность между философскими системами возможно, повидимому, свести къ тому, что одни философы, представителемъ которыхъ является *Платонъ*, разсматриваютъ, какъ *реальное*, болѣе *форму*, другіе же, представителемъ которыхъ служитъ *Аристотель*,—болѣе *матерію;* такъ какъ форма и матерія пребываютъ въ вещахъ совершенно различнымъ образомъ. Для философовъ второго рода форма—почти ничто, преходящая акциденція матеріи; для философовъ перваго рода матерія—почти ничто, начало, лишенное всякихъ свойствъ, простая возможность воспріятія формы,—сама же по себѣ она совершенно не подлежитъ воспріятію, только мыслима; она—ens rationis.

А такъ какъ всѣ вещи состоятъ изъ формы и матеріи, то оба способа философствованія налагаютъ извѣстный отпечатокъ рѣшительно на все, что̀ подлежитъ разсмотрѣнію.

§ 48.

Философскія системы, исходившія не изъ *субъекта*, а изъ *объекта*, можно раздѣлить по тремъ классамъ объектовъ (такъ какъ четвертый классъ совпадаетъ съ субъектомъ).—Отъ перваго класса объектовъ исходили, напр., Ѳалесъ и всѣ іонійцы, Джордано Бруно и Шеллингъ. Отъ второго класса—элеаты и Спиноза.—Отъ третьяго класса—пиѳагорейцы.

§ 49.

Что *всѣ системы истинны* и представляютъ собою лишь особыя точки зрѣнія на истину, — это справедливо, прежде всего, лишь при условіи весьма значительныхъ ограниченій; иначе въ философіи было бы совершенно невозможнымъ полное заблужденіе. Ограниченія же до извѣстной степени уничтожаютъ это положеніе, такъ какъ получается выводъ, что только отчасти истинныя системы отчасти истинны. — Но если

мы даже и допустимъ, что крайне различныя, даже противоположныя одна другой, системы одновременно истинны, представляя собою различныя точки зрѣнія на сущность міра, то все-таки эти точки зрѣнія будутъ низшими или высшими по отношенію одна къ другой: высшая точка зрѣнія уничтожаетъ истинность низшей, которая (истинность) была, слѣдовательно, лишь относительною; а *одна* точка зрѣнія, съ которой можно бы обозрѣть всѣ другія, причемъ относительная истинность ихъ превратилась бы въ абсолютную ложь, должна быть высшею точкою зрѣнія; это и есть *истинная система*. Низшая точка зрѣнія это, пожалуй, *Аристиппа*, но и она относительно истинна.

§ 50.

Сочиненія *Филона Іудейскаго*—отвратительныя жидовскія капуцинады; они почти сплошь состоятъ изъ крайне натянутыхъ и безвкусныхъ аллегорическихъ толкованій книгъ Ветхаго Завѣта, прежде всего Моисея; примѣръ въ Vol. I, p. 342: ὡς ει παγος επι της γης! Содержаніемъ этихъ книгъ ограничивается весь его кругозоръ и всѣ его мысли. Выраженіе Λογος, θειος Λογος, онъ въ отдѣльныхъ мѣстахъ (въ особенности въ de Allegoriis) употребляетъ въ странномъ значеніи, смыслъ котораго остается темнымъ. Изъ этого значенія пытались вывести Логосъ Іоанна. Λογος δε εστιν εικων θεου, δι' ού συμπας ὁ κοσμος εδημιουργειτο. (Philo de Monarchia, ed. Mangold, II, 225).

§ 51.

Изъ сочиненій *схоластиковъ* пробиваются по временамъ отдѣльные лучи полной истины, но всегда искаженные и затемненные христіанско-теистическими догматами, къ которымъ истина должна была быть совершенно прилажена. Такимъ образомъ, въ схоластикахъ философскій геній боролся съ глубоко вкоренившимися предразсудками.

§ 52.

Яковъ Беме все время старается уловить идеи всѣхъ вещей и могъ бы постичь и изобразить ихъ; но всюду его вновь настигаетъ законъ основанія и, вмѣсто того, принуждаетъ его разсказывать сказки. Такимъ образомъ, Бёме похожъ на рѣку, которая могла бы отражать виды мѣстности, если бы вѣтеръ не волновалъ ея теченія и не дѣлалъ поверхности неровною.

§ 53.

Время *Спинозы* было неблагопріятнымъ не только для его дѣятельности, но и для его образованія. 1) Теизмъ вкоренился настолько глубоко, что Спиноза не могъ избѣжать по крайней мѣрѣ имени Deus, ко-

торое онъ и удержалъ, и тѣмъ, что онъ связалъ съ нимъ совершенно другое понятіе, онъ запуталъ и затемнилъ всю свою систему.

2) *Картезій*, благодаря своему онтологическому доказательству, допустилъ крайне грубое смѣшеніе перваго класса представленій со вторымъ, т. е. реальныхъ объектовъ съ понятіями; *Спиноза* удержалъ это смѣшеніе, и оно стало даже элементомъ его системы; логическая необходимость (necessario sequi) заняла у него мѣсто причинной и т. д. Поэтому-то онъ и придавалъ столь большое значеніе доказательству (демонстраціи).

3) Спиноза не зналъ ни искусства, ни природы (какъ знаемъ ее мы, благодаря современной физикѣ и т. д.), ни Ведъ, ни Платона, ни Канта; его кругозоръ и образованіе были крайне ограничены; насколько инымъ былъ бы онъ въ наше время! — Въ каждомъ человѣкѣ нужно различать, чѣмъ стремится стать его природа и чѣмъ онъ могъ бы быть, и чѣмъ сталъ онъ подъ вліяніемъ искажающихъ его природу обстоятельствъ: такъ, видъ растенія нужно отличать отъ захудалаго экземпляра его, выросшаго на никуда негодной почвѣ, близко къ полюсу. Такъ велика власть случая даже въ появленіи генія.

§ 54.

Художника, а, слѣдовательно, и философа, создаютъ два качества: 1) геній, т. е. познаніе помимо закона основанія, познаніе идей; 2) пріобрѣтенная съ помощью усилій, обученія и упражненія способность къ воспроизведенію этихъ идей въ какомъ-нибудь матеріалѣ, причемъ философу этимъ матеріаломъ служатъ понятія. *Спиноза* обладалъ первымъ качествомъ, къ тому же модифицированнымъ въ высшей степени такъ, какъ это нужно для созданія философа; но второго качества, такъ сказать техники философа, ему недоставало,—именно способности in abstracto воспроизвести сущность міра, познанную имъ интуитивно; наоборотъ, онъ всегда былъ связанъ и запуганъ схоластическими и картезіанскими понятіями, отъ которыхъ онъ никогда не могъ освободиться, и т. д.

§ 55.

Extensio (sive esse formale) ut attributum Dei *Спинозы*, это—*воля*, a cogitatio (sive esse objectivum) ut attributum Dei это—*представленіе;* но такъ какъ представленіе лишь объективность воли, т. е. самая воля, какъ представленіе, то extensio et cogitatio una eademque substantia quae jam sub hoc, jam sub illo attributo comprehenditur. См. Eth. P. II, prop. 7, Schol.—Точно также natura naturans, это—*воля*, a natura naturata—*представленіе*.

§ 56.

Всякаго писателя нужно излагать съ благопріятной для него точки зрѣнія; это и справедливо по отношенію къ нему, и полезно для нашего поученія. Поэтому я понимаю подъ *Extensio Спинозы матерію*, а подъ его *Cogitatio* — представленіе вообще [1]): онъ самъ, вѣдь, говоритъ также: substantia extensa et substantia cogitans una eademque est substantia, quae jam sub forma extensionis jam sub forma cogitationis concipitur.

Ибо одинаково правильно и одинаково-односторонне сказать: „міръ —не что иное, какъ представленіе“ и „міръ—не что иное, какъ матерія“ [2]). Оба эти воззрѣнія дополняютъ другъ друга; и пониманіе ихъ обоюдной относительности и объединенной истинности было, какъ мнѣ кажется, *основнымъ apperçu Спинозы*, за которое однако онъ не вышелъ далеко. Собственно говоря, его утвержденіе единства духа и матеріи представляетъ собою, главнымъ образомъ, оппозицію противъ Картезія, согласно которому природа вещей состоитъ изъ двухъ совершенно различныхъ субстанцій, именно—изъ духа и тѣла; дѣло Спинозы является здѣсь, слѣдовательно, скорѣе отрицательнымъ, простымъ отклоненіемъ заблужденія. Напротивъ, Спиноза никогда не сказалъ: substantia *cogitata* et substantia extensa una eademque est,—слѣдовательно, никогда не утверждалъ Шеллингова тожества объективнаго и субъективнаго, что̀ абсурдно [1]). Хотя матерію и нельзя мыслить безъ познающаго субъекта, но и субъектъ нельзя мыслить безъ объекта, а пребывающій объектъ, это—матерія.

Между тѣмъ, идеалистическая исходная точка зрѣнія, которую я избралъ въ своемъ изложеніи, всегда имѣетъ преимущество, потому что она изъ обѣихъ точекъ зрѣнія наиболѣе непосредственна: вѣдь насъ самихъ, какъ познающее начало, мы всегда сознаемъ прежде всего, матерію же—лишь съ помощью познанія; поэтому совершенно непосредственно можно доказать, что матерія, протяженное, это—простая модификація нашего познанія, представленіе; напротивъ, доказать, что познаніе является простою модификаціей матеріи, очень трудно, такъ какъ доказательство это предполагаетъ такую физіологію, которой до сихъ поръ еще не было осуществлено; наконецъ, субъектъ, какъ таковой, предполагаетъ лишь объектъ вообще, а не, непремѣнно, пребывающій во вре-

---

[1]) Хотя, строго говоря, пожалуй, у Спинозы extensio стоитъ вмѣсто ens extensum, а cogitatio вмѣсто ens cogitans,—слѣдовательно, понимаются, какъ мыслящая и протяженная субстанціи, т. е. духъ и матерія.

[2]) Сравн. „Крит. чист. раз.“, 1-е изд., стр. 380 (то, что̀ эмпирически—*матерія*, то взятое само по себѣ—*воля*).

[1]) Хотя съ прибавкою qua extensa это и было бы правильно.

мени пространственный субстратъ, матерію. Слѣдовательно, мой исходный пунктъ взятъ по существу, а не произвольно. Матерія, какъ протяженное, это—*представленіе*, она субъективна; опредѣляемая ближе, она — сплошь причинность. Чисто-объективное, это - *вещь въ себѣ*. Поэтому, матерія, какъ вещь въ себѣ,—*воля*.

Но послѣ всего этого, съ субъектомъ и объектомъ, или съ extensio et cogitatio, представленіемъ и матеріей, мы вовсе не приходимъ еще къ сущности и ядру міра, къ вещи въ себѣ; ибо лишь взятые вмѣстѣ, субъектъ и объектъ (отношеніе которыхъ другъ къ другу *Кантъ* и *Спиноза* каждый объясняли по своему) только и порождаютъ *явленіе*. Кантъ подходитъ здѣсь очень близко къ истинѣ, выдѣля *вещь въ себѣ* изъ области и субъекта, и объекта и обозначая ее, какъ х. Спиноза же допускаетъ величайшую свою ошибку — тѣмъ, что вмѣсто extensio онъ превращаетъ въ modus cogitationis *волю*,—т. е. причисляетъ ее къ явленію. Впрочемъ, эту ошибку допустили всѣ философы: и я въ этомъ пунктѣ отдѣляюсь отъ всѣхъ ихъ.

Лишь воля остается вещью въ себѣ и, какъ таковая, исключена изъ объясненной здѣсь, касающейся лишь явленія, противоположности двухъ Relativa и Correlata. Можно, пожалуй, когда-нибудь на физіологическомъ пути, отчетливо понять познаніе, какъ функцію тѣла, т. е. матеріи, приблизительно такъ, какъ въ настоящее время земной магнетизмъ выводятъ изъ электричества, — но никогда такъ не объяснишь *воли;* ибо волю никогда нельзя свести на что-либо другое или объяснить изъ другого; воля одна только служитъ необъяснимымъ далѣе основаніемъ объясненія всѣхъвещей; она ни изъ чего не происходитъ, но все происходитъ изъ нея; воля возникаетъ не изъ повышенія функцій, не имѣетъ степеней, но одинаковымъ образомъ присутствуетъ во всѣхъ безъ различія вещахъ; иначе не было бы и вещей; и поэтому воля обнаруживается въ каждой, самой послѣдней и ничтожнѣйшей вещи, какъ необъяснимое начало, и сообщаетъ ей ея сущность.

§ 57.

Изъ того, что *Спиноза* пользуется для своей субстанціи словомъ Deus и изъ способа, какимъ онъ объ этомъ, по большей части, говоритъ, ясно видно, что онъ съ намѣреніемъ старается въ своемъ сочиненіи поддержать сплошное Mésentendu. Доказательствомъ этого можетъ служить, напримѣръ, Eth. P. I, prop. 33, schol. 2.

§ 58.

Когда *Спиноза* называетъ свою единственную субстанцію, міръ, *Богомъ*, то это похоже на то, какъ Руссо въ Contrat social называетъ народъ *le prince*. Оба употребляютъ это названіе въ собственномъ смы-

слѣ, причемъ они прилагаютъ его къ *тому,* что̀ заступаетъ у нихъ мѣсто уничтоженнаго ими. Слѣдовательно, названіе прикрѣпляется у нихъ къ тому мѣсту, гдѣ сбросило его то, что прежде имъ называлось, и гдѣ его, это названіе, находитъ уже готовымъ новое понятіе-замѣститель. Кажется, будто они такимъ путемъ хотѣли точно обозначить мѣсто, на которое они вводятъ вновь поступающее, pour qu'on ne s'y trompe pas. Вообще пантеизмъ—не что иное, какъ учтивый атеизмъ.

§ 59.

Лейбницу свойственна нѣкоторая, общая съ *Аристотелемъ,* поверхностность, которая является результатомъ ума, направленнаго на явленія, а не на идеи, на познаніе по закону основанія, а не на созерцаніе. Оба они, какъ только затронутъ и найдутъ какой-либо важный вопросъ,—вотъ-вотъ кажется, начнутъ его глубже изслѣдовать, обосновывать, всесторонне исчерпывать; но нѣтъ,—они быстро идутъ дальше: поэтому у обоихъ можно поучиться очень немногому.

§ 60.

Въ „Göttinger Gelehrten Anzeigen“ 14. Августа 1830 г., помѣщены заимствованныя изъ экземпляра Вольфенбюттельской библіотеки примѣчанія, написанныя *Лейбницемъ* къ первымъ тремъ книгамъ Этики Спинозы,—всѣ очень краткія и почти всѣ въ высшей степени незначительныя. Изъ приложеннаго къ нимъ поясненія явствуетъ, что Лейбницъ совсѣмъ не читалъ 4-ой и 5-ой книгъ, и именно потому, какъ совершенно правильно предполагаютъ, что сочиненіе это не казалось ему сколько-нибудь значительнымъ, подобно *Бэйлю,* который высказывался о Спинозѣ отрицательно и съ презрѣніемъ; *Лессингъ* первый сталъ говорить о немъ съ уваженіемъ.

Указаніе, не лишенное значенія для исторіи философіи; явно, что оно принадлежитъ Г. Е. Шульце.

§ 61.

Прекрасную и въ высшей степени интересную иллюстрацію тому, что *Кантъ* называетъ *умничаньемъ,* даютъ философскія сочиненія Вольтера.

§ 62.

Всѣ философы до Канта, т. е. *всѣ догматики,* это — собственно говоря люди, которые ищутъ квадратуру круга: ибо, пытаясь при помощи законовъ и отношеній временнаго объяснить вѣчность, они ищутъ совпаденія несоизмѣримыхъ величинъ.

§ 63.

Ясное понятіе о томъ состояніи, въ которомъ нашелъ *Кантъ* философію, даютъ письма *Эйлера* къ одной принцессѣ, томъ 2.

§ 64.

Кантовская философія учитъ, что *конецъ міра* надо искать не внѣ, а внутри насъ.

§ 65.

Если мы возвысимся до нѣкоей универсальной точки зрѣнія, то мы увидимъ, что *кантовская философія* имѣетъ характеръ отрицательный и отрицаніе это направлено противъ основныхъ лжеученій европейскихъ народовъ, которыя надо было убрать, чтобы очистить мѣсто для истины. Поэтому, напримѣръ, въ Критикѣ способности сужденія онъ не показываетъ,—какъ могъ бы это сдѣлать,—что цѣлесообразность вещей, т. е. соразмѣрность ихъ частей относительно цѣлаго и каждой вещи относительно другой, допускаетъ еще многія другія и лучшія объясненія—кромѣ того, что Deus creator создалъ ихъ по предшествовавшимъ понятіямъ; нѣтъ, онъ довольствуется доказательствомъ того, что эта цѣлесообразность не даетъ еще права заключать, что вещи эти должны были быть созданы такимъ путемъ. Вообще, поэтому, настоящимъ названіемъ для обѣихъ Критикъ, чистаго разума и способности сужденія, было бы „Критика западнаго теизма“.—Его ученія самъ Кантъ считалъ заблужденіями, въ которыя умъ впадаетъ неизбѣжно; тогда какъ на самомъ дѣлѣ это — просто устойчивые предразсудки, привитые каждому европейцу еще до того времени, какъ онъ началъ мыслить.

Въ Индіи Канту не пришло бы въ голову написать такую критику разума. Онъ выразилъ бы ея положительныя ученія совсѣмъ въ иномъ видѣ. Итакъ, Критики разума и способности сужденія въ ихъ теперешнемъ видѣ имѣютъ мѣстное значеніе и условную цѣль.

§ 66.

Фихте сдѣлалъ по истинѣ великое открытіе—*глупость нѣмцевъ*, благодаря которой они, если кто-нибудь нагло говоритъ имъ чистый вздоръ, изъ страха скомпрометтировать свою способность пониманія, находятъ въ немъ бездонный глубокій смыслъ и восхваляютъ его содержаніе; и такимъ путемъ создается у нихъ вопреки всему философская слава, которая, разъ уже она установлена, держится очень долго, многіе годы, пока какой-нибудь мыслящій человѣкъ не подвергнетъ документовъ пересмотру.

Послѣ него этимъ открытіемъ съ большимъ успѣхомъ пользовался

Шеллинга; но пользованіе въ полномъ размѣрѣ пришлось на долю *Гегеля*, который использовалъ его въ такой мѣрѣ, что для слѣдующихъ не остается ничего и скоро оно станетъ уже никуда негоднымъ искусственнымъ пріемомъ. Затѣмъ послѣдуетъ періодъ величайшей ясности и осторожности въ выраженіяхъ, ибо сильно будетъ подозрѣніе на пустые орѣхи и яйца.

Даже великіе умы должны остерегаться и не писать вещей, смыслъ которыхъ загадоченъ или теменъ; ибо этимъ они даютъ поводъ къ охарактеризованному здѣсь шарлатанству.

§ 67.

Я назвалъ Фихте и Шеллинга пустозвонами. Ибо если кто-нибудь излагаетъ свои догматы, полученные путемъ плохихъ индукцій, ложныхъ выводовъ, неправильныхъ гипотезъ и т. п., то говорятъ: „онъ заблуждается“. Но если онъ утверждаетъ, что созерцаетъ свои догматы непосредственно, путемъ, доступнымъ ему одному и его адептамъ, то говорятъ: онъ—*пустозвонъ*.

§ 68.

Пиѳагорейцы, изумленные и восхищенные открытіями и точностью математики, впали въ то заблужденіе, что для математики нѣтъ *ничего* недостижимаго, и предметъ ея они считали основной схемой не только эмпирическаго, но и всякаго знанія.

Натурфилософы, изумленные и восхищенные новѣйшимъ прогрессомъ и открытіями естественной науки, впали въ заблужденіе, что познаніе ея — познаніе абсолютнаго, а не условнаго, — бытія, а не видимости.

И тѣ и другіе чувствовали, что безъ фокусовъ-покусовъ ихъ дѣло было бы плохо.

§ 69.

Натурфилософы представляютъ собою особый разрядъ маніаковъ, маніаковъ природы, подобно тому какъ существуютъ маніаки, помѣшанные на костюмахъ, на лошадяхъ, на книгахъ, т. е. люди, которые возвышаютъ относительное до абсолютнаго и именно абсолютное поэтому забываютъ. Пиѳагорейцы были математиками-маніаками. Правда, что природа—вещь прекрасная и скорѣе всего можно простить влюбленнаго въ нее; но все же она остается вещью, хотя и самою великою. Открытіе ея чудесъ подѣйствовало на натурфилософовъ такъ же, какъ открытіе чудесъ математическихъ на пиѳагорейцевъ. Натурфилософы подобны дѣтямъ, которыя ради красоты физическаго прибора забываютъ его употребленіе, ради переплета—книгу. Безъ сомнѣнія, приборъ, при помощи

котораго дѣлается великій опытъ жизни—что̀ бы жизнь собою ни представляла, долженъ быть прекраснымъ. Одна природа истинна, необходима, является противоположностью воли, которая можетъ заблуждаться; она—опора, ядро жизни, вѣчно-вѣрное, невинное,—подобная дѣтямъ, еще не умѣющимъ грѣшить.

Но попробуй-ка совершенно превратиться въ природу: страшно подумать; ты потеряешь душевный покой, если не рѣшишься въ случаѣ необходимости разрушить себя, т. е. для себя всю природу.

§ 70.

Собственно *натурфилософія*, установленная впервые Шеллингомъ, это—отысканіе сходствъ и противоположностей въ природѣ: такое размышленіе само по себѣ представляетъ интересъ и можетъ быть полезнымъ въ томъ или другомъ случаѣ, но не составляетъ еще философіи. Поэтому и Шеллингъ былъ вынужденъ выступить съ нѣкоторыми независимыми отъ такого размышленія о природѣ догматическими попытками, не давая имъ никакого фундамента, кромѣ интеллектуальной интуиціи, фантастичность чего бросалась въ глаза.

§ 71.

Единственно полезнымъ и прочнымъ результатомъ современной *натурфилософіи* будетъ *философія естествознанія:* т. е. примѣненіе философскихъ истинъ къ естествознанію, подобно тому какъ мы имѣемъ также философію исторіи и т. д.

Сторонники Шеллинга совсѣмъ не знаютъ, что̀ такое философія и чѣмъ она должна быть: это все врачи, философски необразованные, даже и Окенъ, Стеффенсъ, которые еще умнѣе другихъ: а остальные! они думаютъ, что *философія естествознанія* и будетъ уже *философіей*, и ни о чемъ другомъ и не мечтаютъ. Между тѣмъ философія заключаетъ гораздо больше, именно—ученіе о представленіи или интеллектѣ, метафизику природы, поведенія и прекраснаго; и лишь королларіемъ къ метафизикѣ природы является философія естествознанія.

Шеллинговскія ученія, взятыя какъ *абсолютная философія*, т. е. интеллектуально созерцаемый абсолютъ, тожество реальнаго и идеальнаго, непрестанно самого себя творящій Богъ и т. д., все это — грезы безъ всякаго фундамента и, благодаря тому, что онѣ лживо выдаютъ себя за непосредственную интуицію,—пустозвонство.

Наоборотъ, введенное Шеллингомъ воззрѣніе на природу, изысканіе тожественныхъ типовъ, сплошныхъ аналогій и внутренняго сродства всѣхъ явленій природы будетъ вполнѣ правильной *философіей естествознанія*, какъ только она будетъ очищена отъ всякой шеллинговой гиперфизики.

И еще, вслѣдствіе того, что истина предъявляетъ свои права, почти всѣ, кто называетъ себя натурфилософами, покинули шеллингову гиперфизику и лишь, по его примѣру, продолжаютъ заниматься философіей природы. Наоборотъ, напыщенные дураки, подобно Гегелю, продолжаютъ обрабатывать его гиперфизику, такъ какъ они слишкомъ невѣжественны въ естествознаніи, чтобы быть въ состояніи сдѣлать что-либо для его философіи.

Но эти сторонники шеллинговскаго метода изслѣдованія природы— физики, которые совсѣмъ не знаютъ, что такое философія, и воображаютъ, что философія естествознанія и есть уже *философія вообще*, ибо, погруженные въ свой предметъ, они ничего, кромѣ естественной науки, не знаютъ; между тѣмъ такая философія *естествознанія* не представляетъ собою даже философіи *природы*: ибо ею была бы только метафизика, т. е. разъясненіе сущности природы.

Впрочемъ, и эту расцвѣтающую и достойную похвалы философію естествознанія слѣдуетъ приписать, въ ея источникѣ, не *Шеллингу*, а *Кильмейеру* и успѣхамъ науки, особенно, во Франціи. Шеллингъ только обосновалъ ее и способствовалъ ея распространенію, но также много вредилъ ей пустозвонствомъ своимъ и своихъ послѣдователей.— А насколько отстали *англичане*, благодаря отсутствію сносной философіи естествознанія, и какой они угощаютъ бабьей болтовней, это показываетъ одно сочиненіе въ Transactions of the Wernerian society, томъ 3, о постепенности въ природѣ.

§ 72.

Гейнротъ, Pisteodicee 1829, стр. 313: „но допустимъ, что восточный, также какъ и шеллинговскій пантеизмъ,— ибо развѣ ученіе о всеединствѣ или ученіе о тожествѣ представляетъ собою что-либо иное?— это истина: какія познанія выносимъ мы изъ геніальныхъ сочиненій Шеллинга и не менѣе геніальныхъ интуицій древняго Востока? *Мы не познаемъ ни* **всего** *ни* **единаго**, а должны довольствоваться пустыми постулатами и безсодержательными формулами, самая послѣдняя и высшая изъ которыхъ гласитъ, что $A = A^{a}$. Утѣшительно, что даже такая жалкая, путаная голова, какъ Гейнротъ, это видитъ и признаетъ. Правда, Malice и зависть позволяютъ человѣку превзойти самого себя, и тупица становится проницательнымъ, когда дѣло касается чужихъ ошибокъ.

§ 73.

Шеллингъ, въ юности съ безграничнымъ нахальствомъ учившій философіи ex tripode, въ старости перешелъ отъ откровенія философіи къ философіи откровенія:

Omnis Aristippum docuit color et status et res.

Весьма характерно: его нельзя упрекнуть въ томъ, что онъ не зналъ, съ какой стороны дуетъ вѣтеръ и что въ этомъ по высочайшему повелѣнію благочестивомъ десятилѣтіи, когда одинъ изъ чистоплотныхъ коллегъ Шеллинга *Рипгэйсъ* объявлялъ Локка и Руссо еретиками и злословилъ ихъ, уже не время говорить: „Богъ по существу есть природа, и наоборотъ“ (Шеллингъ, vom Verhältniss der Naturphilosophie zur Fichte'schen p. 16) или: „тяжесть, это—совокупный и недѣлимый Богъ“ (vom Verhältniss des Realen und Idealen, p. 24)—что было спокойно принято; а когда *Фихте* сказалъ, что „Богъ есть моральный міровой порядокъ“, то его объявили еретикомъ и преслѣдовали.

Но люди, подобные Фихте, Шеллингу и Гегелю, должны быть изгнаны изъ царства философовъ, какъ нѣкогда торгаши и мѣнялы были изгнаны изъ храма Іерусалимскаго: ибо они ничто не принимали всерьезъ, кромѣ своихъ личныхъ цѣлей; ихъ философствованіе было простымъ средствомъ для этого, само же по себѣ—чистымъ призракомъ; они были профессорами философіи, а не философами; они не причастны ни къ чистому храму истины, ни къ честному обществу тѣхъ людей, которые ничего не любили на землѣ, кромѣ истины [1]).

§ 74.

Гегелевская философія [2]) всецѣло изобрѣтена для доходной мудрости каѳедры: вѣдь она вмѣсто мыслей содержитъ одни только слова, а именно въ словахъ нуждается молодежь, чтобы заучивать, переписывать и сносить домой; мысли же непригодны къ этому.—Слѣдовательно, философія Гегеля выполняетъ какъ разъ то, къ чему предназначилъ ее ея творецъ. Къ этому нужно прибавить еще, что выводы этой философіи—не что иное, какъ главныя положенія протестантской религіи, которыя каждый всосалъ съ молокомъ матери и, слѣдовательно, считаетъ навѣки нерушимыми; и счастливо обрѣсти эти положенія вновь, выраженными въ крайне замысловатой, напыщенной, чванной и высокопарной словесной галиматьѣ,—это должно доставить каждому большое удовольствіе.

Но какъ же должны быть устроены тѣ головы, къ которымъ можно подойти съ такимъ плоскимъ шарлатанствомъ, какъ эта философія, ко-

---

[1]) NB. Это сказано не слишкомъ сильно,—они заслуживаютъ этого: они—шарлатаны, а не философы; по своему безстыдству они не заслуживаютъ и пощады.

[2]) Nihil novum sub sole: этотъ шарлатанскій пріемъ—импонировать чистѣйшей безсмыслицей, который ввели шеллингіанцы, а *Гегель* развилъ до кульминаціоннаго пункта, вполнѣ точно описываетъ уже Джордано Бруно, Orera Vol. 2, p. 282.

Подходящій эпиграфъ къ сочиненіямъ Гегеля имѣется въ „Цимбелинѣ“, актъ 5, сц. 4, гдѣ говорится о людяхъ съ языкомъ, но безъ мозга: such stuff as madmen tongue, and brain not.

торымъ можно выдать столь жалкій наборъ словъ за разъясненіе загадки бытія и которыхъ можно съ такою баззастѣнчивостью угощать безсмысленнѣйшей галиматьей!

Примѣръ см. въ „Энциклопедіи“ Гегеля, 2 изд., стр. 120, гдѣ значится:

2-й отдѣлъ логики:

Ученіе о сущности.

§ 112.

„Сущность, какъ опосредствованное 1) съ самимъ собою чрезъ отрицаніе самого себя 2) бытіе, есть отношеніе къ самому себѣ 3), лишь поскольку оно есть и отношеніе къ другому 4), но *непосредственно она есть не какъ бытіе, а какъ положенное и опосредствованное*“ [1]).

Это значится въ 4 печатныхъ строкахъ, въ которыхъ содержится столько же бросающихся въ глаза противорѣчій, сколько я обозначилъ 4-мя цифрами.

§ 116.

„Сущность есть лишь чистое тожество и видимость въ себѣ самой, поскольку она—относящееся къ самому себѣ отрицаніе, т. е. отторженіе самой себя отъ самой себя; сущность содержитъ, слѣдовательно, необходимымъ образомъ, опредѣленіе различія“.

(Va a far ti bugerare).

Наглое безстыдство этого шарлатана, подлинная improbitas его пріемовъ заключается въ томъ, что онъ сопоставляетъ слова, которыя предлагаютъ интеллекту выполнить совершенно невозможныя для него операціи, именно—противорѣчія и безсмыслицы всякаго рода; поэтому интеллектъ при чтеніи подвергается такимъ же пыткамъ, какъ тѣло, если ему насильно придавать такіе сгибы и положенія, которые совершенно противорѣчатъ строенію его членовъ.

Въ общемъ, гегелевская философія состоитъ изъ $^3/_4$ *чистѣйшей безсмыслицы* и $^1/_4$ *нельпыхъ выдумокъ*.

Чтобы мистифицировать людей, нѣтъ ничего удобнѣе, какъ предложить имъ нѣчто такое, что заставитъ ихъ ясно сознать свое полное непониманіе; тогда они, въ особенности, по своей простодушной натурѣ,—нѣмцы, тотчасъ же подумаютъ, что тутъ все дѣло въ ихъ разумѣ, которому они про себя не особенно-то довѣряютъ; въ то же время они будутъ, чести ради, скрывать свое непониманіе, а для этого самое надежное средство—присоединиться къ восхваленію непонятной мудрости,

[1]) Конецъ цитаты переведенъ по тексту самого Гегеля: „das aber unmittelbar nicht als seyendes, sondern als *Gesetztes* und *Vermitteltes* ist“. У Шопенгауэра текстъ искаженъ: „das unmittelbar nur als ein Gesetztes und Vermitteltes ist“.

Примѣчаніе переводчика.

которая, именно благодаря этому, пріобрѣтаетъ все бо́льшій авторитетъ, все болѣе импонируетъ и предполагаетъ все болѣе смѣлости и самоуваженія въ томъ, кто, всерьезъ довѣряя своему разуму и разсуждая собственными силами, превозглашаетъ все это дѣло безсмысленнымъ шарлатанствомъ.

Въ философіи Гегеля все неясно, кромѣ ея *цѣли*: добиться милости власть имущихъ услужливостью и ортодоксіею. Ясность цѣли пикантно контрастируетъ съ неясностью изложенія, а въ концѣ огромнаго тома напыщенной галиматьи и безсмыслицы появляется, какъ арлекинъ изъ яйца, благонравная бабья философія, которую обычно изучаютъ въ четвертомъ классѣ гимназіи: Богъ Отецъ, Богъ Сынъ и Богъ Духъ Святой, истинность евангелическаго и ложность католическаго вѣроисповѣданій и т. п.

Если можно по произволу смѣшивать другъ съ другомъ понятія *бытія* и *ничего*, то, конечно, всѣ загадки рѣшены, и на всѣ проблемы найденъ отвѣтъ.

§ 75.

Гегелевская мудрость, кратко выраженная, сводится къ тому, что міръ, согласно ей,—*кристаллизированный силлогизмъ*.

§ 76.

Истинный смыслъ *гегелевскаго шарлатанства*, какъ мнѣ кажется, сводится къ слѣдующему.

Онъ беретъ изъ шеллинговой философіи нижеслѣдующія 2 положенія, чтобы обосновать на нихъ свой хламъ:

1) Богъ и міръ тожественны [1]).

2) Реальное и идеальное тожественны.

(Я ужъ не обращаю вниманія на то, что оба положенія говорятъ отчасти о неопредѣленныхъ, отчасти о ложно понятыхъ понятіяхъ).

Далѣе онъ говоритъ: „если Господь Богъ тожественъ съ міромъ, то тѣмъ болѣе тожественъ Онъ съ человѣкомъ. Отсюда слѣдуетъ, что міръ создалъ человѣкъ (ибо, вѣдь, это именно, какъ намъ извѣстно, сдѣлалъ Господь Богъ); поэтому міръ не что иное, какъ его, Господа Бога или человѣка, мысль, ставшая дѣйствительностью; именно поэтому и реальное и идеальное тожественны. Подъ *идеальнымъ* я (г. Гегель) понимаю однако не что-либо вродѣ созерцаемаго міра, а *понятія* (причемъ я игнорирую ихъ эмпирическое и индивидуальное происхожденіе). Ergo

---

[1]) Кстати говоря: „Богъ и міръ тожественны“ это—просто лишь вѣжливый оборотъ для того, чтобы въ вѣжливой формѣ дать Господу Богу отставку; ибо міръ понятенъ самъ собою, и нѣтъ нужды, чтобы кто-либо о немъ заботился.

между обычными человѣческими понятіями и реальнымъ міромъ должно существовать самое строгое соотвѣтствіе; ибо они по существу, вѣдь, тожественны [1]).

Итакъ,—въ *логикѣ*, вотъ въ чемъ все дѣло: подъ этимъ я понимаю перечисленіе заурядныхъ понятій, какъ они обыкновенно находятся „подъ нелѣпымъ лбомъ человѣка“, безъ отдѣленія формальнаго элемента отъ содержанія, безъ руководящей нити, безъ здраваго смысла: вѣдь, я же имѣю дѣло съ *нѣмецкими бараньими головами*, которыя весьма легко одурачить безсмысленной болтовней и нѣсколькими парадоксами изъ дома умалишенныхъ и вести куда угодно“.

A propos, я исповѣдуюсь здѣсь, на случай своей смерти, что я презираю нѣмецкую націю за ея чрезмѣрную глупость и стыжусь своей принадлежности къ ней. Меня утѣшаетъ лишь то, что́ Бэконъ въ colores boni et mali сказалъ о сѣверныхъ и южныхъ народахъ.

§ 77.

Гегель въ своей деудкціи изъ чистаго мышленія дошелъ лишь до Аугсбургскаго вѣроисповѣданія и до причастія sub utraque,—почему же не до королевско-прусскаго богослуженія?

§ 78.

Кантово опроверженіе онтологическаго доказательства въ то же время является опроверженіемъ и *гегелевскаго* мудрствованія. Оттого-то послѣднее и возлюбило онтологическое доказательство всѣмъ сердцемъ.

§ 79.

Основная мысль *Гегелевской философіи* сводится къ подновленному схоластико-реалистическому ученію: Universalia ante rem, а вмѣстѣ съ тѣмъ и спинозизмъ вновь разряжается въ пухъ и перья.

§ 80.

Какъ средство поглупѣть, гегелевская философія несравненна: эта абракадабра, эта болтовня, наборъ словъ, предлагающій въ своихъ чу-

[1]) Ergo, что́ дѣйствительно, то разумно и т. п. и что́ бы мы ни мыслили, какой бы сумасбродный вздоръ ни пришелъ намъ въ голову, все это должно также *быть* въ реальномъ мірѣ; и что дѣйствительно въ мірѣ, то должно вполнѣ соотвѣтствовать и системѣ нашихъ мыслей и быть правильнымъ (разумнымъ). Такое примѣненіе основной мысли—просто іезуитская уловка, чтобы санкціонировать весь существующій порядокъ вещей.

Когда же впослѣдствіи онъ испыталъ побужденіе выставить результатомъ и финаломъ своего ученія евангелическое христіанство, explicite, съ Тріединствомъ и Аугсбургскимъ Вѣроисповѣданіемъ, то онъ этимъ вновь вытащилъ изъ-подъ низу упомянутый краеугольный камень, взятый изъ шеллинговой философіи, и оставилъ свой дурацкій карточный домъ висѣть въ воздухѣ.

довищныхъ сочетаніяхъ разуму мыслить невозможныя мысли, вопіющія противорѣчія, совершенно калѣчить интеллектъ. Поэтому надо дивиться, какимъ образомъ философія Гегеля могла процвѣсти въ такое время, когда правительства вполнѣ опредѣленно желали, чтобы народы, и, слѣдовательно, прежде всего, ученые, были столь мудрыми и просвѣщенными, какъ только можно быть. Вѣроятно, правительства совсѣмъ не обратили вниманія на гегелевскую философію.

§ 81.

Когда *гегеліанецъ* въ своихъ утвержденіяхъ неожиданно допускаетъ противорѣчащія имъ положенія, онъ говоритъ: „теперь понятіе превратилось въ свою противоположность“. Вотъ если бы и на судѣ дѣло обстояло такъ же!

§ 82.

Уклоняющіеся въ наше время отъ философіи своего учителя *гегельянцы*, напримѣръ, *Вейсе*, *Фишеръ*, *Бранисъ*, *Гиллебрандъ*, *Фихте* младшій, дѣлаютъ это потому, что съ высокого мѣста предуказяны личный Богъ и безсмертная душа, а ихъ у *Гегеля* не нашлось въ запасѣ,— по крайней мѣрѣ, не вполнѣ , хотя изъ его болтовни и безсмыслицы можно вывести все, что угодно. Лишь основной методъ Гегеля, т. е. отправленіе отъ понятія, какъ даннаго, независимо откуда оно взялось,— мышленіе, не заимствующее никакого матеріала извнѣ, а самому себѣ служащее матеріаломъ, или самодвиженіе понятія, короче—объективную логику: вотъ что они удерживаютъ всѣ, такъ какъ она очень удобна для всяческихъ лазеекъ. И вотъ приходятъ они съ абсолютною личностью и духомъ: „Истина духа, это—личность“. Это и есть доказательство бытія Божія. Жаль, что Кантъ не былъ знакомъ съ нимъ; а то о него разбилась бы критика разума. Они достаточно глупы, чтобы вѣрить, что публика, или по крайней мѣрѣ, студенты примутъ за философію жалкое мошенничество и презрѣнныя потуги наемниковъ и креатуръ.

§ 83.

„Философія духа“ *Гиллебранда*—книга въ духѣ *Гегеля и по его методу*, и это весьма желательно: она показываетъ, что даже такая, явно соломою набитая, голова можетъ ничуть не хуже Гегеля писать одинъ за другимъ тяжеловѣсные запутанные періоды, полные невѣроятныхъ сочетаній словъ и непосредственно ощутимыхъ противорѣчій,—и все это для того, чтобы скрыть за ними самыя тривіальныя и ничтожнѣйшія мысли.

§ 84.

Когда я читаю какого-нибудь *гегельянца*, въ особенности же гегельянскую исторію философіи (напримѣръ, *Байергоффера* или *Михеле-*

та), гдѣ послѣ resumé всѣхъ дѣйствительныхъ мыслителей за два тысячелѣтія излагается наконецъ гегелевское шарлатанство, и притомъ не только, какъ философія, а какъ высшій пунктъ и завершеніе философіи, какъ достигнутая цѣль, къ которой всѣ прочія философіи были лишь предуготовленіемъ, лишь ступенями, по какимъ долженъ былъ шагать Калибанъ-Гегель, чтобы возсѣсть на тронъ истины,—итакъ, когда я читаю такой взоръ, я удивленно спрашиваю самого себя: что это—глупость или низость? болтаетъ ли парень такъ потому, что онъ дѣйствительно настолько глупъ, что считаетъ мудростью пустѣйшій наборъ словъ, чистѣйшую безсмыслицу, или же потому, что онъ надѣется получить суточныя и столовыя за возвѣщеніе этого Евангелія?

По бо́льшей части я склоняюсь къ послѣднему рѣшенію: ибо, хотя глупость и лежитъ въ національномъ характерѣ нѣмцевъ (въ чемъ согласны всѣ иностранцы), однако основною характерной чертою нѣмецкой литературы этого столѣтія являются подлость и трусость. Одно знаю я съ полною увѣренностью,—это, что молодой человѣкъ, хотя бы нѣкоторое время бывшій *гегельянцемъ*, навсегда показалъ уже свою полную неспособность къ философіи. Ибо тотъ, кто можетъ находить или предлагаетъ находить удовольствіе въ такомъ явномъ наборѣ словъ, въ такомъ сумасбродствѣ и чистѣйшей нелѣпицѣ, тотъ долженъ быть совершенно лишеннымъ всякаго стремленія къ истинѣ, всякой склонности къ мышленію, всякой способности къ серьезной философіи.

§ 85.

Насколько ложно *начинать философствовать, исходя изъ готовыхъ понятій* (по кантовскому объясненію: философія есть наука разума изъ частыхъ понятій),—этому прекраснымъ примѣромъ въ новое время служатъ „Herbarts Hauptpunkte der Metaphysik“ 1808.

Въ самомъ началѣ стоитъ, какъ предварительный вопросъ: „какъ могутъ находиться въ связи основанія и слѣдствія?“

Вмѣсто того чтобы попытаться изслѣдовать отношеніе слѣдствія къ основанію, какъ оно дано въ отдѣльномъ случаѣ, чтобы узнать отсюда характеръ связи между отношеніемъ и слѣдствіемъ и, такимъ образомъ, изучить виды и затѣмъ родъ (это и значило бы сдѣлать *интуицію* исходною точкою), онъ резонерствуетъ, исходя изъ *общаго понятія* основанія и слѣдствія; конечно, отсюда не можетъ слѣдовать ничего болѣе того, что лежитъ въ общемъ понятіи, а этимъ никого не заманишь.

Далѣе совершенно такимъ же образомъ оперируетъ онъ съ эмпирическимъ понятіемъ *измѣненія* и *силы*.

Въ § 7 и 8 даже пространство и время выводятся изъ понятій; при этомъ все выведеніе, естественно, уже предполагаетъ ихъ втихомолку, такъ какъ иначе понятія ихъ не имѣли бы никакого смысла.

Діалектическая игра съ отвлеченнѣйшими понятіями, въ которой заключается вся эта метафизика, кажется, была какъ бы прелюдіей къ гегельянству, и показываетъ, что въ философіи нельзя достичь ничего, если исходить изъ абстрактнаго, вмѣсто даннаго въ созерцаніи.

§ 86.

По особому высочайшему повелѣнію личный Богъ и индивидуальная душа, устраненные было изъ философіи, вновь введены въ нее.—Правда, кто умѣетъ изъ каждаго листа бумаги сдѣлать чекъ въ тысячу талеровъ, тотъ, конечно, сумѣетъ вновь и поставить на ноги нѣсколько entia metaphysica, въ особенности—въ нашъ вѣкъ критическихъ, скептическихъ богослововъ и ортодоксальныхъ, благочестивыхъ философовъ.

§ 87.

Г. Гейне въ своей „Romantische Schule“ 1836 на 184-й страницѣ правильно замѣчаетъ, что *нѣмецкая философія* состоитъ только въ томъ, что́ совершенно непосредственно возникло изъ Критики чистаго разума.

Но совсѣмъ въ точку попадаетъ онъ, когда говоритъ (тамъ же стр. 186), что, подобно тому какъ неоплатоники пытались аллегорическими вымыслами спасти гибнущее язычество, такъ современные нѣмецкіе *государственные философы* пытаются спасти христіанство,—и въ особенности когда онъ сравниваетъ этихъ государственныхъ философовъ съ іезуитами, такъ какъ они оправдываютъ существующій порядокъ и хотятъ быть опорой религіи и государства. Но то, чего не достигли старые, умные, могущественные іезуиты, тѣмъ болѣе не можетъ удаться этимъ лиллипутамъ.

§ 88.

Очень удачна критика философій *Фихте*, *Шеллинга* и *Гегеля*, написанная графомъ Редеромъ, и помѣщенная въ Heidelberger Jahrbücher, Oktober—Doppelheft, 1840.

§ 89.

Теперь, въ 1851 г., послѣ революціи, по всѣмъ бумагомараніямъ профессоровъ философіи и всѣхъ чающихъ видно, что они получили приказъ вновь помочь милосердному Богу стать на ноги à tout prix. Образчикъ Бога, заразъ трансцендентнаго и имманентнаго, даютъ М. Карльеръ; также и Ульрици въ „Системѣ логики“,—1852, стр. 380 sqq. Вторая изъ этихъ книгъ даетъ на стр. 176 sqq. очень ясное изложеніе *основной мысли Гегеля*, т. е. его философіи вообще, въ особенности ученія о категоріяхъ, и правильную критику всего этого хлама.

§ 90.

За все время между Кантомъ и мной не было никакой философіи а лишь одно университетское шарлатанство. Кто читаетъ всѣ эти бумагомаранія, тотъ теряетъ потраченное на нихъ время.

§ 91.

Михелетъ, въ своей статьѣ *обо мнѣ* въ Философскомъ журналѣ, 1855, въ 3 или 4-й книгѣ на 44 стр. приводитъ знаменитый вопросъ Канта „какъ возможны апріорныя синтетическія сужденія?“ и продолжаетъ: „*утвердительный* отвѣтъ на этотъ вопросъ“ и т. д., доказывая этимъ, что онъ не имѣетъ ни малѣйшаго представленія о смыслѣ этого вопроса, не дающаго повода ни къ утвержденію, ни къ отрицанію, а гласящаго лишь: „*какимъ образомъ происходитъ*, что мы до всякаго опыта о томъ, что касается времени, пространства и причинности *какъ таковыхъ*, способны къ аподиктическому сужденію?“

Комментаріемъ къ этому *позорному невѣжеству* Михелета служитъ одно мѣсто въ послѣднихъ годахъ изданія Гегелевой газеты,— то мѣсто, гдѣ онъ говоритъ, что съ тѣхъ поръ какъ Кантъ поднялъ этотъ вопросъ, всѣ философы *занялись отыскиваніемъ* синтетическихъ апріорныхъ сужденій!

Подобное незнаніе азбуки философіи заслуживаетъ кассаціи.

§ 92.

Л. Ноакъ въ своей книгѣ „Die Theologie als Religionsphilosophie“ 1853, на первыхъ 20 страницахъ излагаетъ вполнѣ связно мою *метафизику* и *натурфилософію*, причемъ онъ даже пользуется моими выраженіями, но въ общемъ все-таки изъясняется на тошнотворномъ гегелевскомъ жаргонѣ: при этомъ во всей книгѣ *я ни разу не упомянутъ*. Этическія и эстетическія ученія, которыя являются слѣдствіемъ моей метафизики, онъ однако оставляетъ въ покоѣ и замѣняетъ ихъ жалкими оптимистическими и гегелевскими измышленіями. Онъ также учитъ, что изъ эмпирическаго воспріятія послѣдовательности вещей возникаетъ время, а изъ воспріятія совмѣстности ихъ—пространство. Подобныя неслыханно-грубыя или абсурдныя ученія до него не побоялись излагать *Розенкранцъ* и *Рейхлинъ-Мельдегъ*.

§ 93.

Мнѣ такъ же не приходитъ въ голову знакомиться со всѣми *философскими попытками моихъ современниковъ*, какъ тому, кто по важнымъ дѣламъ переѣзжаетъ изъ одной столицы въ другую, не приходитъ на умъ знакомиться въ каждомъ городкѣ по дорогѣ съ его чиновниками и видными особами.

Глава III.

Къ логикѣ и діалектикѣ.

§ 94.

Логика, это—*генералбасъ разума* и, наоборотъ, генералбасъ—логика музыки.

Между чистымъ *естествознаніемъ* a priori и *генералбасомъ* должна быть найдена аналогія.

§ 95.

Разумъ ставитъ насъ въ такое же отношеніе къ животнымъ, въ какомъ всѣ одаренныя зрѣніемъ твари находятся къ лишеннымъ его (полипамъ, червямъ, зоофитамъ). Послѣднія познаютъ, лишь однимъ осязаніемъ, только непосредственно данные имъ *въ пространствѣ* (касающіеся ихъ) предметы; одаренныя же зрѣніемъ познаютъ весь широкій кругъ болѣе отдаленныхъ предметовъ. Точно также лишенныя разума животныя ограничены конкретными представленіями, непосредственно данными имъ *во времени;* мы же, съ помощью способности понятій (разума), охватываемъ всѣ возможныя представленія, имѣемъ всесторонній *обзоръ* жизни, независимо отъ времени, имѣемъ всегда какъ бы уменьшенный, безцвѣтный, абстрактный, математическій чертежъ всего міра. Слѣдовательно, разумъ для внутренняго чувства и по отношенію ко времени служитъ тѣмъ же, чѣмъ глазъ—для внѣшняго чувства и по отношенію къ пространству. Но подобно тому какъ зрительное воспріятіе предметовъ важно лишь поскольку оно возвѣщаетъ намъ о возможности осязать ихъ, такъ и вся важность понятій лежитъ въ концѣ концовъ все же въ конкретныхъ представленіяхъ, къ которымъ они относятся. Поэтому человѣкъ непосредственный придаетъ гораздо бо́льшее значеніе познанію съ помощью разсудка, чувственности, чистой чувственности и познанію субъекта воли (все это онъ обозначаетъ попросту словомъ *чувство*), чѣмъ познанію съ помощью понятій и разума; онъ предпочитаетъ эмпирическую и метафизическую истину логической.

Педанты же, пустословы, резонеры и буквоѣды цѣнятъ одно только познаніе съ помощью разума и логическую истину. Поэтому и въ *мате-*

математикѣ они лишь тамъ хотятъ усматривать познаніе, гдѣ имъ дано (по существу чуждое математикѣ) логическое основаніе, а законъ бытія, который метафизически представляетъ истинную очевидность, оставляютъ совершенно безъ ниманія или же презрительно называютъ его чувствомъ. Поэтому-то они, далѣе, именно Фихте (къ сожалѣнію, *до извѣстной степени* и Кантъ) чистую, непосредственно при сознаніи мотивовъ проявляющуюся добродѣтельную волю объявили *въ морали* лишенной всякой цѣны и заслуги, какъ чувство и минутный порывъ, и хотятъ считать поступокъ добродѣтельнымъ лишь въ томъ случаѣ, если онъ возникъ изъ абстрактной, въ понятіяхъ разума выраженной максимы. Они подобны тѣмъ, кому свѣтильникъ нравится болѣе, чѣмъ античное изваяніе, освѣщать которое онъ поставленъ.

§ 96.

Слово *абсолютъ* (Absolut), взятое само по себѣ, есть нѣчто совершенно безсмысленное. Ибо оно — прилагательное (absolut), т. е. обозначеніе предиката, а предикатъ долженъ относиться къ какому-нибудь объекту. Но, вѣдь, законъ основанія, неоспоримый законъ, гласитъ, что *каждый объектъ* находится въ необходимой связи съ какимъ-либо другимъ; предикатъ же абсолютное *(absolut)* не выражаетъ ничего другого, кромѣ отрицанія связи съ чѣмъ бы то ни было; это противорѣчитъ всякому объекту,—слѣдовательно, предикатъ этотъ не можетъ быть высказанъ ни о какомъ объектѣ, ибо тѣмъ самымъ послѣдній былъ бы уничтоженъ.

Такъ какъ субъектъ не есть объектъ, т. е. онъ непознаваемъ, то ему нельзя приписывать никакого предиката,—значитъ, и предиката *абсолютнаго* (absolut).

Для чего же тогда нуженъ этотъ самый абсолютъ? Для Фихте-Шеллинговой философіи.

§ 97.

Истинное и полное содержаніе понятія *быть* [1]) (съ которымъ такъ носятся современные горе- философы и для котораго охотно измышляютъ не-эмпирическое происхожденіе), это — „наполненіе даннаго момента“; а такъ какъ данный моментъ времени, какъ я уже давно сказалъ, является точкою соприкосновенія объекта съ субъектомъ, то бытіе присуще обоимъ имъ, т. е. то, что *есть*, познаетъ ли оно или познается, — относится къ первому классу представленій.

Поэтому я могу сказать себѣ: „до моего рожденія меня не было“, т. е. я не наполнялъ собою даннаго момента времени. Точно также: „Сократа уже нѣтъ“.

[1]) *Быть*—неопредѣленное наклоненіе связки.

Очевидно, что понятіе это—эмпирическаго происхожденія, хотя оно и самое общее изъ всѣхъ понятій, абстрагированныхъ изъ опыта.

Дѣйствительно апріорныя познанія и не нуждаются въ этомъ понятіи, они даже не знаютъ его: ибо они касаются чистыхъ формъ, т. е. того, что есть во всякое время и не зависитъ отъ даннаго момента.

§ 98.

Часто извѣстное *положеніе* бываетъ *апріорнымъ* по отношенію къ частной высказываемой въ немъ истинѣ, но *апостеріорнымъ* по отношенію къ общей истинѣ, лежащей въ основѣ частной; напр., если кто говоритъ: „Вода на очагѣ сейчасъ должна закипѣть“, не заглядывая въ воду,—ибо онъ знаетъ, что температура тамъ выше 80°.

§ 99.

Логикъ обще съ *математикой* то, что истины ея, если и не in abstracto, то in concreto, т. е. сужденія, основывающіяся на ея законахъ, могутъ быть сдѣланы понятными и очевидными каждому человѣку; никто не можетъ сомнѣваться въ нихъ, разъ онъ ихъ понимаетъ, и, слѣдовательно, никакой споръ (если только нѣтъ недоразумѣній) невозможенъ относительно того, что основывается на чисто логическихъ отношеніяхъ понятій и сужденій, какъ невозможенъ онъ и относительно чисто геометрическихъ и ариѳметическихъ истинъ; и по крайней мѣрѣ *настолько-то* должно существовать безусловное согласіе между всѣми умами. Но совершенно иначе обстоитъ дѣло при непосредственныхъ сужденіяхъ, которыя возникаютъ благодаря тому, что способность сужденія переходитъ отъ физически нагляднаго къ абстрактному, т. е. обосновываетъ абстрактныя положенія не съ помощью другихъ, абстрактныхъ же, а непосредственно путемъ нагляднаго познанія; здѣсь, гдѣ дѣлается какъ бы скачокъ по воздуху изъ области созерцанія въ область мышленія, весьма часто остается неизгладимая разница между однимъ умомъ и другимъ, и способность правильно судить—даръ въ высшей степени рѣдкій. Эта разница основывается однако, по бо́льшей части, несомнѣнно на томъ, что въ эмпирическихъ наукахъ мы очень часто принуждены бываемъ идти отъ слѣдствія къ основанію; напротивъ, въ наукахъ a priori намъ всегда открытъ противоположный путь—единственно надежный.

Это свойство логически познаваемыхъ истинъ дѣлаетъ логику, подобно математикѣ, *объективною* наукою, т. е. о ея выводахъ говорятъ, какъ о находящемся внѣ насъ предметѣ, относительно котораго,—въ виду его не зависящихъ ни отъ одного судящаго индивидуума существованія и свойствъ,—сужденія должны абсолютно согласоваться. Между тѣмъ, мы знаемъ, что логическіе законы и абстрактныя понятія, равно какъ и числа и фигуры, не имѣютъ физическаго бытія внѣ насъ, а на

дѣлѣ они — чисто субъективнаго происхожденія, первые — какъ формы нашего мышленія, вторыя — какъ формы нашего созерцанія; и это необходимое согласіе всѣхъ происходитъ, слѣдовательно, не отъ чего-то внѣшняго, а отъ одинаковости свойствъ субъективныхъ формъ познанія во всѣхъ индивидуумахъ. Но такъ какъ эти субъективныя формы познанія должны корениться въ мозгу, который, какъ и все органическое, подверженъ ненормальностямъ, то въ высшей степени поразительно, что по отношенію къ логическимъ и математическимъ истинамъ незамѣтно никакихъ подобныхъ ненормальныхъ уклоненій,—даже у *сумасшедшихъ*; ибо послѣдніе или совсѣмъ не понимаютъ касающейся этихъ истинъ рѣчи (какъ, въ особенности, идіоты), или же понимаютъ ее какъ всѣ; тогда какъ цвѣта, напримѣръ, нѣкоторые, въ иныхъ отношеніяхъ нормальные люди воспринимаютъ невѣрно, а иные даже совсѣмъ не видятъ. Это говоритъ въ пользу мнѣнія нѣкоторыхъ философовъ, что разумъ будто — нѣчто независимое отъ мозга, нѣчто чисто духовное, гиперфизическое, принадлежащее такъ называемой душѣ.

Страннымъ остается то обстоятельство, что разницу въ сужденіяхъ допускаетъ нѣчто дѣйствительно внѣ насъ находящееся, физически познаваемое, а не то, что всецѣло субъективно, логично и математично. (Нужно только помнить разницу между субъективнымъ и индивидуальнымъ). При физически познаваемомъ возможность индивидуальныхъ различій въ сужденіяхъ основывается на томъ, что субъективныя формы познанія должны здѣсь переработать, ассимилировать нѣкій чисто-объективный матеріалъ; а еще болѣе — на томъ, что разсудокъ долженъ непосредственно схватить сложныя, часто въ несовершенномъ видѣ данныя причинныя отношенія, а разумъ долженъ заново превратить разсудочное познаніе въ абстрактныя мысли: μεταβασις εις αλλο γενος. — При логически и математически познаваемомъ матеріалъ цѣликомъ находится въ головѣ каждаго; и интеллектъ или совсѣмъ не выполняетъ этихъ своихъ функцій (идіоты), или мыслитъ правильно.

Говорятъ про человѣка, что онъ неправильно построилъ ариометическое положеніе и черезъ то сталъ сумасшедшимъ; но вѣроятно, это было лишь первымъ симптомомъ.

§ 100.

Діалектика, по этимологическому значенію слова, это—искусство вести бесѣду; но такъ какъ никакая продолжительная бесѣда не обходится безъ споровъ, то діалектика по самой природѣ своей переходитъ въ *эристику*.

Глава IV.

Мысли объ интеллектѣ вообще и во всякомъ къ нему отношеніи.

§ 101.

Когда *я размышляю*, то это міровой духъ стремится осмыслить себя, это природа желаетъ познать и постичь самое себя. Не по слѣдамъ мыслей другого духа хочу идти я, но то, что̀ *есть*, я хочу превратить въ познанное, постигнутое мыслью; такъ какъ то, что̀ есть, безъ этого не есть мыслимое и не становится имъ.

§ 102.

Конецъ и цѣль всякаго *знанія*—то, чтобы интеллектъ перевелъ всѣ проявленія *воли* не только въ *интуитивное познаніе* (такъ какъ въ него они переходятъ сами собою), но и въ *абстрактное*, — слѣдовательно, чтобы все, что̀ есть въ волѣ, было также и въ понятіи. Къ этому стремится всякое истинное, т. е. непосредственное размышленіе и всѣ науки.

§ 103.

Разложеніе простого дотолѣ *я* на *волю* и *познаніе*, пожалуй, столь же неожиданно, какъ и разложеніе воды на водородъ и кислородъ: это разложеніе—поворотный пунктъ моей философіи, а наряду съ нимъ — строгое разграниченіе интуитивнаго познанія отъ рефлективнаго.

§ 104.

Лавуазье разложилъ воду, считавшуюся до него первоэлементомъ, на водородъ и кислородъ и создалъ благодаря этому новую эру въ физикѣ и химіи.

Я же разложилъ то, что̀ до сихъ поръ именовалось *душою* или *духомъ*, ψυχη, на два въ корнѣ различныя начала, *волю* и *представленіе*, благодаря чему началась истинная метафизика. Ибо всѣ системы до сихъ поръ начинали или съ матеріи, что̀ давало матеріализмъ, или съ духа, души, что̀ давало идеализмъ или, по крайней мѣрѣ, спиритуализмъ; онѣ считали міръ слѣдствіемъ познанія (νους Анаксагора), тогда

какъ познаніе уже предполагаетъ міръ. Какъ очень хорошій примѣръ, см. Plato de legibus X p. 79—83 Bip. [1]).

Оба направленія однако всегда приводили въ концѣ концовъ къ нелѣпостямъ, и всѣ системы оказывались несостоятельными.

Я принялъ одну составную часть ψυχης, *волю*, какъ нѣчто первое и первичное, другую же, именно познающую или субъектъ,—какъ второе, вторичное, а матерію—какъ необходимый коррелатъ этого вторичнаго, такъ какъ матерія невозможна безъ представляющаго субъекта, а представляющій субъектъ—безъ матеріи. Первое—потому, что матерія, какъ таковая, существуетъ лишь въ представленіи, второе же потому, что способность представленія можетъ существовать, лишь какъ свойство какого-нибудь организма.

Поэтому, дѣло обстоитъ теперь такъ, какъ никогда прежде; и моя система въ корнѣ отлична отъ всѣхъ прежнихъ.

§ 105.

Подобно тому какъ въ физикѣ на протяженіи тысячелѣтій не сомнѣвались, что вода проста, и, слѣдовательно, считали ее первоэлементомъ, такъ и въ философіи, въ теченіе еще болѣе долгаго времени, считали *я* несомнѣнно простымъ и, слѣдовательно, неразрушимымъ. Я же доказалъ, что это „я“ составлено изъ двухъ весьма разнородныхъ составныхъ частей: *воли*, которая метафизична и есть вещь въ себѣ, и *познающаго субъекта*, который принадлежитъ къ міру физическому и къ чистому явленію.

§ 106.

Посмотри на большой, массивный, тяжелый цейхгаусъ: я говорю тебѣ, что эта жесткая, грузная, обширная масса существуетъ лишь въ мягкой кашицѣ мозговъ, лишь тамъ имѣетъ свое бытіе и внѣ ихъ ея совсѣмъ нельзя найти. Это ты долженъ понять прежде всего.

§ 107.

О, какое чудо видѣлъ я! Въ этомъ мірѣ вещей и тѣлъ предо мною лежали двѣ такія вещи: обѣ были тѣла, тяжелы, правильной

[1]) Согласно ему, всякое движеніе и всякое бытіе исходитъ изъ ψυχη и въ силу этого—изъ познанія и представленія, и такъ же думали и думаютъ всѣ, кромѣ матеріалистовъ и гилозоистовъ; тогда какъ по истинѣ изначальное, или первый принципъ въ вещахъ не ψυχη, а, употребляя химическое выраженіе, основаніе ψυχης, а это и есть *воля*. Самая ψυχη есть уже нѣчто сложное, она соединена съ νους, который вториченъ.—Всѣ философы заблуждались, считая душу или духъ, или „я“, въ которомъ мы мыслимъ волю и познаніе, какъ единое цѣлое, за нѣчто простое, и заблужденіе ихъ аналогично заблужденію физиковъ, которые принимали воду за простой элементъ.

формы, прекрасны на видъ. Одна вещь была яшмовая ваза съ золотыми краемъ и ручками; другая была органическое тѣло, животное, человѣкъ. Достаточно подивившись ихъ внѣшнему виду, я попросилъ генія, сопровождавшаго меня, дать мнѣ возможность проникнуть въ ихъ сокровенныя нѣдра. И это случилось. Въ вазѣ я не нашелъ ничего, кромѣ тяготѣнія и нѣкотораго смутнаго влеченія, которое выражалось какъ химическое сродство. — Но когда я проникъ въ другую вещь, — какъ выразить мнѣ свое изумленіе предъ тѣмъ, что я тамъ нашелъ! По невѣроятности это превосходитъ всѣ сочиненныя сказки и басни; но я разскажу это—хотя и съ рискомъ возбудить къ себѣ полное недовѣріе. Итакъ, въ этой вещи, или, вѣрнѣе, въ верхней ея конечности, называемой головою, которая снаружи выглядитъ, подобно всѣмъ прочимъ, ограниченною въ пространствѣ, имѣющей тяжесть и т. д., я нашелъ не болѣе не менѣе какъ — цѣлый міръ, со всѣмъ пространствомъ, въ которомъ все находится, со всѣмъ временемъ, въ которомъ все движется, со всѣмъ тѣмъ, наконецъ, что̀ наполняетъ пространство и время, во всей его пестротѣ и безконечности; и, что̀ всего нелѣпѣе, я нашелъ, что я и самъ тамъ прогуливаюсь!

И все это не такъ, какъ на картинѣ или какъ въ райкѣ,— а во всей дѣйствительности.

Итакъ, все это дѣйствительно и по истинѣ находится въ этой вещи, величиною съ кочанъ капусты, которую палачъ, когда нужно, отрубаетъ однимъ ударомъ,—и тогда мракъ и ночь неожиданно покрываютъ этотъ міръ; и міръ тогда совсѣмъ исчезъ бы, если бы подобныя вещи не распложались, какъ грибы, такъ что ихъ всегда достаточно, чтобы вновь начать погрузившійся въ ничто міръ, который постоянно и поддерживается ими, подобно мячу, въ воздухѣ, какъ общее всѣмъ представленіе, общность котораго онѣ выражаютъ словомъ объективность.

Я почувствовалъ себя при этомъ такъ, какъ Ардшуна, когда Кришна показался ему въ истинномъ своемъ божественномъ видѣ, со ста тысячами рукъ и глазъ и ртовъ и т. д., и т. д.

§ 108.

Пространство, въ противоположность наполняющему его тѣлу, очевидно, нематеріально,—слѣдовательно, духовно, нѣчто существующее только въ духѣ, т. е. въ нашемъ интеллектѣ.

§ 109.

Скажите мнѣ, *когда* возникло *пространство* и *гдѣ* родилось *время*, его мимолетная невѣста, наконецъ, *какъ* произошла *матерія*, ихъ общее дитя, и такимъ образомъ былъ созданъ главный островъ страдающаго міра. Съ пространствомъ возникла вражда, и съ временемъ — преходимость вещей.

§ 110.

Міръ не созданъ; ибо онъ былъ, какъ говоритъ Оцеллъ Луканъ, отъ вѣка; вѣдь *время* обусловлено познающими существами, т. е. *міромъ*, а *міръ — временемъ*. Міръ не возможенъ безъ времени; но и время невозможно безъ міра. И тотъ и другое, слѣдовательно, нераздѣльны, и невозможно даже помыслить время, въ которомъ не было бы никакого міра, равно какъ и міръ, который былъ бы ни въ какое время.

§ 111.

Въ *математикѣ* умъ борется со своими собственными формами познанія, съ временемъ и пространствомъ,—и подобенъ поэтому кошкѣ, играющей съ собственнымъ хвостомъ.

§ 112.

Вы не перестаете превозносить достовѣрность и точность *математики*. Но на что мнѣ съ достовѣрностью и точностью знать то, что мнѣ совсѣмъ не нужно—ποσον.

§ 113.

Ложно говорить о трехъ измѣреніяхъ *времени*, какъ это дѣлаетъ *Гегель*, Энциклоп. § 259: время имѣетъ лишь *одно* измѣреніе, но въ послѣднемъ три части, отрѣзка — или же два направленія съ однимъ безразличнымъ пунктомъ.

§ 114.

Нашъ *связанный съ мозгомъ интеллектъ* можно, пожалуй, разсматривать лишь какъ простую границу и плотину, которая ограждаетъ сознаніе отъ мыслей отдѣленныхъ отъ насъ индивидуумовъ, а также— отъ будущаго и прошедшаго. Ибо знаніе всего этого было бы для насъ столь же безполезнымъ и мучительнымъ, какъ чувствительность и способность воспріятія для растенія, лишеннаго раздражимости и способности передвиженія.

§ 115.

Когда я, взирая на разстилающіяся предо мною дали, представляю себѣ, что онѣ возникаютъ въ силу того, что функціи моего мозга, т. е. время, пространство и причинность, прилагаются къ извѣстнымъ пятнамъ, возникшимъ на моей ретинѣ, то я чувствую, что ношу эти дали *въ себѣ*, и необыкновенно живо сознаю тожество моего существа съ сущностью всего внѣшняго міра.

§ 116.

Ничто не поясняетъ такъ непосредственно *тожества*, въ конечной инстанціи, основной сущности нашего собственнаго *я* съ сущностью внѣшняго міра, какъ *сонъ*; ибо и во снѣ другіе люди предстоятъ намъ какъ совершенно отличные отъ насъ, въ полнѣйшей объективности, и съ совершенно чуждыми намъ, часто загадочными свойствами, которыя подчасъ повергаютъ насъ въ изумленіе, поражаютъ, причиняютъ безпокойство и т. д.,—а тѣмъ не менѣе все это—мы сами. Точно также и воля, которая несетъ на себѣ и оживляетъ весь внѣшній міръ, это — та же самая воля, что̀ и въ насъ, гдѣ единственно мы познаемъ ее непосредственно. И всѣ эти чудеса дѣлаетъ возможными лишь *интеллектъ*, въ насъ и въ другихъ людяхъ, такъ какъ это онъ повсюду и сплошь раздѣляетъ всеединую сущность на субъектъ и объектъ; это онъ—фантасмагорическій приборъ, достойный невыразимаго изумленія, безподобный чародѣй.

§ 117.

Различіе въ степени умственныхъ способностей, которое создаетъ столь широкую пропасть между геніемъ и заурядным̀ сыномъ земли, основывается, правда, не на чемъ другомъ, какъ на бо́льшемъ или меньшемъ развитіи и совершенствѣ мозговой системы; тѣмъ не менѣе различіе это весьма важно, такъ какъ весь этотъ реальный міръ, въ которомъ мы живемъ и существуемъ, самъ существуетъ лишь по отношенію къ такой мозговой системѣ, и, слѣдовательно, упомянутое различіе обусловливаетъ собою иной міръ и иное бытіе.

§ 118.

Окошечко на груди у Момуса—конечно, аллегорическая шутка; его нельзя даже представить себѣ. Но что черепъ съ покровами стали прозрачными это можно представить себѣ, и о небо!—какое различіе открылось бы тогда въ величинѣ, формѣ, свойствахъ и движеніи головного мозга! какая градація! Къ уму высокому при первомъ же взглядѣ стали бы относиться съ такимъ же уваженіемъ, съ какимъ теперь относятся къ тому, у кого три звѣзды на груди,—и сколь жалкими показались бы тогда многіе изъ этихъ звѣздоносцевъ!

§ 119.

Люди геніальные и высокоодаренные, и тѣ люди, у которыхъ *развитіе интеллектуальной стороны*, теоретической, духа, далеко превысило развитіе *моральной*, практической, характера, часто бываютъ въ жизни не только неприспособленными и смѣшными, какъ это замѣ-

тилъ Платонъ въ 7-й книгѣ Республики и обрисовалъ Гёте въ Тассо, но часто бываютъ слабыми въ моральномъ отношеніи, жалкими, даже почти дрянными (дѣйствительные примѣры этого далъ Руссо). Между тѣмъ источникъ всякой добродѣтели, лучшее сознаніе, бываетъ у нихъ часто даже сильнѣе, чѣмъ у многихъ людей, лучшихъ, чѣмъ они, по поведенію, но менѣе прекрасно мыслящихъ: мало того, первые, въ сущности, даже лучше знакомы съ добродѣтелью, чѣмъ послѣдніе, лучше осуществляющіе ее на практикѣ. Люди высокоодаренные могли бы за величайшее рвеніе къ добру и къ прекрасному прямо вознестить на небо; но тяжелая земная стихія противодѣйствуетъ имъ, и они падаютъ назадъ. Они подобны прирожденнымъ художникамъ, которымъ недостаетъ техники или для которыхъ мраморъ слишкомъ твердъ. Многіе другіе, менѣе ихъ воодушевленные добромъ, несравненно менѣе ихъ постигшіе его глубину, осуществляютъ его въ жизни гораздо лучше; онъ, такой высшій человѣкъ, съ презрѣніемъ смотритъ на нихъ сверху внизъ и имѣетъ на то право, и тѣмъ не менѣе онъ не понимаетъ ихъ; и они смотрятъ на него съ презрѣніемъ, и не безъ права. Эти высшіе люди заслуживаютъ упрека, ибо всякій живущій человѣкъ именно жизнью своею подписалъ условія жизни; но еще болѣе достойны они сожалѣнія. Они находятъ себѣ искупленіе, но не путемъ добродѣтели, а своимъ собственнымъ, особеннымъ: не дѣла, но вѣра дѣлаетъ ихъ блаженными.

§ 120.

Вполнѣ *бездарные люди* совершенно не могутъ выносить одиночества; созерцаніе природы, міра не занимаетъ ихъ. Это происходитъ оттого, что они всегда имѣютъ предъ глазами лишь собственную *волю* и поэтому просматриваютъ въ предметахъ все, что не имѣетъ отношенія къ ихъ волѣ, ихъ личности. При всемъ, что̀ не имѣетъ такого отношенія, внутри ихъ звучитъ, какъ бы генералбасъ: „это мнѣ ни къ чему“, и поэтому всѣ вещи пріобрѣтаютъ въ ихъ глазахъ пустой, мрачный, чуждый, враждебный характеръ. Способность познанія существуетъ у нихъ, повидимому, лишь для ихъ воли. Ихъ жизнь имѣетъ дѣйствительно лишь одну моральную тенденцію, безъ теоретической, лишь моральную, а не интеллектуальную, цѣнность. Голова животныхъ наклонена къ землѣ, такъ какъ имъ нужно смотрѣть исключительно на то, что ихъ касается, и они никогда не могутъ прійти къ чисто-объективному созерцанію. А бездарные люди лишь очень рѣдко, и то благодаря толчку со стороны людей одаренныхъ, правильно пользуются своимъ вертикальнымъ положеніемъ.

Человѣкъ одаренный, геніальный, напротивъ, представляетъ собою скорѣе вѣчный субъектъ познанія, чѣмъ конечный субъектъ воли: его познаніе не вполнѣ заполнено и занято его волей, а выходитъ изъ

границъ подчиненія ей; даровитый человѣкъ—„сынъ свободной“, а бездарные—„сыны рабыни“. Его жизнь имѣетъ не только моральную, но и теоретическую тенденцію. Пожалуй, можно даже сказать, что онъ, до извѣстной степени, находится за предѣлами моральнаго; онъ совершенно неспособенъ къ сильной злобѣ, и обыкновенные грѣхи менѣе тяготятъ его совѣсть, чѣмъ совѣсть заурядныхъ людей, и онъ какъ бы прозрѣваетъ игру жизни.

§ 121.

Сродство между геніемъ и добродѣтелью основывается на слѣдующемъ.

Всякій порокъ, это—сильное желаніе, которое идетъ настолько далеко, что утвержденіе собственнаго тѣла становится отрицаніемъ чужого.—Волѣ служитъ лишь то познаніе, которое слѣдуетъ закону основанія.

Геніальность, это—такое познаніе, которое не слѣдуетъ закону основанія, именно—познаніе идей.—Предаваясь этому послѣднему роду познанія, мы, слѣдовательно, заняты не ради воли. Скорѣе всякій, кто предается чисто-объективному созерцанію міра (т. е. именно познанію идей), совершенно утрачиваетъ изъ виду свою волю, ея объекты и всю свою личность, не заботится болѣе о всѣхъ касающихся ея обстоятельствахъ и становится чистымъ, лишеннымъ воли субъектомъ познанія. Перевѣсъ этого состоянія надъ состояніемъ занятія волею и ея объектами показываетъ, что воля даннаго человѣка—не главная часть его существа, а, сравнительно съ познаніемъ въ томъ же человѣкѣ, слаба. Очень сильное желаніе, корень всякаго порока, напротивъ, никогда не позволяетъ человѣку прійти къ чистому, незаинтересованному, свободному по отношенію къ волѣ, созерцанію міра (которое именно и создаетъ habitus генія); познаніе остается здѣсь вѣчнымъ рабомъ воли. См. § 462.

Изъ сказаннаго достаточно выясняется противоположность генія и порока.

Тѣмъ не менѣе геній можетъ, и даже весьма часто, сопровождаться сильной волей, и хотя геніальные люди никогда не бывали отъявленными злодѣями, однако никогда не бывали, повидимому, и совершенными святыми. Слѣдующія соображенія пояснятъ это.

Добродѣтель не есть именно положительная слабость воли. Скорѣе она представляетъ собою мотивированное познаніемъ внутренняго существа воли въ ея проявленіи, мірѣ, направленіе воли, подавленіе самой по себѣ сильной воли. Это познаніе міра (внутренняя сущность котораго познается лишь въ идеяхъ) обще, слѣдовательно, генію со святымъ. Разница въ томъ, что геній проявляетъ это познаніе, воспроизводя

его въ любомъ матеріалѣ; это воспроизведеніе и есть искусство, къ которому святой, какъ таковой, какъ разъ не способенъ; святой же обращаетъ познаніе идей непосредственно на свою волю, и воля, благодаря этому, обращается, отрицаетъ міръ. Самое познаніе, слѣдовательно, служитъ здѣсь, въ сущности, лишь средствомъ для отрицанія воли. Геній же остается при познаніи идей: онъ чувствуетъ себя хорошо при этомъ созерцаніи, и онъ проявляетъ его, воспроизводя познанное, т. е.—въ искусствѣ.

Въ ряду организацій наряду съ силою желанія возрастаетъ и выступленіе субъекта познанія. Слѣдовательно, упомянутая высокая степень познанія предполагаетъ сильную волю; однако въ то же время познаніе преобладаетъ, т. е. и познаніе и воля абсолютно сильны, но познаніе относительно сильнѣе, чѣмъ воля. Если, теперь, познаніе не обращается сразу на волю, какъ у святыхъ, а человѣкъ остается при немъ, такъ какъ познаніе идей и его воспроизведеніе доставляютъ удовлетвореніе, именно художнику, какъ таковому, то сильная воля остается еще не укрощенной, и то, что отнимаетъ у нея силу, это—лишь преобладаніе объективнаго чистаго познанія, которое (познаніе) не дѣлаетъ воли единственнымъ своимъ объектомъ (какъ бываетъ у заурядныхъ и дурныхъ людей), а занято созерцаніемъ идей. Въ то же время, когда это созерцаніе прекращается и субъектъ познанія вновь направляется на волю, воля въ силу этого вновь дѣйствуетъ во всей своей мощи. Поэтому-то люди геніальные часто имѣютъ сильныя страсти, предаются сладострастію и гнѣву. До крупнаго преступленія они однако не доходятъ, потому что, когда имъ представляется къ этому случай, они познаютъ идею его, преступленія, познаютъ живо и глубоко, — слѣдовательно, субъектъ направляется на идею, и это познаніе пріобрѣтаетъ тогда перевѣсъ надъ сильною волей, даетъ ей (совершенно какъ у святого) обратное направленіе, и преступленіе не совершается.

Всегда, слѣдовательно, геній въ извѣстной мѣрѣ причастенъ святости (такъ какъ онъ включаетъ въ себѣ условіе ея), а святой причастенъ въ извѣстной мѣрѣ генію (такъ какъ онъ включаетъ въ себѣ условіе его).

Обычное добродушіе характера, которое нужно отличать отъ святости, сводится какъ разъ къ слабости воли, съ нѣсколько меньшею слабостью познанія. Здѣсь, слѣдовательно, достаточно незначительной степени познанія міра, въ идеяхъ, для укрощенія и подавленія слабой самой по себѣ воли. Геній и святость—далеки отъ области явленія: все явленіе для нихъ ничтожно.

Помимо всего сказаннаго здѣсь, ясно слѣдующее. То, что является и имѣетъ формою своего явленія законъ основанія, слѣдовательно, также

время и пространство, что̀, въ силу этого, исчезаетъ во времени и пространствѣ, что, въ сущности, ничтожно и ничтожность свою выражаетъ въ явленіи, какъ смерть, что совершенно несчастно: все это—*воля*. То же, что не является, чему нѣчто является, что, слѣдовательно, не подчинено закону основанія, не имѣетъ преходящаго, ничтожнаго существованія, что вѣчно остается покойнымъ среди полнаго страданій міра, какъ лучъ свѣта остается неизмѣннымъ среди бури, что, стало быть, свободно отъ всякаго страданія и бѣдствій: все это — субъектъ познанія. И тотъ человѣкъ, который представляетъ собою гораздо болѣе субъектъ познанія, чѣмъ проявленіе воли,—тотъ человѣкъ уже тѣмъ самымъ въ бо́льшей своей части изъятъ изъ ничтожества и смерти; и это и есть, по существу своему, геній.

§ 122.

Одаренный *геніемъ* человѣкъ всецѣло жертвуетъ собою для всѣхъ, именно—тѣмъ, что онъ живетъ и творитъ. Поэтому онъ свободенъ отъ обязанности жертвовать собою въ единичныхъ случаяхъ для отдѣльныхъ людей. Поэтому же онъ можетъ отклонять многія требованія, которыя должны по справедливости выполнять другіе. Тѣмъ не менѣе онъ страдаетъ и дѣлаетъ больше, чѣмъ всѣ другіе.

§ 123.

Побужденіе, движущее геніемъ въ созиданіи его произведеній,—не слава: она слишкомъ ненадежна и, при ближайшемъ разсмотрѣніи, имѣетъ мало цѣны (nulla est fama tuum par aequiparare laborem); это также и не собственная отрада, такъ какъ она перевѣшивается большимъ напряженіемъ. Скорѣе—это особаго рода инстинктъ, въ силу котораго геніальный индивидуумъ чувствуетъ побужденіе выразить свои созерцанія и чувствованія въ вѣчныхъ твореніяхъ, не сознавая при этомъ въ себѣ никакого дальнѣйшаго мотива.

Очевидно, что это влеченіе, поскольку въ немъ индивидуумъ жертвуетъ собою для рода и живетъ больше въ родѣ, чѣмъ въ самомъ себѣ, имѣетъ сходство со свойственными человѣчеству модификаціями полового влеченія, которыя направляютъ это влеченіе исключительно на тотъ или иной индивидуумъ другого пола, чѣмъ и достигаются своеобразныя цѣли рода, какъ такового, тогда какъ, затронутые этимъ влеченіемъ индивидуумы въ силу страстной любви и вытекающихъ изъ нея невыгодныхъ обязательствъ,—вообще, въ силу брачной жизни, въ извѣстной мѣрѣ жертвуютъ собою для рода, служатъ болѣе цѣлямъ рода, чѣмъ индивидуума.

Творческій инстинктъ генія порождаетъ въ сферѣ представленія, т.-е. значитъ, болѣе возвышеннымъ образомъ, то же, что страстно влюбленные—

въ сферѣ воли. Въ обоихъ случаяхъ на долю служащихъ такимъ образомъ цѣлямъ рода индивидуумовъ выпадаетъ своеобразное наслажденіе и особыя муки: они живутъ повышенной жизнью.

Геній, который по своему уже живетъ для рода, и не приспособленъ и не призванъ служить роду еще и въ другой сферѣ. — Замѣчательно, что увѣковѣченіе имени связано съ обоими видами служенія цѣлямъ рода.

§ 124.

Подобно тому какъ наиболѣе прекрасныя музыкальныя произведенія весьма трудны для пониманія и доступны лишь изощреннымъ слушателямъ, такъ какъ они, эти произведенія, состоятъ изъ распространенныхъ предложеній и лишь послѣ длинныхъ модуляціонныхъ ходовъ возвращаются къ основной тональности, такъ и великія души лишь послѣ большого раздвоенія, мучительныхъ сомнѣній, рѣзкихъ заблужденій, продолжительнаго размышленія и колебанія приходятъ въ равновѣсіе,—какъ и большой маятникъ описываетъ бо́льшій полукругъ. Души мелкія *скоро приходятъ въ равновѣсіе съ самими собою и съ міромъ и застываютъ;* а души великія расцвѣтаютъ, живутъ и движутся вѣчно.

§ 125.

Сущность генія заключается въ степени силы познанія, которая далеко превосходитъ степень силы познанія, требующуюся для служенія какой-нибудь индивидуальной волѣ. Но это лишь относительное опредѣленіе, и такой перевѣсъ можетъ быть достигнутъ какъ пониженіемъ воли, такъ и повышеніемъ познанія. Есть люди, у которыхъ познаніе преобладаетъ надъ волею, а истиннаго генія нѣтъ; ихъ способность познанія хотя и выше обыкновенной, — однако не въ значительной степени: но воля ихъ слаба, и у нихъ нѣтъ сильныхъ желаній; поэтому ихъ занимаетъ болѣе познаніе само по себѣ, чѣмъ ихъ цѣли; это люди талантливые, умные и притомъ скромные и жизнерадостные; такимъ былъ *Фернов*ъ.

§ 126.

Бодрость, веселость, разумность и, благодаря всему этому, счастіе зависятъ отъ отношенія, въ какомъ находится интеллектъ каждаго человѣка къ волѣ,—именно, если первый преобладаетъ; но геній, величіе духа, зависитъ отъ отношенія, въ которомъ находится интеллектъ одного человѣка къ ителлекту всѣхъ прочихъ, именно—превосходитъ его, причемъ воля такого человѣка можетъ относительно быть настолько же сильнѣе; поэтому оба преимущества вовсе не необходимо бываютъ вмѣстѣ.

§ 127.

Когда индивидуумъ терзается заботами и горемъ или сильныя желанія мучатъ его,—*геній* скованъ цѣпями, онъ не въ состояніи себя проявлять; лишь когда заботы и желанія молчатъ, тогда онъ можетъ дышать воздухомъ свободы и жить,—оковы матеріи сброшены, и остается чистый духъ, чистый субъектъ познанія. Поэтому тотъ, кого осѣняетъ *геній*, пусть охраняетъ себя отъ горестей, держится вдали отъ заботъ, ограничиваетъ свои желанія; но тѣ желанія, которыхъ онъ не можетъ подавить, пусть онъ удовлетворяетъ вполнѣ,—лишь такимъ образомъ используетъ онъ свое рѣдкое существованіе съ возможно бо́льшими результатами—къ собственной радости и къ пользѣ міра.

Бороться съ нуждою, заботами или запретными, недозволенными желаніями, это—хорошее занятіе для тѣхъ людей, которые, если освободить ихъ отъ всего этого, боролись бы со скукой и черезъ то впадали бы въ дурные поступки,—а не для тѣхъ, одинъ часъ жизни которыхъ, хорошо использованный, приноситъ плоды столѣтіямъ. Геній (какъ говоритъ Дидро) не только моральное существо.

Законы механизма теряютъ значеніе тамъ, гдѣ дѣйствуетъ химизмъ, и законы химизма теряютъ значеніе тамъ, гдѣ пробудилась органическая жизнь: такъ и правила для обыкновенныхъ людей не имѣютъ значенія для людей исключительныхъ, также какъ и удовольствія первыхъ не нравятся послѣднимъ.

§ 128.

Геніальный человѣкъ — не только *моральное* существо, подобно прочимъ людямъ: онъ— носитель интеллекта цѣлаго міра и многихъ столѣтій. (Замѣчаніе это находится въ предисловіи къ Neveu de Rameau въ Oeuvres inédites de Diderot). Онъ живетъ поэтому болѣе ради другихъ, чѣмъ ради самого себя.

§ 129.

Помѣхи, которыя воля постоянно готовитъ чистому интеллекту, можно раздѣлить на два класса: *заботы* и *страсти*. Заботы, это—стремленіе уйти отъ зла, по бо́льшей части дѣйствительнаго; страсти же — пылкое желаніе воображаемыхъ наслажденій. — И заботы и страсти нарушаютъ свободную дѣятельность интеллекта. По бо́льшей части заботы ограждаютъ насъ отъ страстей, и наоборотъ. Если судьбѣ угодно, чтобы *геній* былъ плодотворенъ, то она ведетъ его по узкой дорожкѣ между заботами и страстями, которая однако почти что никогда не бываетъ настолько прямою, чтобы онъ въ видѣ исключенія то тамъ, то сямъ не уклонялся въ ту или другую сторону,—что̀ сопровождается замѣтнымъ упадкомъ его силъ и продуктивности.

§ 130.

Ни одинъ *геніальный* человѣкъ не былъ злодѣемъ *), такъ какъ злость, это — обнаруженіе столь сильнаго желанія, что оно подчиняетъ интеллектъ исключительно служенію себѣ и не допускаетъ, чтобы онъ сталъ свободнымъ для чисто-объективнаго созерцанія вещей. Злодѣй можетъ имѣть сильный интеллектъ, но онъ въ состояніи направлять его лишь на то, что какимъ-либо образомъ имѣетъ отношеніе къ его волѣ; онъ можетъ поэтому быть великимъ полководцемъ, государственнымъ человѣкомъ и т. д.,—онъ можетъ быть *талантливымъ*. Слово *талантъ* значило первоначально *деньги* и обозначаетъ способности, благодаря которымъ пріобрѣтаютъ одобреніе толпы и, слѣдовательно, деньги.

§ 131.

Сродство между добродѣтелью и геніемъ заключается въ рѣшительномъ перевѣсѣ познанія надъ волею. Разница же—въ томъ, что перевѣсъ познанія у генія проявляется, какъ таковой, т. е. именно въ совершенномъ познаніи; у добродѣтельнаго же человѣка преобладаніе интеллекта проявляется тѣмъ, что послѣдній обращается на волю и руководитъ ею.

Далѣе, у генія интенсивность умственныхъ силъ абсолютна; это вообще—очень высокая степень ихъ развитія, которая даже, повидимому, должна имѣть корнемъ и основаніемъ сильную интенсивность воли, т. е. страстей; поэтому, по выраженію Жана Поля, великіе духомъ рѣдко бываютъ прекрасны душою. Напротивъ, для добродѣтели и доброты потребна лишь относительная, т. е. лишь въ отношеніи къ индивидуальной волѣ значительная интенсивность силы познанія, которая часто, вѣроятно, находитъ поддержку въ незначительной природной силѣ желаній.

§ 132.

Превосходство генія создаетъ ему постоянная, непрерывная *дѣятельность духа*; на что̀ направлена эта дѣятельность,—не существенно для этого превосходства и важно лишь по отношенію къ данной личности,—слѣдовательно, имѣетъ второстепенное значеніе. Не болѣе, чѣмъ *направленіе* дѣятельности духа, имѣетъ значеніе и *образованіе*; слѣдовательно, и его значеніе—тоже второстепенное. Поэтому-то природа имѣетъ несравненно большее значеніе, чѣмъ образованіе.

§ 133.

Образованіе относится къ природнымъ преимуществамъ интеллекта такъ же, какъ восковой носъ къ дѣйствительному, или какъ—планеты и

*) [Позднѣйшая приписка]:
Бэконъ Веруламскій былъ просто плутомъ.

луны—къ солнцамъ. Ибо съ помощью своего образованія человѣкъ говоритъ не то, что онъ думаетъ, а то, что думали другіе, а онъ заучилъ (дрессировка); и дѣлаетъ онъ не прямо то, что могъ бы, а что его пріучили дѣлать.

§ 134.

Подобно тому какъ животныя многія отправленія разсудка,— напримѣръ, найти дорогу, узнать человѣка и т. п.—выполняютъ гораздо лучше, чѣмъ люди, такъ и *геній* во многихъ случаяхъ дѣйствительной жизни оказывается несравненно менѣе способнымъ и пригоднымъ, чѣмъ заурядный человѣкъ. И какъ животныя, далѣе, никогда не выкидываютъ, собственно, глупостей, такъ и обыкновенный человѣкъ подверженъ имъ не въ той степени, какъ *геній*.

§ 135.

Между геніемъ и сумашедшимъ есть сходство въ томъ отношеніи, что оба они живутъ въ иномъ мірѣ, чѣмъ тотъ, который данъ всѣмъ.

§ 136.

Моя теорія *сумашествія*, какъ болѣзни памяти, находитъ себѣ подтвержденіе въ томъ, что, если судить по собственному моему опыту, *актеры* подвержены ему болѣе, чѣмъ всякая другая профессія; хотя, по Эскиролю, этому злу подвержены монархи.

Изъ извѣстныхъ мнѣ актеровъ сошли съ ума съ 1820 по 1829 г.: въ Веймарѣ—Денисъ и Беккеръ, въ Дрезденѣ—Гельвигъ и Вильгельми; пѣвецъ ..... въ Берлинѣ, гдѣ онъ гастролировалъ.

Очевидно, эта профессія отличается особымъ, свойственнымъ ей злоупотребленіемъ *памятью*.

§ 137.

На лицѣ *Аполлона Бельведерскаго* читаю я справедливое и глубоко прочувствованное негодованіе *бога музъ* на ничтожество и полную, неисправимую извращенность *филистеровъ*. На нихъ послалъ онъ свои стрѣлы, чтобы уничтожить потомство вѣчной пошлости.

§ 138.

Подобно тому какъ Гамлетъ, увидя тѣнь своего отца, неподвижно вперяетъ на нее свои взоры, не обращая вниманія на все окружающее,— такъ и всякій, кто впервые позналъ *великую и важную истину*, лишь на ней покоили свой взоръ въ теченіе всей жизни, не обращая вниманія на суету современниковъ и не останавливаясь на томъ, что они говорили имъ въ глаза. Ибо такое познаніе дѣлаетъ взоръ до извѣстной степени неподвижнымъ.

§ 139.

Люди заурядные осуждены всецѣло на *существованіе;* напротивъ, геній живетъ и витаетъ преимущественно въ *познаніи.* Отсюда возникаютъ два различія. Во-первыхъ: *существовать* можно въ качествѣ чего-либо одного; *познавать*, напротивъ, можно безчисленное множество вещей, и этимъ до извѣстной степени отожествляешься со всѣмъ познаваемымъ, становясь сопричастнымъ его Esse objectivum (Spinoza). Во-вторыхъ: всѣ вещи прекрасны на видъ (zu sehn), но ужасны какъ бытіе (zu seyn): всякая жизнь мучится, чтобы жить. — Изъ перваго различія вытекаетъ, что жизнь обыкновенныхъ людей, въ сущности, въ высшей степени скучна; оттого мы и видимъ, что богатые ведутъ со скукою столь же тяжелую и безпокойную борьбу, какъ бѣдняки—съ нуждою. Изъ второго же различія слѣдуетъ, что на жизни обыкновенныхъ людей лежитъ печать тупой, пасмурной, однообразной *серьезности*, тогда какъ на челѣ генія сіяетъ особаго рода радость, которая, хотя его скорби сильнѣе, чѣмъ у людей заурядныхъ, все же пробивается, какъ солнце сквозь дождевыя тучи; это всего болѣе очевидно, если посмотрѣть на человѣка геніальнаго въ одинаково тяжелыхъ обстоятельствахъ съ другими: тогда ясно видно, что онъ относится къ заурядным людямъ такъ, какъ человѣкъ вообще, которому одному толькоданъ въ удѣлъ смѣхъ,—къ тупой серьезности влачащихъ свое существованіе животныхъ.

§ 140.

Проклятіе человѣка *геніальнаго*—въ томъ, что другіе люди кажутся ему ничтожными и жалкими въ той же мѣрѣ, въ какой самъ онъ кажется имъ великимъ и достойнымъ удивленія. Всю жизнь долженъ онъ подавлять въ себѣ это мнѣніе; и такъ же, по бо́льшей части, поступаютъ и они со своимъ мнѣніемъ. И вотъ онъ осужденъ жить въ пустомъ мірѣ, не встрѣчая себѣ подобнаго, какъ на островѣ, не обитаемомъ никѣмъ, кромѣ обезьянъ и попугаевъ. При этомъ его вѣчно дразнитъ иллюзія, когда онъ издали принимаетъ обезьяну за человѣка.

Насколько vulgus радуется человѣческимъ слабостямъ генія, настолько же смущается великій духомъ, вспоминая, благодаря этимъ слабостямъ, о своемъ родствѣ съ людьми заурядными.

§ 141.

Все *интеллектуальное* (творчество, работоспособность, заслуги) всегда такъ относится къ *моральному*, какъ простая картина—къ дѣйствительности.

§ 142.

Истинное *достоинство людей геніальныхъ*, одаренныхъ великимъ духомъ, то именно, что̀ возвышаетъ ихъ надъ другими и дѣлаетъ ихъ достойными почитанія, въ корнѣ своемъ заключается въ томъ, что въ нихъ преобладаетъ и имѣетъ преимущественное значеніе единственно чистая и невинная часть человѣческаго существа, *интеллектъ;* тогда какъ у остальныхъ людей нѣтъ ничего, кромѣ грѣховной воли, а интеллекта отпущено ровно столько, сколько требуется, чтобы направлять шаги воли, рѣдко—нѣсколько больше, очень часто—нѣсколько меньше. Да и какой прокъ отъ интеллекта?

§ 143.

Не имѣетъ ли всякій *геній* свой корень въ совершенствѣ и живости воспроизведенія собственной прошлой жизни? Ибо лишь благодаря такому воспроизведенію, которое собственно и связываетъ нашу жизнь въ единое значительное цѣлое, пріобрѣтаемъ мы болѣе обширное и глубокое пониманіе жизни, чѣмъ какое имѣется у другихъ людей.

Глава V.

О противоположности вещи въ себѣ и явленія.

§ 144.

Порою во мнѣ возникаетъ живѣйшее сознаніе того, что я уже когда-то былъ, и это весьма возвышаетъ и ободряетъ меня.

Порою же пробуждается во мнѣ изумленіе предъ текущимъ моментомъ, и меня терзаетъ вопросъ: почему этотъ настоящій моментъ существуютъ въ настоящій моментъ?

Я пытался пробудить это чувство въ другихъ, говоря: *будущее*, какъ и *прошедшее*, не *дѣйствительны*; Сократъ и Юлій Цезарь, и Шекспиръ, и Руссо—не нѣчто *дѣйствительное;* все это лишь *было*. Настоящій моментъ одинъ только *дѣйствительно* существуетъ, какъ и мы, осчастливленные имъ.—Но этотъ настоящій моментъ—то же во времени, что математическая линія—въ пространствѣ: онъ не что иное, какъ граница между прошлымъ и будущимъ; слѣдовательно, наша дѣйствительность, это лишь—грань между двумя ничто: прошедшимъ и будущимъ, и какъ грань—безъ протяженія.—Сравн. Фризъ, Neue Kritik der Vernunft. Band 2 p. 203.

Это сознаніе безконечнаго прошлаго, это изумленіе предъ тѣмъ, чего единственно я ни на одно мгновеніе не могу упустить изъ глазъ,—предъ настоящимъ: все это—иллюзія, но въ то же время это—и выраженіе во времени моего сверхвременнаго бытія.

§ 145.

Существуетъ нѣчто, лежащее по ту сторону сознанія, но по временамъ прорывающееся въ него, подобно лунному лучу въ облачную ночь. Тогда мы замѣчаемъ, что ходъ нашей жизни ни приближаетъ насъ къ этому нѣчто и не отдаляетъ отъ него: старецъ столь же близокъ къ нему, какъ и дитя, и мы познаемъ тогда, что наша жизнь не имѣетъ къ нему параллакса, какъ не имѣетъ его и земная орбита по отношенію къ неподвижнымъ звѣздамъ.

Это и есть наша внѣвременная сущность въ себѣ.

§ 146.

Когда мы пробуждаемся отъ сильно подѣйствовавшаго на насъ *сна*, то въ призрачности его убѣждаетъ насъ не столько его исчезновеніе, сколько обнаруженіе второй дѣйствительности, которая таилась скрытою подъ тою первою, столь возбудившею насъ, и теперь проступаетъ наружу. Въ сущности, у насъ у всѣхъ есть постоянное предчувствіе или чаяніе того, что за этой дѣйствительностью, въ которой мы живемъ и существуемъ, кроется другая, совершенно отъ нея отличная: это—вещь въ себѣ, ὑπαρ къ этому ὀναρ.

§ 147.

Но какъ могъ бы *индивидуумъ*, свойствомъ котораго вообще является познаніе, пріобрѣсти знаніе внутренней сущности міра, даннаго ему лишь, какъ представленіе въ его головѣ, если бы это не вытекало изъ сознанія того, что макрокосмъ, безконечно малою частью котораго является самъ онъ, имѣетъ одинаковыя свойства съ этою частью, ближе знакомою ему, какъ микрокосмъ? Его собственная внутренняя сущность даетъ ему ключъ къ міру. Γνωθι σαυτον.

§ 148.

Вещь въ себѣ, внутреннюю сущность міра, я назвалъ по тому въ мірѣ, что̀ намъ *знакомо наиболѣе точно*: *воля*. Конечно, это выраженіе—выбранное субъективно, а именно—примѣнительно къ *субъекту познанія;* но это отношеніе, такъ какъ мы имъ сообщаемъ *познаніе*, существенно. Слѣдовательно, это безконечно лучше, чѣмъ если бы я назвалъ сущность міра, напримѣръ, Брамою или міровою душою, или какъ-нибудь иначе.

§ 149.

Первична и изначальна лишь *воля*, θελημα, а не βουλησις; смѣшеніе обоихъ понятій, для которыхъ по-нѣмецки существуетъ лишь одно слово, послужило источникомъ непониманія моего ученія. Θελημα и есть собственно воля, воля вообще, какъ она познается въ животномъ, и въ человѣкѣ, βουλη же, это—воля, соединенная съ рефлексіей, consilium, воля, основанная на выборѣ и рѣшеніи; животнымъ приписываютъ не βουλη, а только θελημα; такъ какъ въ новыхъ языкахъ имѣется лишь одно слово для обоихъ понятій, то философы несогласны другъ съ другомъ, слѣдуетъ ли приписывать животнымъ волю или нѣтъ; тѣ, которые допускаютъ это, подразумѣваютъ θελημα, отрицающіе же—βουλη.

§ 150.

Я говорю: *воля къ жизни, какъ вещь въ себѣ*, не *раздроблена*, а существуетъ *всецѣло въ каждомъ* индивидуальномъ существѣ.— Слѣдовательно, одна и та же вещь можетъ одновременно существовать въ нѣсколькихъ мѣстахъ?—Да, вещь въ себѣ можетъ, такъ какъ она заключается не въ пространствѣ, которое ей вполнѣ чуждо и служитъ лишь формой ея проявленія. Вообразите себѣ субстанцію, которая обладала бы невозможнымъ въ мірѣ явленій свойствомъ—способностью занимать новое мѣсто, не оставляя занятаго ранѣе. Эта субстанція (слово это здѣсь— лишь образное выраженіе)—вещь въ себѣ, воля къ жизни въ себѣ, которая, въ силу своей абсолютной неисчерпаемости, существуетъ во всякомъ явленіи всецѣло и нераздѣльно и которая не возрастаетъ отъ его, явленія, увеличенія и не уменьшается отъ его уменьшенія.

§ 151.

Проблема идеальнаго и реальнаго никогда не можетъ быть рѣшена, если объективную сторону совершенно отдѣлять отъ субъективной, такъ чтобы каждая была сама по себѣ. Наоборотъ, объектъ, хотя онъ первоначально выступалъ почти какъ простая акциденція субъекта, навсегда остается связаннымъ съ субъектомъ. Это основывается на томъ, что хотя, дѣйствительно, въ послѣдней инстанціи, нѣтъ двухъ въ корнѣ различныхъ сущностей, а лишь одна, которая, проявляясь какъ воля къ жизни, видитъ себя во множественности, почему и каждое изъ ея проявленій видитъ внѣ себя нѣчто отличное отъ себя, но по существу это не другое, а то же самое, что во всѣхъ въ нихъ стало субъектомъ, познающимъ. Вѣдь, мы отличны отъ существъ внѣ насъ, лишь поскольку мы *познаемъ*; напротивъ, поскольку мы *хотимъ*, мы, въ сущности,—одно и то же съ ними. Но это тожество съ ними, какъ лежащее за предѣлами міра представленія, совершенно трансцендентно и какъ бы подземно.

§ 152.

Если исходить изъ *реализма*, т. е. изъ предположенія, что мы познаемъ вещи такими, какъ онѣ существуютъ, то тотчасъ же возникаютъ *спиритуализмъ и матеріализмъ*, чтобы бороться другъ съ другомъ; причемъ, въ концѣ концовъ, перевѣсъ остается на сторонѣ матеріализма, такъ какъ въ его распоряженіи имѣются болѣе прочныя опытныя данныя, чѣмъ у его противника.—Напротивъ, ни о томъ ни о другомъ не заходитъ и рѣчи при предположеніи *идеализма*, и притомъ—*трансцендентальнаго*, такъ какъ тогда нѣтъ ни духа ни матеріи самихъ по

себѣ, а въ основѣ всякаго явленія, какъ интеллектуальнаго, такъ и механическаго, лежитъ toto genere отличная отъ нихъ вещь въ себѣ.

И явленія духовъ нужно объяснять также съ этой точки зрѣнія, а не со спиритуалистической.

§ 153.

Не слѣдовало бы никогда забывать, что хотя вещи съ одной стороны вполнѣ понятны и связь ихъ вполнѣ уловима (сторона явленія), однако съ другой стороны онѣ совершенно таинственны, загадочны, абсолютно непонятны (сторона вещи въ себѣ). Тогда не стали бы попросту отбрасывать извѣстныя допущенія только потому, что имъ нѣтъ мѣста на той первой сторонѣ, какъ напримѣръ—предвидѣніе случайныхъ происшествій и руководство ими, явленія духовъ, магія, пророчества, симпатія и т. п. Ибо это было бы въ высшей *односторонними* сужденіемъ.

§ 154.

Все, что понятно, лежитъ въ области *представленія:* все понятное—связь одного представленія съ другимъ; *все непонятное* выступаетъ на сцену, когда наталкиваешься на сферу *воли*, т. е. когда воля непосредственно входитъ въ представленіе. Возьмемъ наиболѣе частый случай—мы касаемся какого-нибудь члена тѣла: это остается непонятнымъ; далѣе—организмъ, произрастаніе, кристаллизація, всякая сила природы: все это остается непонятнымъ, потому что здѣсь непосредственно проявляется воля.

§ 155.

Естественное въ противоположность *сверхъестественному* означаетъ вообще все, наступающее согласно закономѣрной связи опыта; а такъ какъ опытъ—простое явленіе, т. е. такъ какъ законы опыта обусловлены формою представленія, въ которомъ опытъ выражается, т. е. интеллектомъ, которому опытъ дается,—то сверхъестественное, т. е. вопреки законамъ опыта все-таки наступающее, это—проявленіе вещи въ себѣ, какъ такой, которое вопреки законамъ врывается въ связь опыта. Противоположеніе естественнаго и сверхъестественнаго выражаетъ уже собою смутное сознаніе того, что опытъ съ его закономѣрностью представляетъ собою только явленіе, за которымъ кроется вещь въ себѣ, каждое мгновеніе могущая нарушить его законы.

Философія представляетъ собою, въ сущности говоря, стремленіе познать сквозь завѣсу представленія то, что̀ *не* есть представленіе и что̀ однако должно находиться и въ насъ самихъ, такъ какъ иначе мы были бы не болѣе какъ представленіемъ.

Глава VI.

Къ философіи и наукѣ природы.

§ 156.

Въ текущемъ столѣтіи блескъ, а въ силу его и преобладаніе *естественныхъ наукъ*, равно какъ и всеобщность ихъ распространенія, настолько велики, что ни одна *философская система* не можетъ пріобрѣсти прочнаго вліянія, если она не опирается на естественныя науки и не находится въ постоянной связи съ ними. Иначе ея не стоитъ и предлагать.

§ 157.

Предъ тропомъ метафизики всякое *открытіе физики*, даже самое значительное,—не что иное, какъ частный случай правила, которое, какъ достовѣрное a priori, не нуждается ни въ какомъ подтвержденіи, именно—закона причинности. Физика доказываетъ всегда лишь, что таинственная и неизслѣдимая связь причины и дѣйствія находитъ себѣ примѣненіе какъ въ 1000 извѣстныхъ случаяхъ, такъ и въ одномъ, еще дотолѣ намъ неизвѣстномъ. Если же физика не можетъ доказать, что этотъ случай — проявленіе уже извѣстной силы природы, то она установляетъ новую силу природы, которая, какъ и всѣ уже извѣстныя, неизслѣдима для нея далѣе и остается qualitas occulta.—Сказанное приложимо и къ Ньютонову открытію причины центростремительныхъ силъ во вселенной, и къ открытію тяжести воздуха, воздушнаго насоса, электричества и электромагнетизма, короче—ко всему, что̀ когда-либо открывала или откроетъ физика.

Противъ упрека метафизикѣ въ томъ, что она никогда не принесла пользы физикѣ и не можетъ принести ея, можно возразить многое. Но гораздо очевиднѣе то, что всѣ возможные успѣхи физики не могутъ помочь метафизикѣ. Правда, естествознаніе даетъ метафизикѣ матеріалъ для извѣстнаго примѣненія и для примѣровъ, но это не есть еще прямая заслуга физики предъ метафизикой. Метафизика должна имѣть свои положенія—уже напередъ, изъ собственныхъ средствъ.

§ 158.

Если за отправную точку, долженствующую служить основаніемъ для объясненія всего прочаго, принять что-либо другое, а не *волю къ жизни*, то это слѣпое стремленіе къ жизни придется выводить изъ этой отправной точки, — что́ невозможно. Исходнымъ пунктомъ нужно принять то, что́ абсолютно необъяснимо далѣе, но въ чемъ точно также абсолютно нельзя сомнѣваться—нѣчто достовѣрное въ своемъ бытіи, но необъяснимое. Это и есть воля къ жизни.

§ 159.

Интеллектъ и представленіе—слишкомъ слабый, вторичный, поверхностный феноменъ, чтобы сущность всего даннаго могла основываться на немъ; хотя міръ и представляется въ интеллектѣ, но не исходитъ изъ него, какъ у *Фихте*.

§ 160.

Θρεπτικη ψυχη, anima vegetativa, это—воля, какъ вещь въ себѣ; ψυχη αισθητικη и διανοητικη, anima sensitiva et rationalis представляетъ собою продукты первой и, слѣдовательно, вторичны; поэтому у всего живущаго имѣется растительная душа, второй родъ души—у животныхъ, а третій—лишь у человѣка.

§ 161.

Въ сочиненіяхъ *Агриппы изъ Неттесгейма*, томъ I, имѣется Commentarius in Plinii hist. nat. lib. XXX, c. 2, incerti auctoris, тамъ говорится: quatuor enim gradibus naturam humanam constare eruditiores testantur, quos vocant *esse*, *vivere*, *sentire*, *intelligere* [1]).

Это—очень хорошее и вѣрное обозначеніе четырехъ ступеній бытія или объектности воли Esse, vivere, intelligere предлагаетъ, какъ дѣленіе, уже Augustinus de libero arbitrio Lib. II, c. 3.

§ 162.

Что *составъ тѣла является лишь выраженіемъ воли*, это очень красиво выражено въ Пуранахъ; въ эпизодѣ Магабараты Sundas и Upasundas, 3-я пѣснь (Bopp, Ardschuna's Reise zu Indra's Himmel, nebst andern Episoden des Mahabarata. 1824). Тамъ Брама сотворилъ Тилоттаму, прекраснѣйшую изъ всѣхъ женщинъ, и она обходитъ собраніе боговъ. Шива такъ страстно стремится созерцать ее, что у него вырастаютъ четыре лица по направленію ея мѣстонахожденія, по мѣрѣ

[1]) То же самое подробно въ его Комментаріи къ Луллію.

того какъ она послѣдовательно обходитъ кругъ по четыремъ странамъ свѣта; поэтому у Шивы четыре лица; оттого-то и у Индры возникаютъ по этому случаю безчисленные глаза по всему тѣлу.

§ 163.

Кто не допускаетъ никакой *воли* въ вещахъ, тотъ долженъ, конечно, подобно *Картезію* и *Лесажу*, объяснять тяготѣніе толчкомъ извнѣ. Ибо дѣйствительно неизбѣжна альтернатива: или усматривать происхожденіе всякаго движенія исключительно во внѣшней причинѣ, и тогда каждое движеніе будетъ вызываться толчкомъ, или же допустить въ *самомъ движущемся* нѣкотое *внутреннее влеченіе*, въ силу котораго оно и движется,—и это-то влеченіе мы называемъ *тяготѣніемъ*. Но это *внутреннее влеченіе* мы совершенно не въ состояніи объяснить себѣ иначе, чѣмъ полагая, что оно—одно и то же съ нашею волей; разница лишь въ томъ, что направленіе нашей воли не такъ односторонне и не стремится всегда отвѣсно (къ землѣ), какъ въ тяготѣніи, но мѣняется весьма многоразлично, смотря по тѣмъ образамъ, какіе предлагаетъ волѣ ея интеллектъ, до степени котораго возвысилась здѣсь ея воспріимчивость; но каково бы ни было направленіе воли, оно всегда такъ же необходимо, какъ и при тяготѣніи.

Что сущность силъ въ неорганической природѣ тожественна съ волею въ насъ, это представляется съ полною очевидностью и какъ доказанная истина всякому, кто серьезно подумаетъ надъ этимъ. Кажущаяся парадоксальность этой истины зависитъ лишь отъ важности ея.

§ 164.

Антропологія должна бы раздѣляться на три части:

1) описаніе внѣшняго, или объективнаго человѣка, т. е. организма;

2) описаніе внутренняго, или субъективнаго человѣка, т. е. сознанія, сопровождающаго этотъ организмъ;

3) указаніе опредѣленныхъ отношеній между сознаніемъ и организмомъ, т. е. между внѣшнимъ и внутреннимъ человѣкомъ. (Послѣднее обработать по *Кабанису*).

Психологія, какъ самостоятельная наука, едва ли возможна; ибо явленія мышленія и воли нельзя основательно изслѣдовать, не принимая въ то же время во вниманіе дѣйствія физическихъ причинъ въ организмѣ; поэтому психологія предполагаетъ физіологію, а физіологія—анатомію; иначе психологія остается въ высшей степени поверхностной. Поэтому нужно преподавать не *психологію*, но *антропологію;* послѣдняя же охватываетъ тѣ двѣ, внѣ связи съ антропологіей—медицинскія, науки и получаетъ, благодаря этому, несравненно бо́льшую область.

§ 165.

Что столь неизмѣримая *разница между людьми* высшей и низшей породы недостаточна, чтобы образовать два особые вида, — это иного можетъ изумить и даже смутить.

§ 166.

Правильное опредѣленіе *четырехъ темпераментовъ* согласно степени и легкости возбудимости имѣется уже въ „Физіологіи“ Блуменбаха, § 79.

§ 167.

Το επιθυμητικον (pars animi concupiscibilis) и το θυμοειδες (pars animi irascibilis) Платона служатъ источникомъ всѣхъ *аффектовъ* и *страстей*. Точныхъ эквивалентовъ для этихъ выраженій на нѣмецкомъ языкѣ нѣтъ.

§ 168.

Что *ребенокъ въ утробѣ матери* лишенъ сознанія, это вытекаетъ уже изъ того, что онъ не дышитъ. Для дыханія необходима дѣятельность головного мозга; повидимому, и наоборотъ—для дѣятельности мозга необходимо дыханіе.

§ 169.

Я не вѣрю, чтобы геніальный человѣкъ имѣлъ *большой ротъ:* это слишкомъ животная черта. Сообразно съ этимъ нужно видоизмѣнить мое положеніе, что во лбу и въ глазахъ выражается интеллектуальная сторона человѣка, во рту же—моральная.

Ротъ Лихтенберга?—Ротъ Канта?

§ 170.

Былъ ли хотя одинъ изъ геніально одаренныхъ людей косымъ? Думаю, что нѣтъ; хотя мнѣ извѣстны двѣ физическія причины косоглазія—слабость одного глаза и ненормальная короткость какого-нибудь глазного мускула. Косоглазіе у животныхъ?

§ 171.

Вѣрное замѣчаніе *Бэкона*, что на *югѣ* люди въ массѣ болѣе одарены, чѣмъ на *сѣверѣ*, гдѣ напротивъ лучше развивается индивидуальный высшій геній, стоитъ въ связи съ тѣмъ обстоятельствомъ, что холодъ дѣлаетъ мало защищенную отъ него людскую массу совершенно тупою и глупою, а величайшее мозговое напряженіе наступаетъ именно

тогда, когда мы, при высокомъ подъемѣ барометра зимою, бываемъ защищены отъ рѣзкаго вліянія холода; напротивъ, жара подавляетъ высшую духовную дѣятельность, но зато оставляетъ массѣ ея заурядный разсудокъ.

§ 172.

Если между болѣе тупыми, чѣмъ южные, *сѣверными народами* появляется когда-либо *выдающійся умъ*, то онъ, по вѣрному замѣчанію *Бэкона*, превосходитъ тогда наиболѣе выдающіеся умы южныхъ народовъ; это происходитъ, быть можетъ, отъ того, что уроженецъ сѣвера, дольше созрѣваетъ и, слѣдовательно, періодъ, въ который онъ способенъ къ непосредственнымъ воспріятіямъ (по Гельвецію, вообще до 30—35 л.), у него дольше, время его расцвѣта продолжительнѣе и, такимъ образомъ, онъ можетъ получать больше послѣдовательныхъ впечатлѣній извнѣ, чтобы реагировать на нихъ, какъ на поводы; во-вторыхъ онъ, какъ умъ геніальный, обладаетъ такою же живостью, какъ южанинъ, но, какъ сѣверянинъ, имѣетъ еще и преимущество предъ уроженцемъ юга—въ постоянствѣ, устойчивости и твердости, а вмѣстѣ съ тѣмъ и въ бо́льшей разсудительности.

§ 173.

Не проигрываетъ ли *человѣчество* въ *качествѣ* столько же, сколько оно выигрываетъ въ *количествѣ?* Вѣдь, напримѣръ (по Исторіи повальныхъ болѣзней Шнуррера), когда послѣ чумы въ XV столѣтіи, женщины сдѣлались такъ необыкновенно плодородны, что рожденія близнецовъ стали заурядымъ явленіемъ, то у всѣхъ этихъ дѣтей недоставало по два зуба. Если сравнить грековъ и римлянъ съ нашимъ поколѣніемъ, если подумать о тѣхъ первобытныхъ временахъ, въ которыя были сложены Веды, и принять во вниманіе ничтожество современнаго поколѣнія, размножающагося, какъ сорная трава; если, наконецъ, взвѣсить то обстоятельство, что изъ бо́льшаго числа людей ариометически мыслимо и бо́льшее число великихъ людей, а ихъ совсѣмъ не появляется,—то можно прійти къ такой гипотезѣ.

§ 174.

Гимли замѣтилъ, что вызываніе физіологическаго спектра цвѣтовъ утомляетъ глаза. Дѣйствительно, это для глазъ—то же, что̀ онанизмъ для половыхъ органовъ; напротивъ, дѣйствительное созерцаніе требуемаго цвѣта—то же для глазъ, что для половыхъ органовъ естественное удовлетвореніе полового влеченія. Въ обоихъ послѣднихъ случаяхъ происходитъ соединеніе и нейтрализація противоположныхъ полюсовъ; въ

обоихъ первыхъ, напротивъ, одинъ дѣйствительно данный полюсъ долженъ возмѣстить другой изъ самого себя.

§ 175.

Когда при быстрой смѣнѣ звуковъ нижней октавы и двухъ верхнихъ, при томъ на большіе интервалы, пальцы бѣгаютъ по флейтѣ вверхъ и внизъ,—слушателю несомнѣнно кажется, что низкіе тона исходятъ изъ *другого мѣста*, чѣмъ высокіе. Не лежитъ ли въ этомъ ключъ къ *чревовѣщанію?*

§ 176.

Дѣйствія и побужденія людей, въ каждомъ, какъ наиболѣе важномъ, такъ и самомъ незначительномъ изъ ихъ занятій, даже въ каждомъ ихъ движеніи, носятъ своеобразный характеръ *преднамѣренности* и *умысла*, и поэтому они являютъ зрѣлище, настолько въ корнѣ отличное отъ движеній *животныхъ*, что свалившемуся съ отдаленной планеты, совершенно неосвѣдомленному наблюдателю, должно бы воочію стать яснымъ, что людьми движетъ такой родъ мотивовъ, какого совершенно нѣтъ у животныхъ. Это именно — *понятія*, не-интунтивныя, абстрактныя представленія.

§ 177.

Если мы отправимся въ далекія страны и въ болѣе теплый климатъ, то мы встрѣтимъ много новыхъ породъ животныхъ, которыя приведутъ насъ въ изумленіе, какъ нѣчто совершенно новое. Но лишь формы и окраска здѣсь новы. Внутренняя сущность—та же самая, хорошо намъ извѣстная: *воля къ жизни* въ своихъ однообразныхъ, извѣстныхъ проявленіяхъ, не допускающихъ большого разнообразія.

§ 178.

Воля человѣка имѣетъ ту же цѣль, что и воля животнаго: питаться и порождать дѣтей. Но какой сложный и искусственный аппаратъ имѣетъ для этого человѣкъ, какія искусственныя средства для той же цѣли, сколько интеллекта, размышленія и тонкой абстракціи примѣняются здѣсь даже при повседневныхъ дѣйствіяхъ обычной жизни! Между тѣмъ цѣль ставится и достигается здѣсь та же, что и у животнаго. Это подобно тому какъ одно и то же вино однажды предлагается въ глиняномъ сосудѣ, другой разъ—въ художественно сдѣланномъ кубкѣ, но всегда остается тѣмъ же виномъ, или какъ и клинокъ остается однимъ и тѣмъ же, сдѣлана ли рукоятка изъ золота или изъ латуни.

§ 179.

Если бы природа сдѣлала *послѣдній шагъ* къ человѣку не отъ *обезьяны*, а отъ *собаки* или *слона*, то насколько иначе выглядѣлъ бы человѣкъ! Онъ былъ бы разумнымъ слономъ или разумною собакою, вмѣсто того чтобы быть, какъ теперь, разумною обезьяною. Она, природа, сдѣлала этотъ шагъ отъ обезьяны, потому что онъ былъ самымъ короткимъ; но при небольшомъ измѣненіи въ прежнемъ ходѣ природы, этотъ шагъ сталъ бы короче съ другого мѣста.

§ 180.

Иной зоологъ, въ сущности, просто—обезьяній регистраторъ.

§ 181.

Попы и ихъ присные, которые теперь попадаются и между зоологами,—напримѣръ, *Рудольфъ Вагнеръ* въ Эрлангенѣ,—не выносятъ того, чтобы въ системѣ зоологіи *человѣкъ* былъ причисленъ *къ животнымъ;* несчастные! Они не знаютъ вѣчнаго духа, который живетъ во всѣхъ существахъ, одинъ и тотъ же, и въ своемъ ребяческомъ заблужденіи погрѣшаютъ противъ него.

Напротивъ, Жоффруа въ настоящее время хочетъ уничтожить различіе между двурукими и четырехрукими, соединить и тѣхъ и другихъ въ одномъ семействѣ, и помѣстить орангутанга между homo и simia.

§ 182.

Въ Revue des deux Mondes отъ 15 марта 1857 г. помѣщена статья нѣкоего майора Фридолина, побывавшаго въ Индіи: Les Anglais et l'Inde. Онъ разсказываетъ, отчасти даже на основаніи спеціальнаго и личнаго сообщенія одного англійскаго офицера, о въ высшей степени замѣчательномъ явленіи, часто случающемся въ королевствѣ Аудъ, въ лѣсахъ недалеко отъ Лукнова (Лакнау), именно, что *волки* похищаютъ дѣтей, иногда даже трехлѣтняго уже возраста, и воспитываютъ ихъ вмѣстѣ со своими дѣтенышами; и человѣческое дитя становится тогда совершенно звѣроподобнымъ и такимъ и остается. Если его поймать, даже въ девятилѣтнемъ возрастѣ, то его никогда уже нельзя болѣе воспитать почеловѣчески, вернуть ему языкъ и разумъ. Одного такого ребенка держали даже, подобно другимъ звѣрямъ, въ клѣткѣ звѣринца.

Если такъ, то исторія *Ромула* и *Рема* не была басней.

Нужно думать, что если волкъ не съѣдаетъ ребенка съ голоду, то, слѣдовательно, его превозмогаетъ что-то болѣе сильное,—именно, желаніе присоединить ребенка къ своему потомству.

Не замѣчательно ли въ высшей степени то обстоятельство, что,

подобно тому какъ человѣкъ прирученіемъ и гуманизаціей одной волчьей породы пріобрѣлъ себѣ вѣрнѣйшаго своего друга, собаку, которую Фредерикъ *Кювье* назвалъ драгоцѣннѣйшимъ изъ его пріобрѣтеній,— совершенно такъ же и волкъ приручаетъ къ себѣ человѣческихъ дѣтей? Не свидѣтельствуетъ ли это объ особой *симпатіи*, о скрытомъ сродствѣ между обоими generibus, которое въ такомъ случаѣ можетъ служить также и для объясненія подчасъ безграничной любви между хозяиномъ и собакою? Въ качествѣ пояснительной аналогіи можно привести также и противоположный случай, именно—сильную *антипатію*, даже ужасъ и отвращеніе многихъ людей къ жабамъ, что̀ можетъ имѣть лишь скрытое метафизическое, а не физическое или эстетическое, основаніе; при этомъ нужно принять еще во вниманіе, что жабы издавна употреблялись для магическихъ цѣлей,—а не ядовитыя, напримѣръ, змѣи.

§ 183.

На насѣкомыхъ и на другихъ низшихъ животныхъ можно смо̀трѣть, во всемъ ихъ обиходѣ и жизни, въ ихъ побужденіяхъ и намѣреніяхъ, какъ на *сохранившіяся первыя пробы творенія;* они представляютъ рудименты нашихъ дѣйствій и побужденій.

§ 184.

Всякій разъ когда, въ силу великихъ переворотовъ въ природѣ, поверхность нашей планеты погибаетъ, а съ нею и всѣ породы живущихъ существъ, чтобы на смѣну имъ явились новыя,—происходитъ Changement de décoration на міровомъ театрѣ.

§ 185.

Большинствомъ зоологовъ generatio aequivoca отвергнута вотъ уже лѣтъ 10—15 тому назадъ. Однако въ Comtes rendus отъ декабря 1858 г. *Пуше* подтверждаетъ дѣйствительность самопроизвольнаго зарожденія съ помощью экспериментовъ. Но отъ 5 января, тамъ же, противъ него выступаютъ, ссылаясь на прежніе эксперименты, Мильнъ Эдвардсъ, Катрфажъ и двое другихъ. И—еще одинъ писатель, въ слѣдующей статьѣ Comptes rendus [1]). Послѣдніе утверждаютъ, что сильно прокаленное сѣно въ прокипяченной долгое время водѣ даетъ инфузоріи лишь при условіи доступа настоящаго атмосферическаго воздуха, а не воздуха, составленнаго изъ 79 частей азота и 21 кислорода, которыя только что получены изъ химическихъ соединеній; и не тогда, когда, — какъ это

[1]) Но въ № отъ 17 янв. Comptes rendus слѣдуетъ на 10 страницахъ опроверженіе всѣхъ этихъ писателей, принадлежащее Пуше, который остается правъ.—Въ № отъ 21 марта онъ доказываетъ, что въ воздухѣ нѣтъ носящихся зародышей и что зарожденіе инфузорій возможно во всякомъ, способномъ къ броженію, веществѣ.

продѣлано ими,—воздухъ сначала пропущенъ сквозь разныя кислоты и щелочи и лишь затѣмъ получилъ себѣ доступъ[1]). И вотъ они заключаютъ отсюда, что въ атмосферическомъ воздухѣ постоянно носятся билліоны зародышей всевозможныхъ грибковъ и инфузорій, пока тотъ или другой изъ нихъ не встрѣтитъ подходящаго для себя Medium. (Объ этомъ говоритъ уже Окенъ, „Die Zeugung“). Я заключилъ бы, вмѣсто этой чудовищной гипотезы, что условіемъ *возникновенія новой жизни* (растительной или животной) является настоящій *атмосферный* воздухъ, а не его химическое бездушное подражаніе (также не воздухъ, у котораго съ помощью реагентовъ (какъ выше) отнята *животворящая* сила), такъ какъ атмосферный воздухъ содержитъ что-то, не воспринимаемое нами (вродѣ, напримѣръ, озона), недостающее воздуху искусственному.

Encheiresin naturae зовутъ... и т. д.

Вообще же, мои illustres confrères, generatio aequivoca до извѣстной степени очевидна a priori,—на томъ основаніи, что животныя всякаго рода дѣйствительно *существуютъ*. Откуда же, откуда взялись бы они въ противномъ случаѣ, хотя бы сколько-нибудь *мыслимымъ* образомъ?—Что же думаютъ эти господа? Съ неба, что ли, они свалились?—*Единственно возможная* мысль—та, что изъ неорганической природы возникли низшія растенія, изъ ихъ гніющихъ остатковъ—низшія животныя, а изъ послѣднихъ—высшія, послѣдовательными ступенями.

Я не думаю, чтобы эти господа были изъ жидовъ,—хотя и чувствую уже что-то вродѣ Foetor judaicus.

§ 186.

До сихъ поръ философы много старались о томъ, чтобы поучать свободѣ воли, я же буду учить *всемогуществу* воли.

§ 187.

Тяготѣніе къ колдовству коренится въ сознаніи, что у насъ и у всего міра, наряду съ нашей временной природой и временной природой міра, имѣется еще и природа внѣвременная, путь отъ которой къ каждому пункту въ пространствѣ и во времени, а значитъ, и къ каждой матеріи, одинаково коротокъ. Суевѣріе же, далѣе, возникаетъ благодаря амфиболіи понятій,—именно, мы просматриваемъ, что всѣ дѣйствія и поступки совершаются уже во времени, слѣдовательно, никакое волшебство невозможно, и, хотя *самая воля* магична (какъ я уже часто говорилъ), но никогда не ея проявленіе; этотъ искомый путь отъ нашей внѣвременной сущности къ каждому пункту во времени хотя и открытъ для нашей воли, но не для проявленія ея — индивидуума; онъ ведетъ,

[1]) Это сказалъ и Пуше, 17 января, въ видѣ добавленія.

слѣдовательно, лишь чрезъ смерть. Однако кажется почти, что въ *магнетическомъ снѣ* найденъ такой путь, который обходитъ смерть; также *ясновидѣніе* соотвѣтствуетъ понятію волшебства.

§ 188.

Діана (Diva Jana)—это *Геката какъ богиня луны;* ибо магическое вліяніе луны было извѣстно уже давно.

§ 189.

Если принять во вниманіе, какое значеніе имѣла вѣра въ *магію* у индусовъ, халдеянъ, евреевъ, грековъ, римлянъ, у всѣхъ христіанскихъ и почти всѣхъ дикихъ народовъ, короче—во всѣ времена и во всѣхъ странахъ, вплоть до профессора Томазія, который въ началѣ прошлаго столѣтія доказалъ, что вѣра эта суетна, и тѣмъ положилъ конецъ процессамъ о вѣдьмахъ, тянувшимся въ теченіе всего средневѣковья,—вѣдь, даже у римлянъ встрѣчаются различные leges противъ maleficos, maleficia, veneficia, одинъ законъ даже въ двѣнадцати таблицахъ (см. Plin. hist. nat. L. 30, c. 3), — то могло бы, пожалуй, явиться искушеніе усмотрѣть во всеобщности этой вѣры аргументъ въ пользу ея правильности, если бы argumentum e consensu gentium не былъ разъ навсегда отвергнутъ. Однако можно думать, что, такъ какъ человѣкъ внутренне сознаетъ себя микрокосмомъ, т. е. чувствуетъ, что воля въ немъ служитъ сокровеннѣйшимъ творческимъ принципомъ всѣхъ вещей, и именно въ силу этого приходитъ къ допущенію, что все присущее волѣ, какъ вещи въ себѣ, принадлежитъ также и ея проявленію, а также, что міръ, какъ представленіе, такъ какъ онъ вообще зависитъ отъ субъекта, не можетъ быть вполнѣ независимымъ также и отъ индивидуума, какъ носителя субъекта, — можно думать, что изъ обоихъ этихъ воззрѣній вырастаетъ вѣра въ то, что волѣ человѣка доступно непосредственное воздѣйствіе на всякую часть внѣшняго міра; а это и есть самое существенное въ вѣрѣ въ магію, такъ какъ на всякія церемоніи можно смотрѣть, какъ на простое средство къ точному истолкованію индивидуальной воли, поскольку она хочетъ проявить себя, какъ общая, или воля въ себѣ [1]). Тогда эта вѣра была бы коренящимся въ человѣческой природѣ заблужденіемъ, нѣсколько похожимъ на то другое заблужденіе, въ силу котораго человѣкъ переноситъ свободу, присущую лишь волѣ въ себѣ, на волю индивидуума.

---

[1]) *Магію* можно опредѣлить также, какъ ученіе, согласно которому извѣстный поступокъ или отправленіе имѣютъ своимъ слѣдствіемъ такое событіе, которое, по общему признанію, не находится съ нимъ въ причинной связи. Въ сущности же такой поступокъ всегда является вспомогательнымъ средствомъ извѣстнаго волевого акта.

§ 190.

Кажется, что въ средніе вѣка, когда въ силу недостаточнаго знанія природы и ея силъ лишь въ незначительной мѣрѣ могли дѣйствовать физически, тѣмъ болѣе стремились дѣйствовать магически, т. е. метафизически.

§ 191.

При совершеніи такихъ поступковъ, благодаря которымъ ходъ нашей жизни принимаетъ новое направленіе, хотя мы этого въ данный моментъ и не сознаемъ; также при наступленіи такихъ событій, которыя поворачиваютъ нашу судьбу въ благопріятную или неблагопріятную сторону,—насъ захватываетъ значительность и важность момента, хотя мы и не знаемъ,—почему; предчувствіе будущаго оказываетъ свое воздѣйствіе; это походитъ на то, какъ при поворотѣ за уголъ открывается новый видъ. Это бываетъ или вслѣдствіе забытаго въ бодрственномъ состояніи *сомнамбулическаго* предвидѣнія, или же потому, что хотя мы и не предвидимъ ясно послѣдствій сдѣланнаго шага, однако чувствуемъ ихъ, т. е. имѣемъ нѣкоторое смутное о нихъ представленіе.

Такъ, Бонапарте говоритъ (manusc. de St. Helène): „j'en reçus l'impression en signant l'ordre du système continental“.

Относительно такихъ *внутреннихъ* сигналовъ со мною, пожалуй, согласятся; но уже труднѣе ожидать согласія относительно *внѣшнихъ* предзнаменованій,—какъ если, напримѣръ, конь закусываетъ въ страхѣ удила и спотыкается, когда всадникъ заставляетъ его ступить на чреватую бѣдствіемъ дорогу. Чтобы понять возможность этого, нужно постичь, что все внѣшнее, съ высшей точки зрѣнія, опять-таки—внутреннее, и вся дѣйствительная жизнь опять-таки — лишь сонъ, скрытые вожатые котораго—мы сами.

§ 192.

Геній и *ясновидящая сомнамбула*—оба представляютъ собою ненормально повышенное функціонированіе обоихъ противоположныхъ центровъ нервной системы. Геній возможенъ лишь въ мужскомъ полѣ, ясновидѣніе—въ женскомъ, или во всякомъ случаѣ у мальчиковъ до половой зрѣлости.

§ 193.

Невѣріе въ *магію* основывается на отсутствіи причинной связи въ магическихъ событіяхъ. Трудность магіи именно—въ томъ, что нѣкая уже индивидуализированная и, въ силу этого, ограниченная опредѣленной матеріей воля должна воздѣйствовать на другую матерію такъ, какъ если бы она не была индивидуализирована.

§ 194.

Чтобы всячески и до самой смерти служить истинѣ, я запишу, что въ ночь на новый годъ между 1830 и 1831 я видѣлъ слѣдующій *сонъ*, указывавшій на мою смерть въ этомъ году.—Въ возрастѣ отъ 6 до 10 лѣтъ я имѣлъ закадычнаго друга и постояннаго товарища игръ, совершеннаго ровесника ни—Готфрида Іёниша; онъ умеръ, когда я, на 10-мъ году жизни, былъ во Франціи. Въ послѣднія 30 лѣтъ я вспоминалъ о немъ крайне рѣдко. Но въ названную ночь я попалъ въ какую то неизвѣстную мнѣ страну; на полѣ стояла группа мужчинъ, и между ними—взрослый, гибкій, длинный человѣкъ, въ которомъ я, не знаю—какихъ образомъ, узналъ этого самого Готфрида Іёниша, и онъ привѣтствовалъ меня [1]).

Тотчасъ же послѣ своего пріѣзда во Франкфуртъ я видѣлъ совершенно отчетливое явленіе духовъ; то был[и] (какъ я думаю) мои родители; это явленіе означало, что я долженъ былъ пережить еще бывшую тогда въ живыхъ мать мою; уже покойный тогда отецъ держалъ въ рукахъ свѣчку.

§ 195.

Споръ о томъ, существуютъ ли призраки или нѣтъ, представляетъ собою настоящую антиномію, которая разрѣшается такимъ образомъ, что призраки существуютъ для *мозга*, но не для *органовъ чувствъ* [2]).

§ 196.

Кто постигъ, что въ силу сокровенной мощи и необходимости, орудіемъ которой служатъ вещи, всѣ его переживанія, хотя они и причинены внѣшними, совершенно чуждыми ему причинами, могутъ однако разсматриваться, какъ наступившія и осуществившіяся исключительно ради него и по отношенію къ нему (какъ собственные его сны),—тотъ легко можетъ перенести это также и на то, что лишь проходитъ предъ его глазами, не касаясь его и не затрагивая его фактически,—omina.

§ 197.

Вѣра въ предзнаменованія (omina), которая твердо упрочилась во всѣ времена и во всѣхъ странахъ, вопреки здравому разсудку и всѣмъ

---

[1]) Этотъ сонъ много способствовалъ тому, чтобы побудить меня покинуть Берлинъ при наступленіи холеры 1831 г.; онъ могъ быть гипотетически истиннымъ, т. е. въ немъ заключалось предостереженіе, что если бы я остался, то я умеръ бы отъ холеры.

[2]) [Позднѣйшая приписка:]

Но, вѣдь, [мозгъ] вторичное [явленіе]!!

наиболѣе очевиднымъ разумнымъ отнованіямъ, покоится въ конечной основѣ своей на двухъ слѣдующихъ истинахъ. Во-первыхъ: *все, что̀ случается, случается необходимо*, такъ какъ нѣкая непрерывная, строгая и безизъятная причинная цѣпь связываетъ всѣ происшествія, отъ начала міра и до настоящаго момента; поэтому возможна лишь относительная, а не абсолюная случайность. Во-вторыхъ: одна и та же сущность пребываетъ во всемъ и лежитъ въ основѣ всякаго явленія.—Поэтому-то каждое отражается въ каждомъ, все говоритъ изъ всего, и каждый данный мигъ находитъ отзвукъ во всемъ и окрашиваетъ въ свою краску все, что совмѣстно въ немъ находится. Ибо всякая вещь лишь пространство свое имѣетъ для одной себя; время же обще всѣмъ вещамъ; онѣ существуютъ заразъ.

§ 198.

Если явленія духовъ реальны также и съ объективной стороны, то для *мертвецовъ* ихъ *явленія*—то же, что для спящихъ ихъ сны.

§ 199.

Признаки духовидѣнія: духовъ не пугаются, не боятся и считаютъ ихъ тѣлесными, людьми.

§ 200.

Мое ученіе объяснятъ бытіе міра, которое считалось *дѣломъ Бога*, изъ всемогущества *воли*. И вотъ приходитъ на помощь опытъ съ животнымъ магнетизмомъ и связанными съ нимъ явленіями и показываетъ, что магнетическія дѣйствія, которыя считались *дѣломъ дьявола*, производятся сильною *волею*. Это дано въ опытѣ и можетъ послужить для того, чтобы сдѣлать и первое положеніе менѣе парадоксальнымъ и даже понятнымъ. А именно: если воля человѣка въ состояніи сдѣлать то, что считалось дѣломъ дьявола, то, слѣдовательно, она вполнѣ въ состояніи сдѣлать и то, что̀ считали дѣломъ Божіимъ.

Sic res accendunt lumina rebus.

Въ средніе вѣка и до начала XVIII столѣтія вѣру въ Бога считали неотдѣлимою отъ вѣры въ дьявола; и кто не вѣрилъ въ послѣдняго, того поэтому уже называли атеистомъ: мы видимъ, что это не было такъ абсурдно.

§ 201.

На *магію* потому смотрѣли, какъ на сродную злому началу и противоположную добродѣтели и святости, что она, совершенно такъ же, какъ добродѣтель и чистая любовь, основывается на метафизическомъ единствѣ воли, но вмѣсто того чтобы, подобно добродѣтели и любви,

воспризнавать сущность собственнаго индивидуума въ чужомъ, пользуется этимъ единствомъ, чтобы распространить дѣятельность собственной индивидуальной воли далеко за ея естественныя границы.

§ 202.

Англійскія газеты (конца августа 1845) повѣствуютъ съ большою насмѣшкой, какъ о неслыханномъ суевѣріи, что одинъ молодой человѣкъ, долго страдавшій постоянно возвращавшейся перемежающейся лихорадкой (ague and fever) и тщетно пользовавшійся указаніями врачей, по совѣту одной мудрой женщины примѣнилъ слѣдующее *симпатическое средство*, отъ котораго и выздоровѣлъ: взялъ паука, посадилъ его въ пустую орѣховую скорлупу, завязалъ ее и носилъ на шеѣ: по мѣрѣ того, какъ чахнетъ, умираетъ и истлѣваетъ паукъ, исчезаетъ и лихорадка [1]).

§ 203.

Dr. Неефъ разсказалъ мнѣ слѣдующій случай удачнаго симпатическаго лѣченія, который онъ наблюдалъ собственными глазами. Дѣло касалось костной опухоли на рукѣ; ее натерли яйцомъ, такъ что это мѣсто стало нѣсколько влажнымъ, и затѣмъ зарыли это яйцо въ муравейникъ большихъ муравьевъ (большіе красноватые муравьи въ полдюйма величиною). Въ первую же ночь больная почувствовала на мѣстѣ опухоли нестерпимый зудъ, какъ бы отъ муравьевъ, и съ этого времени опухоль стала опадать, пока, по прошествіи нѣкотораго времени, не исчезла совсѣмъ и безъ возврата. Сравн. Kieser's Archiv Bd. 5 Stck. 3 S. 106, Bd. 8 Stck. 3 S. 145. 148. Bd. 9.

§ 204.

Есть лишь одна *цѣлительная сила*—сила природы; въ мазяхъ и пилюляхъ нѣтъ ея; въ лучшемъ случаѣ онѣ могутъ дать цѣлебной силѣ природы указаніе, гдѣ есть для нея дѣло.

§ 205.

Morbus ipse est medela naturae, quae opitulatur perturbationibus organismi: ergo remedium medici medetur medelae [2]).

§ 206.

Когда кто-либо вопрошаетъ, какъ оракула, *стучащій столъ*, и столъ вѣрно возвѣщаетъ ему прошлое и даже будущее, то это можно

[1]) [Позднѣйшая вставка:] встрѣчается у *Most*, „Sympathie“.

[2]) „Самая болѣзнь, это—лѣкарство природы, которое успокаиваетъ замѣшательства въ организмѣ: слѣдовательно, средство лѣкаря лѣчитъ лѣкарство“.

объяснить тѣмъ, что столъ доводитъ до его сознанія уже извѣстное ему безсознательно. Въ насъ таится скрытый пророкъ, который становится явнымъ въ сомнамбулизмѣ и ясновидѣніи, когда онъ возвѣщаетъ намъ то, что было или будетъ у насъ, въ бодрственномъ состояніи,—безсознательнымъ. Также въ глубокомъ снѣ онъ знаетъ все и пытается иногда довести это до свѣдѣнія мозга въ аллегорическихъ снахъ, рѣже—въ непосредственныхъ видѣніяхъ. Но часто онъ не можетъ довести до мозга ничего, кромѣ смутнаго предчувствія. (Сравн. „О духовидѣніи и т. д.“) Всевѣдѣніе этого пророка и должно быть тѣмъ, что̀ посредствомъ стучащаго стола доходитъ до сознанія, подобно тону, отъ котораго слышно лишь эхо; или подобно тому какъ наше лицо мы можемъ видѣть не непосредственно, а лишь въ зеркалѣ, благодаря отраженію лучей. Даже когда спрашивающій не касается стола, онъ воздѣйствуетъ на него (столъ), въ силу единства вещи въ себѣ во всѣхъ существахъ,—чрезъ тѣхъ лицъ, которыя касаются стола. Дюпоте вліяніемъ своей воли дѣлаетъ людей безвольными, такъ что они выполняютъ всѣ движенія уже по *его* указанію и волѣ, а не по собственной. Далѣе и *самый столъ*, вѣдь, имѣетъ волю, хотя и очень слабую, которая обнаруживается какъ тяготѣніе; но эта воля точно также побѣждается волею лицъ, накладывающихъ на столъ руки, такъ что *столъ*, вмѣсто *собственной*, слѣдуетъ ихъ волѣ.

§ 207.

Въ объясненіе *американскаго вызыванія духовъ столоверченіемъ* и т. д. можно было бы сказать: послѣ смерти остается, вѣдь, чистая, голая воля, безъ интеллекта. Эта воля нуждается для воспріятія вещей въ какомъ-нибудь чужомъ интеллектѣ, которымъ она и пользуется, какъ паразитъ (и которымъ ссужаетъ ее медіумъ), воспринимаетъ благодаря ему и затѣмъ, сообразно съ этимъ воспріятіемъ, проявляетъ магическую силу, которая находится къ услугамъ всякой воли, значитъ, также и воли умершаго,—въ стукѣ, бросаніи и т. д.

§ 208.

Астрономы признаютъ безспорнымъ, что *тяготѣніе* не нуждается, подобно свѣту и т. д., въ какомъ-либо времени для распространенія своего дѣйствія: оно дано *моментально*, при всякомъ разстояніи; слѣдовательно, тяготѣніе—по истинѣ actio in distans; оно—высшаго порядка, чѣмъ всѣ физическія силы, подобныя свѣту и т. д.

§ 209.

Пока вы будете ставить всякой философіи conditio sine qua non, чтобы она была выкроена по *еврейскому теизму*, нечего и думать о

какомъ-либо пониманіи природы или даже о серьезномъ изслѣдованіи истины.

§ 210.

Современный матеріализмъ, это—навозъ для удобренія почвы подъ философію.

§ 211.

Всѣ *естественныя науки* подлежатъ тому неизбѣжному злу, что онѣ постигаютъ природу исключительно съ *объективной* стороны, не заботясь о *субъективной*. Между тѣмъ главная суть необходимымъ образомъ кроется именно въ субъективной сторонѣ: это выпадаетъ на долю философіи.

Глава VII.

Къ этикѣ.

§ 212.

Древніе философы объединяли въ одномъ понятіи много совершенно разнородныхъ вещей: каждый платоновскій діалогъ даетъ сколько угодно примѣровъ этого. Наиболѣе грубымъ смѣшеніемъ и путаницей этого рода является смѣшеніе этики съ политикой. Государство и Царство Божье, или моральный законъ, настолько разнородны, что первое—пародія на второе, горькій смѣхъ по поводу его отсутствія, костыль вмѣсто ноги, автоматъ вмѣсто человѣка.

§ 213.

Принципъ чести находится въ связи съ человѣческой свободой; онъ—какъ бы злоупотребленіе этой свободой. Вмѣсто того именно, чтобы пользоваться ею для исполненія моральнаго закона, человѣкъ пользуется своею способностью добровольно сносить всякое физическое страданіе, преодолѣвать всякое переживаемое впечатлѣніе—для того, чтобы утверждать своеволіе своего *я*, на чемъ бы оно ни настаивало. Такъ какъ, далѣе, онъ показываетъ этимъ, что, въ противоположность животнымъ, онъ вѣдаетъ не только тѣлесное благополучіе и все, что̀ ему служитъ, то отсюда и происходитъ частое смѣшеніе или сближеніе принципа чести съ добродѣтелью,—но это неправильно: хотя этотъ принципъ и отличаетъ человѣка отъ животнаго, однако самъ по себѣ онъ, въ силу этого, еще не возвышаетъ человѣка надъ животнымъ: какъ цѣль, онъ остается, подобно всему, что возникаетъ изъ индивидуальности, призракомъ и мракомъ; примѣненная же какъ средство, или случайно, честь можетъ породить добро, но и это добро будетъ въ области ничтожнаго; злоупотребленіе же свободою, которая является единственнымъ преодолѣвающимъ весь чувственный міръ оружіемъ, вотъ что именно и дѣлаетъ человѣка столь безконечно болѣе страшнымъ, чѣмъ животное, такъ какъ послѣднее производитъ лишь то, чего требуетъ влеченіе даннаго момента,

человѣкъ же поступаетъ, руководствуясь понятіями, которыя могутъ требовать уничтоженія міра [1]).

Два характерныхъ примѣра принципа чести имѣются у Шекспира, K. Henry VI, Part II, Act IV, Sc. I. Одинъ пиратъ хочетъ своего плѣнника убить, а не, подобно другимъ пиратамъ, взять съ него выкупъ, такъ какъ онъ при взятіи его въ плѣнъ потерялъ глазъ и считаетъ, что честь его, пирата, и его предковъ будетъ замарана, если онъ, какъ купецъ, позволитъ себѣ откупиться отъ мести. Напротивъ, плѣнникъ, герцогъ Суффолкьскій, предпочитаетъ скорѣе, чтобы голова его болталась на рею, чѣмъ обнажить ее передъ такимъ низкимъ человѣкомъ, какъ пиратъ, и подойти къ нему съ просьбою.

§ 214.

Подобно тому какъ гражданская честь, т. е. мнѣніе, что мы заслуживаемъ довѣрія, служитъ палладіумомъ тѣхъ, которые хотятъ идти въ мірѣ дорогою честнаго снисканія, такъ и рыцарская честь, т. е. убѣжденіе въ томъ, что насъ должны бояться, служитъ палладіумомъ тѣхъ, которые хотятъ идти въ жизни путемъ насилія; поэтому рыцарская честь возникла среди разбойничающихъ и другихъ рыцарей средневѣковья.

§ 215.

Дѣйствія инстинктивныя, это — такія дѣйствія, которымъ понятіе цѣли не предшествуетъ какъ при всякихъ другихъ, а за которыми только слѣдуетъ. Инстинктъ, слѣдовательно, это — a priori данное правило такого дѣйствія, цѣль котораго можетъ быть неизвѣстною, такъ какъ понятіе цѣли не требуется для того, чтобы къ ней прійти. Напротивъ, дѣйствіе разумное или осмысленное происходитъ по правилу, которое найдено самимъ разсудкомъ сообразно съ извѣстнымъ понятіемъ цѣли; поэтому такое дѣйствіе можетъ быть и ошибочнымъ, инстинктъ же непогрѣшимъ [2]).

---

[1]) Сопоставленіе чести съ добродѣтелью облегчается также тѣмъ, что тотъ, кто можетъ проводить свою волю, показываетъ, что онъ могъ бы проводить ее также въ томъ случаѣ, если бы эта воля была добродѣтелью. — Болѣе, чѣмъ все здѣсь приведенное, побудило къ этому то обстоятельство, что тѣ изъ нашихъ поступковъ, которые мы должны бы презирать и сами, снискиваютъ презрѣніе и со стороны другихъ, и поэтому многіе, которые не боятся чести, не хотятъ и добродѣтели.— Но когда мы должны выбирать между нашимъ одобреніемъ и осужденіемъ свѣта, какъ это часто бываетъ при запутанныхъ случаяхъ и заблужденіяхъ,— куда дѣвается тогда принципъ чести?

[2]) Срави. объ апріорности инстинкта Платона, *Филебъ* p. 257.--Платону инстинктъ кажется воспоминаніемъ о чемъ-то такомъ, что еще никогда не ощущалось. Точно также всякое ученіе по Платону (*Федонъ* и др.) есть воспоминаніе; у него нѣтъ никакого другого слова, чтобы выразить данность a priori, прежде всякаго опыта.

Слѣдовательно, существуетъ три рода даннаго a priori:

1) Теоретическій разумъ, т. е. условія возможности всякаго опыта.

2) Инстинктъ, правило къ достиженію нѣкоей неизвѣстной, споспѣшествующей моему чувственному бытію, цѣли.

3) Моральный законъ, правило къ нѣкоему дѣйствію безъ цѣли.

1) Разумное или осмысленное дѣйствіе происходитъ согласно понятію о цѣли, по предначертанному правилу;

2) Инстинктивное дѣйствіе—по правилу безъ понятія цѣли;

3) Моральное—по правилу безъ цѣли.

Подобно тому какъ, далѣе, *теоретическій разумъ* представляетъ собою совокупность правилъ, которымъ должно подчиняться все мое познаніе, т. е. весь міръ опыта, — такъ, *инстинктъ*, это — совокупность правилъ, по которымъ должны происходить всѣ мои дѣйствія, если они не встрѣчаютъ никакого препятствія.

Поэтому, какъ мнѣ кажется, названіе *практическаго разума* наиболѣе подходитъ къ инстинкту: *ибо онъ опредѣляетъ, подобно теоретическому разуму, то, что* **должно** *быть для всякаго* **опыта.**

Такъ называемый моральный законъ, напротивъ, есть лишь одностороннее, съ точки зрѣнія инстинкта взятое, выраженіе *высшаго сознанія*, которое лежитъ по ту сторону всякаго опыта, слѣдовательно, и всякаго разума, какъ теоретическаго, такъ и практическаго (инстинкта) и не имѣетъ къ нему никакого иного отношенія, кромѣ того, что въ силу таинственной своей связи съ нимъ въ одномъ индивидуумѣ, сталкивается съ нимъ, и тогда индивидуумъ долженъ выбирать, хочетъ ли онъ быть *разумомъ* или *высшимъ сознаніемъ*.

Если онъ хочетъ быть *разумомъ*, то какъ теоретическій разумъ онъ будетъ филистеромъ, а какъ практическій—злодѣемъ.

Если онъ хочетъ быть *высшимъ сознаніемъ*, то о немъ мы ничего далѣе не можемъ сказать положительнаго, ибо все, что мы вообще можемъ сказать, лежитъ въ области разума, и сказать мы можемъ лишь то, что происходитъ въ ней, почему о высшемъ сознаніи мы говоримъ лишь отрицательно.—Итакъ, *разумъ* тогда испытываетъ нѣкую помѣху: съ *теоретической* стороны онъ оттѣсняется, и на его мѣстѣ мы видимъ *геній*; съ *практической* стороны—онъ оттѣсняется, и на его мѣсто выступаетъ *добродѣтель*.—*Высшее сознаніе* нельзя назвать ни практическимъ, ни теоретическимъ: ибо это лишь раздѣленія *разума* [1]). Если же индивидуумъ стоитъ еще на точкѣ зрѣнія выбора, то высшее сознаніе съ той стороны, съ которой оно оттѣсняетъ практическій разумъ (vulgo—

---

[1]) Въ „Göttliche Dinge“ Якоби p. 18 встрѣчается смѣшеніе высшаго сознанія съ инстинктомъ,—путемъ такого синкретизма, къ которому способна лишь такая нефилософская голова, какъ Якоби.

инстинктъ), кажется ему *повелительнымъ закономъ, долгомъ; кажется* ему, говорю я, т. е. оно принимаетъ такой видъ въ теоретическомъ разумѣ, который все обращаетъ въ объекты и понятія. Поскольку же высшее сознаніе хочетъ оттѣснить теоретическій разумъ, оно совсѣмъ никакъ не кажется ему, именно потому, что какъ только выступаетъ здѣсь высшее сознаніе, теоретическій разумъ уже подчиненъ и лишь служитъ высшему сознанію. Поэтому геній никогда не въ состояніи дать отчета въ своихъ твореніяхъ.

216.

Въ вопросѣ о моральности нашего поведенія юридическое правило audienda et altera pars не можетъ имѣть значенія; т. е. чувственность и эгоизмъ совсѣмъ даже не должны быть выслушиваемы. Скорѣе можно провозгласить, когда выскажется чистая воля: nec audienda altera pars.

§ 217.

Отсутствіе у *животныхъ нравственной свободы* проистекаетъ, повидимому, не отъ того, чтобы у нихъ не было и слѣда, не было ничего подобнаго высшему сознанію въ насъ, проявленіе котораго и есть нравственность; ибо тогда животное, — явленіе, которое все же во многихъ отношеніяхъ столь сходно съ нашимъ, что мы разсматриваемъ человѣка, какъ родъ животныхъ,—должно было бы имѣть совершенно иную основу своего существованія и по самой внутренней сути своей, въ самомъ корнѣ, быть инымъ, чѣмъ мы. Противъ этого явно говоритъ также злобный, непріязненный характеръ нѣкоторыхъ животныхъ (крокодилы, гіены, скорпіоны, змѣи) и мягкій, ласковый, спокойный характеръ другихъ (напр., собаки). Въ основѣ проявляющагося характера у животныхъ, какъ и у человѣка, долженъ лежать характеръ внѣвременный. „Ибо есть сила въ каждомъ животномъ, сила неразрушимая, которую spiritus mundi свидѣтельствуетъ въ себѣ самомъ, для разрѣшенія на страшномъ судѣ“. *Яковъ Бёме*, 56-е посланіе. Тѣмъ не менѣе животныхъ нельзя назвать свободными, и это происходитъ отъ того, что у нихъ недостаетъ глубоко подчиненной высшему сознанію способности, *разума; разумъ*, это — способность всепониманія, способность постигать цѣлое; какъ эта способность проявляется въ теоретической сферѣ, показалъ Кантъ; въ практической она дѣлаетъ то же: разумъ позволяетъ намъ созерцать и обдумывать всю нашу жизнь, всѣ поступки и мысли постоянно какъ нѣчто цѣлое, и оттого поступать по *максимамъ вообще;* эти максимы могутъ имѣть свой источникъ въ разсудкѣ (правила мудрости) или въ высшемъ сознаніи (моральныя основоположенія). Если въ насъ пробуждается какое-либо сильное желаніе, или аффектъ, то мы, и равнымъ образомъ — животное, въ этотъ моментъ бываемъ все-

цѣло полны этимъ страстнымъ желаніемъ, — полны гнѣва, полны утѣхи, полны страха, — и въ такія мгновенія высшее сознаніе молчитъ, и разсудокъ не можетъ обсуждать послѣдствій; однако разумъ и въ это время заставляетъ насъ видѣть въ нашихъ дѣйствіяхъ и въ нашей жизни нѣкую непрерывную цѣпь, которая соединяетъ наши прежнія рѣшенія или также будущія послѣдствія нашихъ поступковъ съ моментомъ аффекта, наполняющаго въ данное мгновеніе все наше сознаніе; разумъ показываетъ намъ тожество нашей личности, даже когда она находится подъ самыми разнообразными вліяніями, и поэтому мы въ состояніи поступать согласно максимамъ. Этого нѣтъ у животнаго; охватившій его аффектъ завладѣваетъ имъ всецѣло и можетъ быть подавленъ лишь другимъ аффектомъ: напримѣръ, гнѣвъ или страстное желаніе — страхомъ, хотя бы устрашающій образъ и не воспринимался чувственно, а былъ лишь смутно въ памяти и воображеніи животнаго. — Неразумными, поэтому, можно назвать тѣхъ людей, которые, подобно животнымъ, поддаются вліянію момента. — Разумъ настолько далекъ отъ того, чтобы быть источникомъ нравственности, что, наоборотъ, именно онъ-то и способенъ сдѣлать насъ злодѣями, что̀ недоступно животнымъ. Благодаря разуму, мы можемъ, напримѣръ, принять какое-нибудь злое рѣшеніе и питать его и тогда, когда поводъкъ злому поступку уже прошелъ; такова, напримѣръ, месть; если даже въ тотъ моментъ, когда явится случай отомстить, высшее сознаніе и заявитъ о себѣ, какъ любовь, caritas, *все же, благодаря разуму, человѣкъ поступитъ вопреки ей, по злой максимѣ*. Поэтому Гёте и говоритъ:

„Er hat Vernunft, doch braucht er sie allein,
Um thierischer als jedes Thier zu seyn“ [1]).

Ибо мы удовлетворяемъ не только страстное желаніе даннаго момента, какъ животныя, но и утончаемъ, возбуждаемъ его, чтобы *подготовить* удовольствіе удовлетворенія: благодаря разуму!

Съ изумленіемъ находимъ мы слѣды разума у животныхъ, — не тогда, когда замѣчаемъ доброту, способность къ любви у нѣкоторыхъ животныхъ (что̀ мы именно поэтому считаемъ за нѣчто отличное отъ разума), но когда мы подмѣчаемъ у нихъ такіе поступки, которые, повидимому, обусловливаются не минутнымъ впечатлѣніемъ, а принятымъ ранѣе и сохраненнымъ рѣшеніемъ; таковы, напримѣръ, разсказы о слонахъ, которые мстили за оскорбленія много спустя и обдуманно; о львахъ, которые отплачивали за благодѣянія при позже представившемся случаѣ. — Впрочемъ, для познанія того, что есть разумъ, безразлично, истинны такіе разсказы или нѣтъ. Но въ вопросѣ о томъ, имѣется ли у животныхъ слѣдъ разума, они имѣли бы рѣшающее значеніе.

[1]) „Онъ имѣетъ разумъ, но пользуется имъ только для того, чтобы быть животнѣе всякаго животнаго“.

Кантъ не только все моральное настроеніе объясняетъ какъ возникшее изъ разума, но и разумъ *въ моемъ смыслѣ* считаетъ условіемъ моральнаго поведенія, ибо онъ учитъ, что поступокъ бываетъ моральнымъ и можетъ быть вмѣненъ въ заслугу лишь тогда, когда онъ совершается по максимамъ, а не тогда, когда онъ вытекаетъ изъ опредѣленнаго минутнымъ впечатлѣніемъ рѣшенія. И въ этомъ онъ, какъ и въ первомъ своемъ положеніи, не правъ. Ибо, когда, послѣ принятаго рѣшенія отомстить и при случаѣ, представившемся къ тому, высшее сознаніе говоритъ во мнѣ, какъ любовь и гуманность, и я поступаю согласно ему, а не по злому рѣшенію, то это — добродѣтельный поступокъ, такъ какъ онъ — проявленіе высшаго сознанія. Можно также представить себѣ очень добродѣтельнаго человѣка, у котораго высшее сознаніе постоянно настолько живо, что не замолкаетъ никогда и не даетъ аффектамъ развиться до такой силы, чтобы совершенно завладѣть имъ; такимъ образомъ, высшее сознаніе руководитъ такимъ человѣкомъ всегда непосредственно, не чрезъ среду разума, съ помощью максимъ и нравственныхъ основоположеній. Поэтому высокая нравственность и доброта возможны и при слабомъ разумѣ и слабомъ разсудкѣ (сила которыхъ не болѣе составляютъ главную суть человѣка, чѣмъ сила тѣлесная). Іисусъ говоритъ: „блаженны нищіе духомъ“. И Яковъ Бёме говоритъ прекрасно и возвышенно: „Итакъ, кто покоится въ собственной волѣ, какъ дитя во чревѣ матери, и предоставляетъ руководить собою и направлять себя той внутренней основѣ, изъ которой возникъ человѣкъ,— тотъ всѣхъ благороднѣе и богаче на землѣ“. 37-е посланіе.

§ 218.

Хотя и жестоко, но справедливо, что мы всю свою жизнь должны ежедневно выслушивать крикъ столькихъ дѣтей,—за то, что и сами мы нѣсколько лѣтъ кричали.

§ 219.

Люди, стремящіеся къ счастливой, блестящей и долгой жизни, вмѣсто добродѣтельной, похожи на глупыхъ актеровъ, желающихъ всегда играть блестящія, выигрышныя и длинныя роли, такъ какъ они не понимаютъ, что суть дѣла не въ томъ, *что* или *сколько* они играютъ, а въ томъ, *какъ* они играютъ.

§ 220.

Такъ какъ *человѣкъ не мѣняется* и *моральный характеръ* его, слѣдовательно, остается однимъ и тѣмъ же въ теченіе всей его жизни, и онъ долженъ разыгрывать принятую имъ на себя роль, не отступая ни въ чемъ отъ характера ея, и его не могутъ поэтому исправить ни опытъ,

ни философія, ни религія, то возникаетъ вопросъ, зачѣмъ же тогда жить? Къ чему разыгрывать этотъ фарсъ, въ которомъ все существенное установлено непреложно?—Зачѣмъ, чтобы человѣкъ позналъ себя, чтобы онъ увидѣлъ, что̀ есть то, чѣмъ онъ хочетъ быть, захотѣлъ быть, т. е. хочетъ и въ силу этого есть: *это познаніе должно быть дано ему извнѣ*. Жизнь для человѣка, т. е. для воли, совершенно то же, что химическіе реагенты для тѣлъ: лишь на нихъ обнаруживаетъ тѣло, что̀ оно есть, и лишь поскольку оно обнаруживаетъ себя такимъ образомъ, оно есть. Въ жизни выявляется *умопостигаемый характеръ:* онъ не мѣняется въ жизни, но измѣняется внѣ жизни и внѣ времени, въ силу даннаго жизнью самопознанія. Жизнь — лишь зеркало, въ которое смотрятся не затѣмъ, чтобы оно отражало, а затѣмъ, чтобы узнать, увидѣть, *что* оно отражаетъ. Жизнь, это — корректурный листъ, на которомъ становятся видны ошибки, сдѣланныя при наборѣ. А какимъ образомъ онѣ проявляются, велики или малы при этомъ буквы,—это совершенно несущественно. Отсюда ясна вся незначительность внѣшняго проявленія жизни, незначительность исторіи: ибо, подобно тому какъ безразлично, большимъ или малымъ шрифтомъ набрана опечатка, точно также безразлично, въ сущности, отразится ли какой-нибудь злой духъ въ этомъ зеркалѣ какъ міровой завоеватель, или какъ мошенникъ, или какъ злостный эгоистъ. Въ первомъ случаѣ его видятъ всѣ, въ послѣднемъ — быть можетъ, лишь самъ онъ; но важно только то, чтобы онъ самъ себя увидѣлъ.

§ 221.

Когда *эгоизмъ* всецѣло заполнилъ тебя и завладѣлъ тобою, безразлично—какъ радость, торжество, какъ страстное желаніе, надежда, или какъ отчаянное горе, какъ досада, гнѣвъ, страхъ, недовѣріе, ревность всякаго рода, — тогда ты въ когтяхъ дьявола, а *какъ* — это все равно. Если ты спѣшишь вырваться изъ нихъ, то это заставляетъ тебя дѣлать нужда, а *какъ* — это опять-таки все равно.

§ 222.

Философъ-теоретикъ, это — человѣкъ, который можетъ дать снимокъ въ понятіяхъ, т. е. для разума, съ представленій всѣхъ классовъ; подобно тому какъ живописецъ изображаетъ то, что видитъ, на полотнѣ, ваятель—въ мраморѣ, поэтъ—въ образахъ фантазіи (образы эти онъ однако даетъ тоже лишь въ сѣмени понятій, ихъ котораго они вырастаютъ).

Такъ называемый *практическій философъ*, напротивъ,—тотъ, кто руководится понятіями въ своихъ поступкахъ; *онъ, слѣдовательно, переводитъ понятія въ жизнь, подобно тому какъ теоретическій философъ переводитъ жизнь въ понятіе;* такимъ образомъ, практиче-

скій философъ поступаетъ сплошь *разумно*, т. е. послѣдовательно, планомѣрно, обдуманно, никогда не поступаетъ поспѣшно или страстно, никогда не поддается впечатлѣнію момента.

И дѣйствительно, трудно, среди конкретныхъ представленій (реальныхъ объектовъ), къ которымъ принадлежитъ и тѣло, представляющее собою лишь объективированную волю, образъ воли въ тѣлесномъ мірѣ,— трудно руководить этимъ тѣломъ не по конкретнымъ представленіямъ, а по одному лишь представленію представленія, по безцвѣтному холодному понятію, которое относится къ конкретнымъ представленіямъ, какъ тѣнь подземнаго міра—къ жизни: тѣмъ не менѣе это—единственный путь, чтобы избѣжать раскаянія.

Философъ-теоретикъ обогащаетъ разумъ, даритъ ему; практическій философъ беретъ отъ него, заставляетъ его служить себѣ.

§ 223.

Истина опыта (по Канту) — лишь истина гипотезы: если бы отнять всѣ suppositiones (субъектъ, объектъ, время, пространство, причинность), лежащія въ основѣ всѣхъ изъясненій опыта, то во всѣхъ этихъ изъясненіяхъ не осталось бы ни одного истиннаго слова. Это означаетъ, что *опытъ—чистое явленіе*, а не познаніе вещей въ себѣ.

Итакъ, если мы найдемъ въ нашемъ поведеніи что-либо, чѣмъ мы внутренне весьма довольны, но чего мы не умѣемъ согласовать съ опытомъ, такъ какъ, руководствуясь послѣднимъ, мы должны бы были поступить какъ разъ наоборотъ, то это не должно смущать насъ,—иначе мы припишемъ опыту безусловный авторитетъ, чего опытъ не заслуживаетъ. Ибо все поученіе опыта основывается на чистомъ предположеніи. Это—тенденція кантовой этики.

§ 224.

Невинность, въ сущности, глупа. И это потому, что цѣль жизни (я пользуюсь этимъ выраженіемъ, собственно, лишь фигурально и могъ бы сказать также—сущность жизни или міра)—та, чтобы мы познали нашу собственную злую волю, чтобы она стала для насъ объектомъ и мы въ силу этого обратились въ самой сокровенной сути нашей. Наше тѣло, это — воля, уже ставшая объектомъ (перваго класса), и дѣла, совершаемыя нами ради него, показываютъ намъ зло этой воли. Въ состояніи невинности, при которомъ зло, вслѣдствіе недостатка въ искушеніи, остается невыполненнымъ, человѣкъ представляетъ собою, слѣдовательно, какъ бы аппаратъ для жизни,—а того, для чего этотъ аппаратъ существуетъ, еще нѣтъ налицо. Такая пустая форма жизни, пустая сцена, какъ и всякая такъ называемая реальность (міръ) сама по себѣ, ничтожна, и, такъ какъ она можетъ получить значеніе лишь чрезъ поступ-

ки, заблужденіе, познаніе, чрезъ конвульсіи воли, то характерною чертою ея служитъ трезвость, глупость. Золотые вѣка невинности, сказочная страна съ кисельными берегами поэтому прѣсны и глупы; да и не очень-то достойны уваженія. Первый преступникъ, первый убійца, Каинъ, который позналъ вину и лишь чрезъ нее, въ раскаяньи,— добродѣтель и черезъ то смыслъ жизни, — трагическая фигура, болѣе значительная и почти болѣе достойная уваженія, чѣмъ всѣ невинные дурни.

§ 225.

Должно ли созерцаніе жалкаго положенія другихъ дѣлать насъ надменными или же скромными? На одного оно дѣйствуетъ однимъ образомъ, на другого—другимъ; и это-то и характерно для каждаго.

§ 226.

Умопостигаемымъ характеромъ я назвалъ нѣкій лежащій внѣ времени актъ воли, развитіемъ котораго является жизнь во времени, или *эмпирическій характеръ;* въ *практической* сферѣ у всѣхъ у насъ есть какъ тотъ, такъ и другой характеръ: ибо они и составляютъ наше бытіе. Характеръ видоизмѣняетъ нашу жизнь больше, чѣмъ мы думаемъ, и до извѣстной степени правда, что каждый человѣкъ—кузнецъ своего счастья. Хотя намъ и кажется, что нашъ жребій почти всецѣло данъ намъ извнѣ, подобно тому какъ чужая мелодія проходитъ чрезъ наши уши, однако при взглядѣ на прошлую нашу жизнь мы видимъ уже, что она состоитъ сплошь изъ варіацій на одну и ту же тему (которою служитъ характеръ) и всюду слышится одинъ и тотъ же основной басъ. Это каждый можетъ и долженъ испытать на себѣ. Но существуетъ еще и опредѣленный, ясный *интеллектуальный характеръ*, въ теоретической сферѣ, которымъ обладаетъ не всякій: ибо здѣсь опредѣленная индивидуальность—геній, она представляетъ собою оригинальное міровоззрѣніе, которое предполагаетъ уже совершенно незаурядную индивидуальность, образующую сущность генія. Этотъ интеллектуальный характеръ и служитъ тою темою, варіаціями на которую являются всѣ творенія одареннаго имъ человѣка. Въ одной написанной въ Веймарѣ статьѣ я назвалъ это тою хваткою, съ помощью которой геній создаетъ всѣ свои творенія, какъ бы разнообразны они ни были. Этотъ *интеллектуальный* характеръ опредѣляетъ физіономію геніальныхъ людей, которую я назвалъ бы *теоретической физіономіей*, и налагаетъ на нее отпечатокъ превосходства, выражающійся главнымъ образомъ въ глазахъ и во лбу; у людей заурядныхъ имѣется лишь слабое подобіе такой *теоретической физіономіи*. Напротивъ, *практическая физіономія*, выраженіе воли, практическаго характера, собственно моральнаго настроенія, имѣется у всѣхъ; сказывается она главнымъ образомъ въ очертаніяхъ рта.

§ 227.

Если бы мнѣ пришлось писать о *скромности*, я сказалъ бы: я слишкомъ хорошо знаю высокочтимую публику, писать для которой я имѣю честь, чтобы я рѣшился гласно высказать свое мнѣніе о добродѣтели скромности. Также соглашаюсь я съ тѣмъ, что моя особа слишкомъ для этого скромна и что я долженъ съ возможнымъ тщаніемъ упражняться въ сей добродѣтели. Съ однимъ только я не соглашусь никогда, именно — что я отъ кого-либо требовалъ скромности, и всякое утвержденіе такого требованія съ моей стороны отвергаю какъ клевету.

Ничтожество большинства людей принуждаетъ немногихъ геніальныхъ или заслуженныхъ людей вести себя такъ, какъ будто они сами игнорируютъ свое значеніе и, слѣдовательно, незначительность другихъ: ибо лишь при этомъ условіи толпа согласится терпѣть ихъ заслуги. Изъ этой нужды и сдѣлали добродѣтель, называемую скромностью. Скромность, въ сущности,—лицемѣріе, которое извинительно только потому, что имъ хотятъ пощадить чужое ничтожество.

§ 228.

Въ отношеніи *человѣческаго горя* бываетъ *два противоположныхъ настроенія* нашего духа.

Въ одномъ человѣческое горе дано намъ *непосредственно*, въ нашей собственной личности, въ нашей собственной волѣ, которая страстно хочетъ и всюду терпитъ крушеніе, что̀ именно и есть страданіе. Слѣдствіемъ этого бываетъ то, что она хочетъ все сильнѣе, какъ это проявляется во всѣхъ аффектахъ и страстяхъ, и это все болѣе и болѣе сильное хотѣніе оканчивается лишь тамъ, гдѣ воля испытываетъ обращеніе и полное отреченіе, т. е. гдѣ наступаетъ искупленіе.—Кто всецѣло находится въ описанномъ настроеніи, тотъ будетъ взирать на чужое благополучіе, встрѣтившееся ему, съ *завистью*, на чужое страданіе—безъ участія.

Въ настроеніи, противоложномъ этому, человѣческое горе дано намъ лишь какъ *познаніе*, т. е. *косвенно*. Созерцаніе чужого страданія преобладаетъ и отвлекаетъ наше вниманіе отъ собственнаго горя. Въ личности *другихъ* воспринимаемъ мы человѣческое страданіе, мы полны состраданія, и результатомъ этого настроенія является *благоволеніе* ко всѣмъ, *человѣколюбіе:* всякая зависть исчезаетъ, и вмѣсто этого намъ доставляетъ радость видѣть, если кто-нибудь изъ мучающихся людей испытываетъ нѣкоторое облегченіе, нѣкоторую радость.

Точно также и въ отношеніи къ человѣческой *дрянности* и *испорченности* существуетъ *два противоположныхъ настроенія*.

Въ одномъ мы воспринимаемъ испорченность *косвенно*, на другихъ.

Отсюда возникаютъ нерасположеніе, ненависть и презрѣніе къ человѣчеству.

Въ другомъ мы воспринимаемъ испорченность непосредственно, на себѣ самихъ; отсюда возникаютъ смиреніе и даже сокрушеніе.

Для оцѣнки *моральнаго достоинства* человѣка весьма важно, какія изъ этихъ четырехъ настроеній попарно (именно, одно изъ каждаго отдѣла) господствуютъ въ немъ. Въ очень выдающихся характерахъ господствуютъ второе настроеніе перваго отдѣла и второе настроеніе второго.

§ 229.

Абсолютная заповѣдь (категорическій императивъ)—противорѣчіе: всякая заповѣдь условна. Безусловно-необходимо *долженствованіе*, въ смыслѣ законовъ природы.

Моральный же законъ вполнѣ условенъ. Есть такой міръ и такое воззрѣніе на жизнь, при которыхъ моральный законъ лишенъ всякой силы и значенія. Этотъ міръ и есть, въ сущности, реальный міръ, въ которомъ мы живемъ, какъ индивидуумы: ибо всякое отношеніе къ моральности есть уже отрицаніе этого міра и нашего индивидуума. А такое воззрѣніе—это какъ разъ и есть воззрѣніе по закону основанія, въ противоположность созерцанію идей.

§ 230.

Хотя въ виду внѣвременнаго единства *умопостигаемаго характера*, *эмпирическій* характеръ не можетъ мѣняться и всегда долженъ оставаться тѣмъ же, однако развивается онъ лишь со временемъ и показываетъ самыя различныя стороны. Ибо характеръ слагается изъ двухъ факторовъ: одинъ — это самая воля къ жизни, слѣпое влеченіе, называемое силою темперамента; другой факторъ—то обузданіе воли, которое наступаетъ, когда она познала міръ, т. е. опять-таки самое себя. Поэтому человѣкъ сначала можетъ слѣдовать своимъ желаніямъ, пока не познаетъ, какъ жизнь ὑπουλος[1]), какъ обманчивы ея наслажденія, какія въ ней есть ужасныя стороны: такъ образуются отшельники, кающіеся, Магдалины. Впрочемъ, нужно замѣтить, что такой поворотъ возможенъ лишь отъ полной наслажденій жизни къ аскетической, добровольно отрекающейся отъ наслажденій, но не отъ жизни, дѣйствительно полной зла,—къ добродѣтельной. Ибо самый прекрасный душою человѣкъ можетъ жадно и невинно пить сладость жизни, пока онъ не знаетъ ея съ ея ужасной стороны; однако такой человѣкъ не можетъ совершить злого дѣла, т. е. причинить другому страданіе, чтобы себѣ доставить радость, такъ какъ предъ глазами его тогда явственно встанетъ то, что онъ дѣлаетъ, и онъ, несмотря на юность и неопытность, увидитъ чужое страданіе

[1]) „Съ испорченной сердцевиной".

столь же явственно, какъ и собственныя наслажденія. Поэтому всякое злое дѣло служитъ порукою безчисленнаго множества другихъ, когда обстоятельства дадутъ къ тому поводъ.

§ 231.

Когда *Сведенборгъ* въ „Vera christiana religio", § 400, говоритъ, что хотя эгоистическій человѣкъ тѣлесными очами смотритъ на другихъ тоже какъ на людей, но очами духовными онъ смотритъ, какъ на людей, лишь на себя и на своихъ близкихъ, а на остальныхъ, въ сущности, какъ на маски,—то это по внутреннѣйшему смыслу своему то же, что̀ предписаніе Канта: „должно смотрѣть на другихъ всегда, какъ на самоцѣль, но не какъ на средство".—Но какъ различно выражена эта мысль: насколько жизненно, превосходно, наглядно, непосредственно, законченно у Сведенборга (манеру котораго писать и способъ мыслить я вообще не нахожу пріятными), и насколько косвенно, абстрактно, съ помощью выводного признака высказано это у Канта!

§ 232.

Христіанство говоритъ: „Возлюби ближняго, какъ самого себя". Я же сказалъ: познай въ своемъ ближнемъ по истинѣ и на дѣлѣ самого себя, и въ далекомъ тебѣ познай опять-таки то же.

§ 233.

Нигдѣ сущность *плача* не изображена правильнѣе, чѣмъ въ той сценѣ, въ которой Гомеръ заставляетъ Одиссея плакать, когда онъ у царя фэаковъ Алкиноя, никѣмъ не узнанный, слушаетъ, какъ ἀοιδος повѣствуетъ въ пѣснѣ исторію его собственной жизни: ибо здѣсь въ высшей степени проступаетъ состраданіе къ самому себѣ.

Въ замкѣ Capo di Monte есть прекрасная картина, изображающая эту сцену, кисти одного молодого венеціанца, по имени Айесъ.

§ 234.

Когда два противоположныхъ и одинаково сильныхъ мотива A и B дѣйствуютъ на извѣстнаго человѣка и для меня очень важно, чтобы онъ избралъ A, и еще болѣе важно, чтобы онъ и впредь оставался вѣренъ своему выбору, такъ какъ, въ случаѣ непостоянства, онъ предастъ меня, или что-нибудь подобное,—то я не долженъ поступать такъ, чтобы, напримѣръ, препятствовать полному воздѣйствію на него мотива B и подставлять ему всегда лишь A: тогда я никогда не могъ бы разсчитывать на его рѣшеніе; нѣтъ, я долженъ въ высшей степени живо и ясно представить ему заразъ *оба* мотива, такъ чтобы они подѣйствовали на него со всею своей силою; выборъ тогда опредѣлится рѣшеніемъ его сокровеннѣй-

шаго внутренняго существа и останется поэтому прочнымъ навѣки; говоря: „я *хочу* этого!“—онъ уже сказалъ: „я *долженъ* это“. И вотъ я уже позналъ его волю и могу столь же прочно обосновать на ней свои выводы, какъ на силѣ природы: какъ очевидно, что огонь жжетъ, что вода орошаетъ, такъ же очевидно, что онъ поступитъ по тому мотиву, который оказался для него сильнѣйшимъ. — Пониманіе, познаніе можно пріобрѣтать и вновь терять, его можно измѣнять, улучшать, ухудшать; но *волю* нельзя измѣнить; поэтому „я понимаю“, „я познаю“, „я постигаю“: все это измѣнчиво и ненадежно,—„я хочу“, сказанное согласно правильно познанному мотиву, прочно, какъ сама природа.

Но въ „правильномъ познаніи“ и кроется трудность: съ одной стороны, познаніе мотивовъ можетъ у этого человѣка измѣниться, исправиться, или уклониться на ложный путь; съ другой—положеніе его можетъ подвергнуться измѣненію.

§ 235.

Въ Ватиканѣ стоитъ бюстъ *Біаса* съ надписью:

Οἱ πλειστοι ἀνθρωποι κακοι [1]).

Это, повидимому, было его изреченіемъ.

§ 236.

Нужно обладать почти безграничною терпимостью и миролюбіемъ, потому что, если мы изъ каприза не простимъ жалкихъ или негодныхъ чертъ какому-нибудь одному человѣку, тяготѣющихъ на немъ, то мы окажемъ совершенно незаслуженную честь всѣмъ другимъ.—Но зато ужъ только крохи мы и можемъ предложить человѣчеству, и само собою понятно, какого рода дружбу мы вообще питаемъ къ человѣческому племени,—дружбу, которую мы соглашаемся вернуть почти всякому, что̀ бы онъ ни надѣлалъ.

§ 237.

Подобно тому какъ самое красивое человѣческое тѣло содержитъ внутри себя калъ и зловонный запахъ, такъ и у благороднѣйшаго характера имѣются отдѣльныя злыя черты, и величайшій геній носитъ слѣды ограниченности и безумія.

§ 238.

1) Кто-то замѣтилъ мнѣ однажды, что въ каждомъ человѣкѣ кроется нѣчто очень доброе и человѣколюбивое и точно также нѣчто злое и враждебное; и смотря по тому, что̀ въ немъ пробуждено, проступаетъ то или другое наружу. Совершенно вѣрно.

---

[1]) „Большинство людей—люди дурные“.

2) Видъ чужого несчастія возбуждаетъ не только у различныхъ людей, но и у одного и того же человѣка въ одно время безграничное состраданіе, въ другое же—извѣстное удовлетвореніе, которое можетъ возрасти до самого жестокаго злорадства.

3) Я замѣчаю на самомъ себѣ, что въ одно время я на всѣ существа смотрю съ сердечнымъ сожалѣніемъ, въ другое же—съ величайшимъ равнодушіемъ, порою—съ ненавистью, даже со злорадствомъ.

Все это ясно показываетъ, что у насъ имѣется два различныхъ, даже прямо противорѣчащихъ способа познанія: одинъ по principio individuationis, который показываетъ намъ всѣ существа какъ совершенно чуждыя намъ, какъ рѣшительное не-я; тогда мы не можемъ ничего чувствовать къ нимъ, кромѣ равнодушія, *зависти*, ненависти, злорадства.

Другой способъ познанія, напротивъ, я предложилъ бы назвать познаніемъ согласно принципу Tat twam-asi; оно показываетъ намъ всѣ существа какъ тожественныя съ нашимъ *я;* поэтому ихъ видъ возбуждаетъ въ насъ сожалѣніе и любовь.

Первый способъ познанія раздѣляетъ индивидуумы непреодолимыми границами; второй уничтожаетъ разграниченіе, и они сливаются вмѣстѣ.— Первый заставляетъ насъ при видѣ всякаго существа чувствовать: „это — я“, другой: „это — не-я“. Но замѣчательно то, что при видѣ чужого страданія мы чувствуемъ себя тожественными съ другими, откуда и вытекаетъ состраданіе; напротивъ, при видѣ чужого счастія дѣло обстоитъ не совсѣмъ такъ: послѣднее всегда возбуждаетъ нѣкоторую *зависть;* и даже гдѣ этого не бываетъ, какъ при счастіи нашихъ друзей, наше участіе все же слабо; такъ что его и сравнивать нельзя съ участіемъ къ ихъ страданіямъ; см. Руссо. Не отъ того ли это происходитъ, что мы считаемъ всякое счастье призрачнымъ? или отъ того, что мы считаемъ его препятствіемъ къ достиженію истиннаго блага? [1])

Лишь первый способъ познанія допускаетъ доказательство съ помощью разума; второй путь—какъ бы врата міра и не имѣетъ никакого подтвержденія внѣ себя: развѣ—то очень отвлеченное и трудное, которое содержится въ моемъ ученіи.

Почему въ одномъ человѣкѣ перевѣшиваетъ одинъ способъ познанія, въ другомъ же—другой, хотя ни въ комъ не господствуетъ вполнѣ исключительно *одинъ* способъ; почему, смотря по тому, какъ возбуждена воля, выступаетъ то тотъ, то другой: все это—глубокія проблемы.

Εγγυς γαρ νυκτος δε και ήματος εισι κελευθοι [2]).

---

[1]) [Позднѣйшая приписка:] Нѣтъ, а потому, что видъ всякаго удовольствія или обладанія, котораго мы лишены, возбуждаетъ *зависть*, т. е. желаніе самому обладать или наслаждаться вмѣсто другого.

[2]) „Ибо близки къ ночи и близки ко дню пути“.

§ 239.

Большая изначальная разница между эмпирическими характерами— несомнѣнный фактъ.—Это различіе основывается, въ концѣ концовъ, на отношеніи воли къ силѣ познанія въ индивидуумѣ.— А это отношеніе въ концѣ концовъ зависитъ отъ силы воли у отца и отъ силы познанія у матери. Встрѣча же родителей, по бо́льшей части, — случайность.—Отсюда, если бы различіе между родителями и сыномъ не относилось, въ сущности, лишь къ явленію и всякая случайность не была, въ основѣ своей, необходимостью, — міръ по существу своему былъ бы возмутительно несправедливъ.

§ 240.

Если бы воля проявлялась только въ одномъ какомъ-нибудь поступкѣ, то онъ былъ бы свободный. Но она проявляется во всемъ теченіи жизни, т. е. въ рядѣ поступковъ; каждый отдѣльный поступокъ въ силу этого опредѣленъ, какъ часть цѣлаго, и не можетъ произойти иначе. Напротивъ, рядъ поступковъ въ цѣломъ свободенъ, такъ какъ онъ— именно проявленіе этой индивидуализированной воли.

§ 241.

У *древнихъ дружба* была одною изъ основныхъ главъ *морали*. Но дружба, это — ограниченность и односторонность: ограниченіе однимъ индивидуумомъ того, что̀ должно бы быть обращено на все человѣчество — воспризнанія своего собственнаго существа; въ лучшемъ случаѣ дружба—компромиссъ между такимъ воспризнаніемъ и эгоизмомъ.

§ 242.

Если человѣкъ *не* совершаетъ *злого поступка*, къ которому чувствуетъ себя склоннымъ, то причиною этого бываетъ или 1) страхъ наказанія или мести; или 2) суевѣріе, т. е. страхъ наказанія въ будущей жизни; или 3) состраданіе (которое включаетъ всякую человѣческую любовь); или 4) чувство чести, т. е. страхъ позора; или 5) *честность*, т. е. объективное уваженіе къ вѣрности и довѣрію, съ рѣшимостью свято придерживаться ихъ, такъ какъ онѣ являются основою всякаго свободнаго общенія между людьми и поэтому часто и намъ служатъ на благо. И эта мысль, хотя и не какъ мысль, но лишь какъ чувство, оказываетъ свое дѣйствіе часто; именно она заставляетъ многихъ честныхъ людей, когда имъ представляется большая, но не честная выгода, отказываться отъ нея съ презрѣніемъ, гордо восклицая: „я — честный человѣкъ!“ Ибо чего ради, помимо этого, сталъ бы бѣднякъ, котораго дѣлаетъ бѣднымъ именно существованіе богатаго, чувствовать къ чужой

собственности, ставшей достояніемъ богача, благодаря случаю или еще худшимъ силамъ, столь искреннее уваженіе, что онъ не касается ея даже въ нуждѣ и даже при надеждѣ на безнаказанность? Какая иная мысль можетъ лежать въ основѣ этой честности? Но онъ рѣшилъ не выдѣлять себя изъ великой общины *честныхъ людей*, которая владѣетъ землею и законы которой признаны всюду: а онъ знаетъ, что одинъ только нечестный поступокъ навсегда изгонитъ его изъ этой общины и подвергнетъ проскрипціи. На плодородное поле нужно и потратиться, принести ему жертвы.

При *хорошемъ поступкѣ*, т. е. при такомъ, въ которомъ собственная выгода явно приносится въ жертву чужой, мотивомъ бываетъ или 1) своекорыстіе, которое скрывается подъ этимъ хорошимъ поступкомъ; или 2) суевѣріе, т. е. своекорыстіе, обращенное на награду въ будущей жизни; или 3) состраданіе; или 4) щедро дающая рука, т. е. приверженность къ максимѣ, что въ нуждѣ мы должны помогать другъ другу, и желаніе строго соблюдать ее, въ предположеніи, что когда-либо она обратится на пользу и намъ.

Какъ видно отсюда, для того, что *Кантъ* называетъ хорошимъ поведеніемъ на основаніи долга и ради долга, совсѣмъ не остается мѣста. Кантъ самъ говоритъ, что весьма сомнительно, чтобы извѣстный поступокъ когда-либо опредѣлялся только долгомъ; я же скажу, что навѣрное—нѣтъ: ибо это пустыя слова, за которыми не скрывается ничего, что̀ дѣйствительно могло бы двигать человѣкомъ. На самомъ дѣлѣ человѣкомъ, который приводитъ въ оправданіе эти слова, движетъ одно изъ пяти перечисленныхъ *вліяній*. Состраданіе между ними, очевидно, одно только вполнѣ чисто.

§ 243.

Источникомъ лжи всегда служитъ намѣреніе распространить господство своей воли на другіе индивидуумы, отринуть ихъ волю, чтобы тѣмъ удобнѣе было утверждать свою; слѣдовательно, ложь, какъ таковая, происходитъ отъ несправедливости, зложелательства, злости. Вотъ почему правдивость, искренность, простодушіе, прямота непосредственно признаются и цѣнятся, какъ похвальныя и благородныя духовныя свойства, такъ какъ мы предполагаемъ, что тотъ человѣкъ, который обнаруживаетъ эти качества, не замышляетъ ничего несправедливаго, ничего злого и не нуждается поэтому ни въ какомъ притворствѣ. Кто откровененъ, тотъ не питаетъ ничего дурного.

§ 244.

Извѣстный родъ *мужества* происходитъ отъ *одного* корня съ *сердечною добротою*, именно отъ того, что одаренный имъ человѣкъ почти

такъ же ясно сознаетъ свое бытіе въ другихъ индивидуумахъ, какъ и въ себѣ самомъ. Какимъ образомъ возникаетъ отсюда сердечная доброта, это я показалъ уже не разъ. Это сознаніе порождаетъ мужество отъ того, что человѣкъ меньше держится за свое индивидуальное бытіе, такъ какъ онъ почти въ той же мѣрѣ живетъ въ общемъ бытіи всѣхъ существъ и поэтому мало заботится о своей жизни и обо всемъ съ нею связанномъ. Но это далеко не всегда бываетъ источникомъ мужества: ибо это явленіе зависитъ отъ различныхъ причинъ. Только это — самый благородный видъ мужества, и онъ проявляется въ томъ, что связанъ здѣсь съ большою кротостью и терпѣніемъ.

Мужчины такого рода неотразимы для женщинъ.

§ 245.

Добрый и *злой* характеры возможны лишь a potiori: абсолютно не даны ни тотъ ни другой. Различіе между ними создается пограничнымъ пунктомъ между областью, въ которой безусловно поступаются своею пользою ради чужой, и тою областью, въ которой этого не бываетъ. Если этотъ пограничный пунктъ лежитъ какъ разъ по срединѣ, то человѣкъ *справедливъ*. Но у большинства людей онъ лежитъ такимъ образомъ, что лишь одинъ вершокъ чужого блага приходится на десять саженъ собственнаго.

§ 246.

Всѣ общія правила и предписанія для человѣка недостаточны потому, что они исходятъ изъ ложнаго предположенія о полной или почти полной одинаковости свойствъ людей, — положеніе, даже рѣшительно выставляемое философіей Гельвеція; на самомъ же дѣлѣ изначальное различіе индивидуумовъ въ интеллектуальномъ и моральномъ отношеніи неизмѣримо.

§ 247.

Вопросъ о *дѣйствительности морали* сводится къ тому, дѣйствительно ли существуетъ обоснованный принципъ, противоположный принципу эгоизма?

Такъ какъ *эгоизмъ* ограничивается въ своихъ заботахъ благомъ единичнаго, собственнаго индивидуума, то противоположный принципъ долженъ былъ бы распространять заботы на всѣ чуждые индивидуумы.

§ 248.

Корень *злого и добраго характера*, насколько мы можемъ прослѣдить его въ своемъ познаніи, лежитъ въ томъ, что постиженіе внѣшняго міра и, въ особенности, живыхъ существъ, у злого характера

сопровождается постояннымъ „это не-я, не-я, не-я!“ — и въ тѣмъ бо́льшей степени, чѣмъ болѣе внѣшній міръ подобенъ внутренней сущности даннаго индивидуума.

У добраго характера (мы беремъ его, какъ и злой, достигшимъ высшей степени выраженія), наоборотъ, постоянно сопровождающимъ генералъ-басомъ этого постиженія внѣшняго міра является непрестанно чувствуемое „это я, я, я!“ — откуда и вырастаетъ благоволеніе и доброжелательство ко всѣмъ людямъ и въ то же время радостное, умиротворенное и спокойное настроеніе духа, въ противоположность настроенію, сопровождающему характеръ злой.

Однако все это — лишь явленіе, хотя и схваченное въ самомъ корнѣ. Но съ нимъ связана *самая трудная изъ всѣхъ проблемъ:* почему при тожествѣ и метафизическомъ единствѣ воли, какъ вещи въ себѣ, характеры разнятся другъ отъ другъ, какъ небо отъ земли? Откуда берется коварная дьявольская злоба одного? тѣмъ ярче выступающая доброта другого? почему одни были Тиберій, Калигула, Каракалла, Домиціанъ, Неронъ? а другіе—Антонины, Титъ, Адріанъ, Нерва и т. д.?—Равнымъ образомъ, откуда такое же различіе между видами животныхъ, а у высшихъ животныхъ породъ и между особями? злоба кошачьяго рода, наиболѣе развитая въ тигрѣ? коварство обезьянъ? доброта, вѣрность, любовь собаки? слона? и т. д.? Очевидно, что принципъ злобы въ животномъ—тотъ же, что и въ человѣкѣ.

Трудность этой проблемы мы можемъ нѣсколько смягчить, замѣтивъ, что все это различіе сводится, въ концѣ концовъ, лишь къ *степени*, а основныя наклонности, основныя влеченія находятся всѣ налицо во всемъ живущемъ, лишь въ очень различной степени и въ различномъ отношеніи другъ къ другу. Однако этого не достаточно.

Какъ основаніе объясненія, намъ остается лишь интеллектъ и его отношеніе къ волѣ. Однако интеллектъ вовсе не находится въ какой-либо прямой и непосредственной связи съ добротою характера. Правда, мы въ самомъ интеллектѣ опять-таки можемъ различать разсудокъ, какъ усмотрѣніе отношеній по закону основанія,—и свойственное генію, независимое отъ этого закона, прозрѣвающее principium individuationis, болѣе непосредственное познаніе, которое постигаетъ также и идеи, и вотъ именно это-то познаніе и имѣетъ отношеніе къ морали. Но и на этомъ различеніи основывающееся объясненіе оставляетъ желать многаго. „Прекрасные духомъ рѣдко бываютъ прекрасны душою“, какъ вѣрно замѣтилъ *Жанъ Поль:* хотя великіе духомъ никогда также и не низки душою. Бэконъ Веруламскій, правда не столько прекрасный, сколько великій духомъ, былъ лишь плутомъ.

Я объяснилъ, что principium individuationis служатъ время и пространство, такъ какъ множественность однороднаго возможна лишь въ

нихъ. Но многое въ то же время и неоднородно, множественность и различность не только количественны, но и качественны. Откуда послѣднее, особенно, въ моральномъ отношеніи?—Какъ бы мнѣ не впасть въ ошибку, противоположную ошибкѣ Лейбница при его identitas indiscernibilium?

Различіе въ интеллектѣ имѣетъ свое ближайшее основаніе въ головномъ мозгѣ и въ нервной системѣ, и потому оно нѣсколько болѣе ясно: интеллектъ и мозгъ приспособлены къ цѣлямъ и потребностямъ животнаго, слѣдовательно,—къ его волѣ. Лишь у человѣка иногда, въ видѣ исключенія, замѣчается перевѣсъ интеллекта, который (перевѣсъ), если онъ значителенъ, порождаетъ геній.

Различіе же въ нравственномъ отношеніи, повидимому, проистекаетъ непосредственно изъ воли. Иначе оно не было бы и внѣвременнымъ, такъ какъ интеллектъ и воля соединены только въ индивидуумѣ. Воля внѣвременна, вѣчна, и характеръ прирожденъ, т. е. возникаетъ изъ этой вѣчности; поэтому его нельзя объяснить ничѣмъ имманентнымъ.

Можетъ быть, кто-либо послѣ меня освѣтитъ и прояснитъ эту бездну.

§ 249.

Только потому, что воля не подчинена времени, раны совѣсти неизлѣчимы, и онѣ не сглаживаются постепенно, подобно другимъ страданіямъ; злодѣяніе и черезъ многіе годы гнететъ совѣсть съ такою же точно силою, какъ если бы оно было совершено только что.

§ 250.

Такъ какъ характеръ врожденъ, а поступки — лишь его обнаруженія, причемъ поводъ къ крупнымъ злодѣяніямъ встрѣчается не часто и отпугиваютъ сильные противоположные мотивы, и такъ какъ нашъ образъ мыслей обнаруживается для насъ въ желаніяхъ, мысляхъ, аффектахъ, т. е. тамъ, гдѣ онъ остается неизвѣстнымъ для другихъ, — то можно думать, что у иного человѣка — до извѣстной степени *прирожденная неспокойная совѣсть*, хотя онъ и не совершилъ крупныхъ злодѣяній.

§ 251.

Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris принадлежитъ, повидимому, къ такимъ положеніямъ, которыя слишкомъ много доказываютъ или, вѣрнѣе, требуютъ. Ибо и преступникъ могъ бы сказать это судьѣ.

§ 252.

Глупые, по бо́льшей части, злы,—и по той же самой причинѣ, по которой злы также безобразные и уродливые люди.

Точно также и *святость и геній* находятся въ родствѣ между собою. Какъ бы ни простъ былъ святой, онъ будетъ однако имѣть какую-нибудь геніальную черту; и какъ бы много ни было у генія недостатковъ въ темпераментѣ и въ характерѣ, однако онъ выкажетъ извѣстную возвышенность помысловъ, которая и роднитъ его со святымъ.

Глава VIII.

Къ ученію о правѣ и политикѣ.

§ 253.

Великую разницу между внѣшнимъ и внутреннимъ закономъ (государствомъ и Царствомъ Божьимъ) можно усмотрѣть уже изъ того, что государство заботится, чтобы каждому было *оказано* его право, смотритъ на всякаго индивидуума, какъ на пассивнаго, и поэтому принимаетъ въ разсчетъ поступки; напротивъ, моральный законъ желаетъ, чтобы каждый *поступалъ* справедливо, разсматриваетъ всякаго индивидуума, какъ активнаго, принимаетъ въ разсчетъ волю, а не поступки [1]).—Попробуйте-ка обратить это и сказать: государство заботится, чтобы каждый поступалъ справедливо, а моральный законъ,— чтобы каждому было оказано его право.

Мораль имѣетъ дѣло исключительно съ *волей:* задерживаетъ ли какая-нибудь внѣшняя сила ея дѣйствіе или нѣтъ — это безразлично: внѣшній міръ имѣетъ для морали реальность лишь постольку, поскольку онъ можетъ или не можетъ опредѣлять волю; но разъ уже воля опредѣлена, т. е. разъ уже имѣется извѣстное рѣшеніе, то внѣшній міръ и его происшествія становятся ничтожными,—ихъ совсѣмъ нѣтъ. Ибо, если бы событія міра имѣли реальность, т. е. значеніе сами по себѣ и иначе, чѣмъ черезъ волю, которую они обозначаютъ,—какія жалобы поднялись бы тогда на то, что эти событія всѣ лежатъ въ царствѣ случая и заблужденія! Но именно это доказываетъ, что дѣло не въ томъ, что происходитъ, а въ томъ, чего хочетъ воля: пусть же съ происшествіями

[1]) Напр., спорятъ должникъ и кредиторъ, причемъ должникъ отрекается отъ своего долга. При этомъ спорѣ присутствуютъ законовѣдъ и моралистъ. Они примутъ живое участіе въ дѣлѣ, и оба будутъ желать одного и того же исхода дѣла, хотя каждый изъ нихъ ждетъ совершенно иного. Юристъ говоритъ: „Я хочу, чтобы этотъ человѣкъ получилъ назадъ свое."—Моралистъ: „Я хочу, чтобы тотъ человѣкъ исполнилъ свой долгъ".

играютъ случай и заблужденіе и тѣмъ самымъ показываютъ человѣку, что онъ—прахъ.

Государство имѣетъ дѣло исключительно съ *событіемъ*, *съ тѣмъ, что происходитъ*: лишь это для него реально; если я постоянно въ мысляхъ ношу убійство и ядъ, государство мнѣ этого не запрещаетъ, покуда сѣкира и колесо сковываютъ волю и не позволяютъ ей перейти въ дѣйствіе.

Этика спрашиваетъ: въ чемъ заключается долгъ справедливости относительно другихъ людей? т. е. что долженъ я дѣлать?

Естественное право спрашиваетъ: чего я не долженъ сносить отъ другихъ? т. е. что долженъ я терпѣть? При этомъ—не „для того, чтобы не быть несправедливымъ“, а „чтобы я дѣлалъ не болѣе того, что долженъ дѣлать каждый для обезпеченія своего существованія, чтобы, слѣдовательно, каждый одобрялъ меня, чтобы ко мнѣ прилагалась та же мѣрка, что и къ другимъ, и я не изгонялся изъ общаго союза“.

На оба вопроса можно дать одинъ и тотъ же отвѣтъ,—совершенно такъ же, какъ изъ противоположныхъ направленій (т. е. противоположными силами) можно описать одну и ту же линію, и подобно тому, какъ изъ <я узнаю синусъ, а изъ синуса<.

Историкъ, какъ было сказано, — пророкъ наоборотъ; точно также можно сказать: правовѣдъ — моралистъ наоборотъ (онъ поучаетъ обязанностямъ справедливости), или же: политика, это—этика наоборотъ; однако не слѣдуетъ при этомъ понимать этику и какъ ученіе обязанности благожелательства, великодушія, любви и т. д. Государство, это—Гордіевъ узелъ, который разрубили, вмѣсто того чтобы развязать его, яйцо Колумба, которое стоитъ потому, что кончикъ его надбитъ, а не потому, что найдена точка равновѣсія,—какъ будто дѣло въ томъ, чтобы оно *стояло,* а не въ томъ, чтобы оно *балансировало.* Государство подобно тому, кто думаетъ, что онъ сдѣлаетъ погоду хорошею, если заставитъ барометръ подняться.

§ 254.

Хотя лжефилософы нашего времени и учатъ, что *государство* имѣетъ цѣлью споспѣшествованіе *нравственной цѣли* человѣка, но вѣрно какъ разъ обратное. — Цѣль человѣка (параболическое выраженіе) не въ томъ, чтобы поступать такъ или иначе,—ибо всѣ opera operata сами по себѣ безразличны. Цѣль его—въ томъ, чтобы *воля*, которой каждый человѣкъ представляетъ собою совершенный образчикъ (или даже самую эту волю), обратилась, для чего необходимо, чтобы человѣкъ (союзъ познанія и воленія) позналъ эту волю, позналъ ужасную ея сторону, увидѣлъ себя, какъ въ зеркалѣ, въ своихъ дѣлахъ и во всей ихъ скверно. Государство, заботящееся только объ общемъ благосостояніи, подавляетъ

лишь проявленія злой воли, но вовсе не самую волю, что было бы и невозможно. Отсюда происходитъ то, что человѣкъ въ высшей степени рѣдко видитъ, какъ въ зеркалѣ, весь ужасъ своихъ поступковъ. Или же вы, дѣйствительно, вѣрите въ то, что Робеспьеръ, Бонапарте, султанъ Мароккскій, убійцы, колесованіе которыхъ вы видите, были одни лишь столь дурными среди прочихъ? Развѣ вы не видите, что многіе дѣлали бы тоже, что и они, если бы только могли?

Иные преступники умираютъ на эшафотѣ спокойнѣе, чѣмъ многіе не-преступные люди на рукахъ у близкихъ. Преступникъ позналъ свою волю и обратилъ ее. Не-преступный человѣкъ не могъ обратить волю, ибо никогда не могъ познать ее. Государство ставитъ себѣ цѣлью сказочную страну съ кисельными берегами, что̀ какъ разъ противоположно истинной цѣли жизни—познанію воли во всемъ ея ужасѣ.

§ 255.

Бонапарте, въ сущности говоря, не хуже многихъ людей, чтобы не сказать—большинства. Онъ—самый обыкновенный *эгоистъ*, домогающійся своего благополучія на счетъ другихъ. Что отличаетъ его, это—лишь бо́льшая сила, чтобы удовлетворять требованіямъ воли, болѣе значительный разсудокъ, разумъ, мужество; къ тому же случай еще предоставилъ ему и благопріятное поле дѣйствій. Благодаря всему этому, онъ достигъ въ своемъ эгоизмѣ того, чего тысячи другихъ людей хотѣли бы, но не могли достигнуть въ эгоизмѣ своемъ. Всякій захудалый плутъ, который съ помощью мелкихъ гадостей достигаетъ для себя незначительной выгоды во вредъ другимъ, хотя бы столь же незначительный,—такой же дурной человѣкъ, какъ и Бонапарте.

Люди, мечтающіе о возмездіи послѣ смерти, станутъ требовать, чтобы Бонапарте невыразимыми муками искупилъ всѣ безчисленныя страданія, причиненныя имъ. Но онъ не болѣе заслуживаетъ наказанія, чѣмъ всѣ тѣ люди, которые при той же волѣ не имѣютъ той же силы. Благодаря тому, что Бонапарте была дана эта рѣдкая сила, онъ проявилъ всю злобность человѣческой воли; а страданія его эпохи, какъ неизбѣжная оборотная сторона этого, дѣлаютъ явнымъ то горе, которое неразрывно связано со злою волею, чьимъ проявленіемъ и служитъ весь этотъ міръ въ цѣломъ. Но именно въ томъ и цѣль міра, чтобы познать, съ какимъ несказаннымъ горемъ связана воля къ жизни, ибо воля къ жизни и горе въ сущности—одно и то же. Появленіе Бонапарте, слѣдовательно, много привноситъ къ этой цѣли. Не въ томъ цѣль міра, чтобы быть прѣсно-скучною сказочною страною съ молочными рѣками,—а въ томъ, чтобы міръ былъ трагедіей, въ которой воля къ жизни познала бы себя и обратилась. Бонапарте представляетъ собою лишь грандіозное зеркало человѣческой воли къ жизни.

Различіе между тѣмъ, кто причиняетъ страданія, и тѣмъ, кто претерпѣваетъ ихъ, существуетъ лишь въ явленіи. И тотъ и другой — единая воля къ жизни, тожественная съ великими страданіями, чрезъ познаніе которыхъ она можетъ обратиться и прійти къ концу.

§ 256.

Древность имѣла главное преимущество предъ новымъ временемъ, повидимому, въ томъ, что въ древности (пользуясь выраженіемъ Бонапарте) les paroles шли aux choses, теперь же—нѣтъ. Мысль моя такая: въ старыя времена общественная жизнь, государство и религія, равно какъ и частная жизнь, характеризовались рѣшительнымъ утвержденіемъ воли къ жизни; характеромъ же новаго времени является отрицаніе этой воли, такъ какъ послѣднее — характеръ христіанства; но вотъ часть этого отрицанія выторгована уже открыто, ибо оно слишкомъ противорѣчитъ характеру человѣчества; отчасти же втихомолку утверждается то, что открыто отрицается: оттого повсюду въ ходу половинчатость и неискренность; поэтому-то новое время и столь мизерно въ сравненіи съ древностью.

§ 257.

Смерть Сократа и распятіе Христа принадлежатъ къ великимъ характернымъ чертамъ человѣчества.

§ 258.

Главная черта въ *національномъ характерѣ итальянцевъ*, это—совершеннѣйшее *безстыдство*. Оно заключается въ томъ, что, съ одной стороны, не считаешь себя слишкомъ плохимъ ни для чего, т. е. становишься претенціознымъ и нахаломъ; съ другой стороны, ни для чего не считаешь себя слишкомъ хорошимъ, т. е. впадаешь въ низость. Напротивъ, у кого есть стыдъ, тотъ для нѣкоторыхъ вещей — слишкомъ застѣнчивъ, для другихъ—слишкомъ гордъ. У итальянца нѣтъ ни того ни другого: смотря по обстоятельствамъ, онъ или трусливъ, или высокомѣренъ.

§ 259.

Въ другихъ частяхъ свѣта есть обезьяны: въ Европѣ же — *французы*. Это выходитъ на одно.

§ 260.

Истинный характеръ *сѣвероамериканской* націи, это—*пошлость;* она проявляется въ ней во всѣхъ формахъ, какъ пошлость моральная, интеллектуальная, эстетическая и общественная; и не только въ частной

жизни, но и въ публичной: она не разстается съ янки, какъ бы онъ себя ни велъ. Онъ можетъ сказать о ней то же, что Цицеронъ о наукѣ: nobiscum peregrinatur etc. Именно пошлость дѣлаетъ его діаметрально противоположнымъ англичанину, который неизмѣнно стремится быть аристократомъ во всемъ,—въ моральномъ, интеллектуальномъ, эстетическомъ и общественномъ отношеніи; и поэтому янки ему наполовину ненавистенъ, наполовину смѣшенъ. Янки—истые плебеи міра. Причина этого кроется отчасти въ республиканскомъ строѣ, отчасти въ томъ, что они ведутъ свое происхожденіе частью отъ колоніи преступниковъ, частью отъ тѣхъ лицъ, которымъ многаго нужно было бояться въ Европѣ,—отчасти въ климатѣ.

§ 261.

Нижнесаксонцы неуклюжи, не будучи неловкими; *верхнесаксонцы* неловки, не будучи неуклюжими.

§ 262.

Нѣмцамъ ставили въ упрекъ, что они подражаютъ то французамъ, то англичанамъ; но это именно — самое разумное изъ всего, что они могли бы дѣлать: ибо собственными силами они ничего дѣльнаго на рынокъ не выносятъ.

§ 263.

Природа *аристократичнѣе*, чѣмъ все, что извѣстно намъ на землѣ: ибо все различіе, установляемое рангомъ или богатствомъ въ Европѣ или кастами въ Индіи, ничтожно въ сравненіи съ тою пропастью, какую природа безповоротно полагаетъ между людьми въ моральномъ и интеллектуальномъ отношеніи; и совершенно такъ же, какъ въ другихъ аристократіяхъ, такъ и въ аристократіи природы, десять тысячъ плебеевъ приходятся на одного благороднаго, и милліоны на одного князя, а масса людей, это—чернь, plebs, mob, rabble, la canaille.

Но именно поэтому, кстати говоря, патриціи и благородные отъ природы, какъ и патриціи государствъ, тоже должны не смѣшиваться съ чернью, а держаться тѣмъ болѣе обособленно и недоступно, чѣмъ выше они стоятъ.

На эти упомянутыя, человѣческими учрежденіями порожденныя сословныя различія можно, до извѣстной степени, даже смотрѣть, какъ на пародію или на поддѣлку различій природныхъ,—поскольку именно внѣшніе признаки первыхъ, какъ изъявленіе почтенія, съ одной стороны, и выраженіе превосходства съ другой, въ сущности подобаютъ и могутъ

приниматься всерьезъ лишь по отношенію къ природной аристократіи [1]), тогда какъ при различіяхъ, установленныхъ людьми, внѣшніе знаки почтенія изъявляются только для виду, такъ что природная аристократія относится къ порожденной человѣческими учрежденіями, какъ мишура—къ золоту или театральный король—къ дѣйствительному.

Впрочемъ, всякое произвольно установленное сословное различіе между людьми признается охотно, только природное различіе — не признается: всякій готовъ признать другого знатнѣе или богаче себя и, сообразно съ этимъ, почитать его; но никто не хочетъ признавать несравненно бо́льшее различіе, непреложно установленное между людьми природою, и всякій считаетъ себя равнымъ всякому другому по уму, способности сужденія, проницательности; поэтому въ обществѣ и проигрываютъ какъ разъ наиболѣе выдающіеся люди; оттого они и стараются избѣгать общества.

Пожалуй, было бы не дурною темою для художника изобразить контрастъ между природной и созданной людьми аристократіей,—напримѣръ, представить какого-нибудь князя со всѣми знаками его превосходства и съ физіономіей самаго низшаго ранга—въ разговорѣ или въ иномъ сопоставленіи съ выражающей величайшее духовное превосходство физіономіей человѣка, одѣтаго въ лохмотья.

Прочное и радикальное улучшеніе человѣческаго общества, а, въ силу этого, и состоянія человѣчества вообще, было бы возможно лишь въ томъ случаѣ, если бы существующую условную табель о рангахъ выправили согласно природѣ, такъ что паріи природы должны бы были нести самыя недостойныя обязанности, судры занимались бы механическими ремеслами, ваисіи занимались бы высшею промышленностью, и лишь настоящіе кшатріи были бы государственными людьми, полководцами и государями, а искусства и науки были бы въ рукахъ лишь истыхъ браминовъ; тогда какъ въ настоящее время условная табель о рангахъ столь рѣдко совпадаетъ съ природною и часто даже стоитъ съ нею въ вопіющемъ противорѣчіи. Лишь тогда стала бы vita vitalis. Конечно, трудности при этомъ необозримы. Необходимо было бы, чтобы каждый ребенокъ получалъ свое назначеніе не по состоянію его родителей, а по рѣшенію глубочайшаго знатока людей.

§ 264.

Полигамія имѣла бы, наряду съ многими другими, еще и то преимущество, что мужъ не входилъ бы въ столь тѣсную связь съ родителями

[1]) Да и возникнуть-то эти внѣшніе знаки должны были лишь вслѣдствіе признанія природной аристократіи, такъ какъ всѣ они, повидимому, должны выражать совершенно иное, чѣмъ простое превосходство въ силѣ, и они, очевидно, изобрѣтены не для признанія силы.

своей жены, страхъ передъ чѣмъ ставитъ въ настоящее время препятствія безчисленнымъ бракамъ [1]).

§ 265.

Главное препятствіе къ *прогрессу* человѣческаго рода—то, что люди прислушиваются не къ тѣмъ, кто говоритъ наиболѣе разумно, а къ тѣмъ, кто говоритъ наиболѣе громко.

§ 266.

Чего добились въ самомъ дѣлѣ *Вольтеръ*, *Юмъ*, *Кантъ?* Міръ, это—Hôpital des incurables! [1]).

§ 267.

Я думаю, что обычай имѣть *пажей* произошелъ отъ того, что князья охотно держали при своемъ дворѣ, въ качествѣ заложниковъ, сыновей подчиненныхъ вельможъ.

§ 268.

Королей и слугъ называютъ только по имени, — т. е. обѣ крайнія противоположности общества.

§ 269.

Quaeritur: если преступникъ сходитъ съ ума послѣ разслѣдованія дѣла, подлежитъ ли онъ тогда казни за убійство, совершенное имъ въ здравомъ состояніи?—Очевидно, нѣтъ.

§ 270.

Аргументъ въ защиту *перепечатки*, „что воспроизведеніе предмета, представляющаго мою собственность (книги), не есть нарушеніе права“,— нелѣпъ.

Духовное произведеніе болѣе, чѣмъ что-либо другое на свѣтѣ, — собственность автора. Онъ хочетъ воспользоваться ею для сообщенія другимъ: какимъ образомъ и способомъ, — въ этомъ ему предоставлена полная свобода. Законъ долженъ защищать его собственность, какъ и всякую другую. Но эта собственность не *матеріальная*, какъ всякая другая, а духовная, *имматеріальная*. Поэтому нелѣпо трактовать ее, какъ это дѣлается въ вышеприведенномъ аргументѣ, какъ матеріальную, т. е. по правиламъ, приложимымъ лишь къ собственности матеріальной. Авторъ долженъ имѣть возможнось обнародовать свою собственность, не

---

[1]) [Позднѣйшая приписка на поляхъ:] 10 тещъ вмѣсто одной!

[1]) [Позднѣйшая приписка на поляхъ:] Много!

подвергая опасности своего права собственности: и такъ какъ сообщеніе можетъ произойти лишь путемъ матеріальныхъ средствъ, которыя, какъ таковыя, подвергаютъ опасности похищенія его собственность (сообщаемую имматеріальную собственность), то кража должна быть предотвращаема законами, характеръ которыхъ будетъ совершенно своеобразнымъ и спеціальнымъ, ибо въ этомъ единственномъ случаѣ ихъ объектомъ будетъ собственность *имматеріальная*, и поэтому матеріальные объекты, къ которымъ законы прежде всего относятся, выступая лишь per accidens, совсѣмъ и не должны разсматриваться, какъ таковые, и не должны подчиняться правиламъ, пригоднымъ для матеріальныхъ объектовъ; нѣтъ, объектомъ остается здѣсь все же собственность имматеріальная; поэтому-то законы *должны* будутъ казаться совсѣмъ несправедливыми, если, игнорируя ихъ имматеріальный объектъ, мы будемъ ихъ разсматривать, какъ направленные на самое матеріальное средство, о которомъ они прежде всего говорятъ; это можно бы сравнить съ сужденіемъ человѣка, который, слыша, что ноты называютъ произведеніемъ искусства, сталъ бы разсматривать ихъ, какъ рисунокъ, свободно составленный изъ фантастическихъ арабесокъ.

§ 271.

Устройство человѣческаго общества колеблется, какъ маятникъ, между двухъ золъ,—двумя пунктами остановки, которые полярны другъ другу: это—*деспотизмъ* и *анархія*. Поскольку государственное устройство удаляется отъ одной крайности, постольку приближается оно къ другой. Поэтому легко всякому прійти къ мысли, что какъ разъ середина была бы правильной. Далеко не такъ! Ибо обѣ эти крайности—вовсе не одинаковое зло и не одинаково опасны: первой изъ нихъ можно опасаться гораздо менѣе; удары деспотизма прежде всего даны лишь въ возможности и поражаютъ, если они даже дѣйствительно разразятся, лишь одного изъ милліоновъ. При *анархіи* же возможность и дѣйствительность нераздѣльны; ея удары поражаютъ каждаго и ежедневно.—Слѣдовательно, всякое государственное устройство должно приближаться гораздо болѣе къ деспотіи, чѣмъ къ анархіи; даже оно должно содержать въ себѣ маленькую возможность деспотизма.

§ 272.

Республиканцы желали бы, чтобы у нѣмецкаго государства была одна верховная глава, какъ Неронъ хотѣлъ видѣть у человѣчества одну голову, чтобы обезглавить его однимъ ударомъ.

Глава IX.

Къ ученію о неразрушимости нашего истиннаго существа смертью.

§ 273.

Мы бодрствовали и будемъ снова бодрствовать; жизнь, это—ночь, которую заполняетъ долгій сонъ, становящійся иногда гнетущимъ кошмаромъ.

§ 274.

Какъ человѣкъ, упавшій въ море, именно потому, что онъ натолкнулся на дно, всплываетъ снова на поверхность воды, такъ грѣхъ часто возвращаетъ людей самаго лучшаго типа на путь истинный; такъ было съ Гретхенъ въ „Фаустѣ“. Грѣхъ дѣйствуетъ тутъ какъ страшное сновидѣніе, ужасъ котораго прогоняетъ у насъ весь сонъ.

§ 275.

Моя фантазія часто (въ особенности во время музыки) играетъ мыслью, что жизнь всѣхъ людей и моя собственная—только *сновидѣнія* какого-то вѣчнаго духа, дурныя и хорошія сновидѣнія, а каждая смерть—пробужденіе.

§ 276.

Опытъ, на которомъ ясно проявляется *двойственность нашего сознанія*, это — наше въ различныя времена различное воззрѣніе на смерть. Бываютъ моменты, когда смерть, если мы ее живо представляемъ себѣ, является въ такомъ страшномъ видѣ, что мы не понимаемъ, какъ возможно при такой перспективѣ имѣть спокойную минуту и какъ это не каждый человѣкъ проводитъ свою жизнь въ жалобахъ на необходимость смерти.—Въ другія времена мы думаемъ о смерти съ спокойной радостью, болѣе того,— съ тоскою по ней.— Мы правы и въ томъ, и въ другомъ случаѣ. Въ первомъ настроеніи мы вполнѣ охвачены временнымъ сознаніемъ, мы не что иное какъ явленіе во времени; въ этомъ случаѣ смерть для насъ — уничтоженіе, и намъ дѣйствительно слѣдуетъ бояться ея какъ величайшаго зла. Въ другомъ настроеніи

живо высшее сознаніе, и оно справедливо радуется расторженію таинственной связи, съ помощью которой оно соединено съ эмпирическимъ сознаніемъ въ тождество одного *я*. — Ибо съ эмпирическимъ сознаніемъ необходимо полагается не только грѣховность, но и все зло, которое проистекаетъ изъ этого царства ошибки, случая, злобы и глупости, и наконецъ, — смерть: смерть, это какъ бы обусловленный жизнью долгъ, какъ и другія менѣе достовѣрныя невзгоды (—haec vivendi est conditio. Горацій). Поэтому библія и христіанство въ правѣ утверждать, что смерть пришла въ міръ благодаря грѣхопаденію, а также тяготы и нужда въ жизни („въ потѣ лица твоего будешь ты ѣсть хлѣбъ твой“ и т. д.). — Злоба другихъ, отъ которой мы страдаемъ, имѣется какъ задатокъ и въ насъ, и это мы, слѣдовательно, своимъ воченовѣченіемъ становимся въ ней повинны, а потому мы справедливо подвергаемся ея дѣйствіямъ. Временное въ насъ принадлежитъ времени, должно страдать въ немъ и пройти: для него нѣтъ никакого спасенія. Только вѣчное можетъ спасти себя самоутвержденіемъ, т. е. добродѣтелью. Если же мы отвергаемъ его, т. е. если мы порочны, то именно потому мы — вполнѣ временныя существа и попадаемъ вполнѣ во власть смерти и зла.

Аскетизмъ, это — отрицаніе временнаго сознанія, гедонизмъ — его утвержденіе. Фокусъ этого утвержденія—въ удовлетвореніи полового влеченія; оттого цѣломудріе является первой ступенью къ аскетизму и служитъ этапомъ отъ добродѣтели къ нему. Поэтому, если бы цѣломудріе стало всеобщимъ, человѣческій родъ вымеръ бы, т. е. не было бы необъяснимаго существованія временнаго сознанія на ряду съ высшимъ,— высшее сознаніе, слѣдовательно, утверждало бы себя въ чистой формѣ: добродѣтель и представляетъ собою именно явленіе такого утвержденія [1]).

---

[1]) Наивысшая степень аскетизма, полное отрицаніе временнаго сознанія, это— *добровольная голодная смерть;* мнѣ до сихъ поръ извѣстны только два примѣра ея: одинъ примѣръ я выписалъ изъ Nürnberger Korrespondent von und für Deutschland отъ 29 іюля 1813, другой упоминается въ моихъ тетрадяхъ по физіологіи у Блюменбаха.

Избрать какой-нибудь иной родъ смерти, кромѣ голодной, исходя изъ вполнѣ чистаго аскетизма, нельзя, потому что намѣреніе избѣжать долгихъ мученій — уже утвержденіе чувственнаго міра; вмѣстѣ съ тѣмъ голодная смерть была въ обоихъ случаяхъ особымъ Божескимъ велѣніемъ. Исключеніе составляютъ избранные изъ синкретизма положительныхъ религій съ чистымъ аскетизмомъ роды смерти, напримѣръ, — искусно устроенное самораспятіе одного сапожника въ Италіи. Я думаю, что этотъ случай также упоминается въ упомянутой тетради.

[Позже:] Цитируется Блюменбахъ:

1) Breslauer Sammlung von Natur und Medicingeschichten: 9-ter Versuch, сентябрь 1719.4° p. 363 seqq. (въ гостинцѣ).

2) (Бейль) Nouvelles de la république des lettres, февраль 1685 p. 189 seqq. (въ сумасшедшемъ домѣ).

3) Циммерманъ объ одиночествѣ т. I. p. 182.

§ 277.

Если бы кто-нибудь углубился въ себя и затѣмъ сказалъ: чтобы *я* пересталъ быть? да вѣдь не будь меня, что-же еще останется на свѣтѣ!—то онъ былъ бы правъ, если бы только его поняли.

§ 278.

Когда человѣкъ смѣшиваетъ себя со своимъ непосредственнымъ объектомъ, познаетъ себя какъ временное существо, думаетъ, что онъ нѣчто возникшее и долженъ исчезнуть,—онъ уподобляется человѣку, который, стоя на берегу, смотритъ на убѣгающія волны и думаетъ, что онъ самъ уплываетъ, въ то время какъ волны стоятъ на мѣстѣ; между тѣмъ онъ стоитъ неподвижно, и только волны катятся мимо него.

§ 279.

Какъ въ нашихъ сновидѣніяхъ умершіе появляются какъ живые и у насъ при этомъ нѣтъ даже мысли о ихъ смерти, такъ послѣ того какъ закончится нѣкоей смертью нашъ теперешній жизненный сонъ, начнется тотчасъ новый, который ничего не будетъ знать объ этой жизни и объ этой смерти.

We are such stuff as dreams are made, of,
And our little life is rounded with a sleep [1]).

Шекспиръ.

§ 280.

Какъ изъ оркестра, который готовится исполнить какую-нибудь великую и красивую музыкальную вещь, намъ слышатся только смѣшанные звуки, мимолетныя наигрыванія, тамъ и сямъ начинающіеся отрывки пьесы, которые не заканчиваются,— короче говоря, обрывки всяческаго рода, такъ въ жизни изъ сумятицы цѣлаго просвѣчиваютъ только отрывки, слабые отзвуки, незаконченныя начала и попытки блаженства, удовлетвореннаго, обрѣтеннаго, самодовлѣющаго состоянія.

Какую бы пьесу кто-нибудь ни началъ играть въ оркестрѣ, онъ долженъ оставить ее: ей здѣсь не мѣсто, она не настоящее, не то великое и прекрасное, что должно прійти.

§ 281.

Нѣтъ ничего болѣе нелѣпаго, чѣмъ высмѣиваніе сказаній о Фаустѣ и другихъ, *кто продалъ себя чорту*. Единственно ложное здѣсь только то, что это разсказывается объ отдѣльныхъ лицахъ, между тѣмъ какъ

[1]) „Изъ вещества того же какъ и сонъ мы созданы, и жизнь на сонъ похожа. И наша жизнь лишь сномъ окружена".

мы всѣ причастны къ этому и всѣ заключили такой договоръ. Мы живемъ, страшно стремимся сохранить себѣ жизнь (которая между тѣмъ представляетъ только долгую отсрочку казни,—мы кормимъ присужденнаго къ смерти, который все равно долженъ быть повѣшенъ), мы наслаждаемся и за все это должны умереть, за это мы обречены смерти, съ которой дѣло идетъ не въ шутку, а въ горькій серьезъ; она дѣйствительно—смерть для всѣхъ временныхъ существъ, какъ для насъ, такъ и для животныхъ, какъ для животныхъ, такъ и для растеній, болѣе того,—какъ и для всякаго состоянія матеріи. Таковъ фактъ, и для эмпирическаго разумнаго сознанія дѣйствительно нѣтъ ўтѣшенія. Но въ противовѣсъ этому и вѣчное мученіе послѣ смерти тоже—небылица, также какъ и вѣчная жизнь: ибо сущность времени, болѣе того — принципа достаточнаго основанія, по отношенію къ которому время только его разновидность, состоитъ именно въ томъ, что не можетъ быть ничего твердаго, дѣйствительно устойчиваго,— все только пролетаетъ мимо, нѣтъ ничего продолжительнаго, ничего пребывающаго. „Субстанція пребываетъ“, говорятъ они. Но Кантъ говоритъ имъ: она не вещь въ себѣ, а только явленіе, — т. е. онъ хочетъ сказать: она—только наше представленіе, какъ все познаваемое; и мы не субстанція и не субстанціи.

§ 282.

Это—иллюзія, если мы иногда по *аналогіи съ естественнымъ закономъ сохраненія субстанціи* представляемъ себѣ, будто и *мы сами* могли бы вслѣдствіе аналогичнаго закона не погибнуть, будто и мы обладаемъ bon gré mal gré извѣстнымъ безсмертіемъ, ради котораго намъ не зачѣмъ утруждать себя.

Это иллюзія! Нами не управляетъ никакой законъ природы, мы не являемся ничѣмъ, кромѣ того, чѣмъ мы себя сами сдѣлали: внѣшняя сила не можетъ ни сохранить насъ, ни уничтожить.

Какъ индивидуумы, какъ личности, или для эмпирическаго сознанія, мы—во времени, въ конечности, въ смерти. Все, что отъ этого міра, то кончается и умираетъ. Что не отъ него, то пронизываетъ этотъ міръ со всею мощью какъ молнія, которая ударяетъ вверхъ, и не знаетъ ни времени, ни смерти.

Мудрецъ познаетъ въ теченіе всей своей жизни то, что другіе узнаютъ только въ смерти, — т. е. онъ знаетъ, что вся жизнь — смерть. Media vita sumus in morte.

Глупецъ, это—спящій, грезящій каторжникъ; мудрецъ—каторжникъ бодрствующій, который видитъ свои цѣпи и слышитъ ихъ лязгъ.—Воспользуется ли онъ бодрствованіемъ, чтобы убѣжать?

§ 283.

„*Смерть* пришла въ міръ благодаря *грѣху*“, говоритъ христіанство. Но смерть—только преувеличенное, рѣзкое, кричащее, грубое выраженіе того, что́ міръ собою представляетъ всецѣло. Слѣдовательно, ближе къ истинѣ сказать: міръ существуетъ благодаря грѣху.

§ 284.

Меня одолѣваетъ смѣхъ, когда я вижу, что эти такъ называемые люди требуютъ съ увѣренностью и упорствомъ *продолженія* въ вѣчность *ихъ* жалкой *индивидуальности*; между тѣмъ, вѣдь, они очевидно не что иное, какъ человѣкообразно повитые камни, и ты ощущаешь радость, что ихъ поглощаетъ Кронось, въ то время какъ только настоящій, безсмертный Зевсъ безопасенъ отъ него и возростаетъ для вѣчнаго господства.

§ 285.

У человѣка есть единственный свидѣтель его самыхъ сокровенныхъ движеній и мыслей: это—сознаніе; но сознаніе онъ долженъ когда-нибудь потерять, и онъ знаетъ это; и, можетъ быть, это больше всего и влечетъ его къ вѣрѣ въ то, что есть еще другой свидѣтель его самыхъ сокровенныхъ движеній и мыслей.

§ 286.

Символъ, это — центръ, изъ котораго исходитъ безчисленное количество радіусовъ: образъ, въ которомъ каждый, смотря по своей точкѣ зрѣнія, видитъ что-либо иное и по отношенію къ которому тѣмъ не менѣе всѣ согласны, что онъ представляетъ одно и то же.

„Волшебная флейта“ — символическая вещь.

Скоро смерть отзоветъ меня: тотъ, кто привелъ меня въ эту жизнь,— незнакомый вожакъ; я не колеблюсь послѣдовать его зову: ничто не заставляетъ меня медлить; онъ неизвѣстенъ мнѣ,—тѣмъ не менѣе я слѣдую довѣрчиво за нимъ: его имѣютъ въ виду въ „Волшебной флейтѣ“, какъ священнослужителя, приносящаго повязку на глаза, которою онъ повязываетъ героевъ и страдальцевъ, прежде чѣмъ поведетъ ихъ дальше.

„Волшебная флейта“ — символическая вещь.

La mort, mon cher, n'est autre chose, qu'un changement de déco ration.

§ 287.

Всякій разъ какъ умираетъ человѣкъ, погибаетъ нѣкій міръ, а именно тотъ міръ, который онъ носитъ въ своей головѣ; чѣмъ интелли-

гентнѣе голова, тѣмъ этотъ міръ отчетливѣе, яснѣе, значительнѣе, обширнѣе,—тѣмъ ужаснѣе его гибель. Вмѣстѣ съ животнымъ погибаетъ только скудная рапсодія или набросокъ извѣстнаго міра.

§ 288.

Въ смерти эгоизмъ подвергается, вслѣдствіе уничтоженія собственной личности человѣка, полнѣйшему разстройству и раздробленію. Отсюда — боязнь смерти Смерть поэтому представляетъ поученіе, которое дается эгоизму ходомъ естества.

§ 289.

Послѣ омертвѣнія воли въ смерти тѣла не можетъ быть уже ничего горькаго.

Отсюда также открывается намъ снова *вѣчная справедливость*. Чего дурной человѣкъ боится больше всего на свѣтѣ, этого ему не миновать: это—*смерть*. Послѣдняя, правда, такъ же неизбѣжна и для лучшаго изъ людей, но для него она — желанная гостья. Такъ какъ вся злоба заключается въ пылкомъ и безусловномъ хотѣніи жизни, то смерть горька или легка, или желанна соотвѣтственно мѣрѣ злобы или доброты человѣка. Конечность индивидуальной жизни — зло или благодѣяніе, смотря по тому, дуренъ или хорошъ человѣкъ.

§ 290.

То, что вещи видимы, эта единственная невинная сторона міра, чистое представленіе, въ которомъ обособленныя и разнообразныя формы, въ какихъ проявляется воля, даны такими явственными и полными значенія, — все это такъ прекрасно, что неминуемо приковываетъ насъ къ существованію въ этомъ мірѣ, какъ къ мѣсту свѣта и ясности. И мы содрогаемся передъ смертью, можетъ быть, главнымъ образомъ—потому, что она стоитъ передъ нами какъ тьма, изъ которой мы когда-то вышли и въ которую должны теперь возвратиться. Но я думаю, что когда смерть смыкаетъ наши очи, мы обрѣтаемъ свѣтъ, въ сравненіи съ которымъ свѣтъ нашего солнца—только тѣнь.

§ 291.

Трупъ каждаго животнаго или человѣка дѣйствуетъ на насъ такъ меланхолически потому, что онъ въ самой явственной формѣ говоритъ намъ, что этотъ образъ былъ не идея, а только ея явленіе.

§ 292.

Пламя, которое свѣтитъ изъ *глазъ всѣхъ животныхъ, — вѣчное* пламя, хотя мы и должны познавать его какъ временный продуктъ пре-

ходящаго организма и его соковъ, которые находятся въ непрерывномъ переходномъ состояніи.

§ 293.

Человѣкъ—монета, на одной сторонѣ которой вычеканено: „Меньше чѣмъ ничто“,—а на другой: „Все во всемъ“.

Точно такимъ же образомъ все—*матерія* и въ то же время все—*духъ* (воля и представленіе).

Точно такимъ я былъ споконъ вѣковъ и буду всегда такимъ, — и въ то же время я преходящъ какъ полевой цвѣтокъ.

Точно такъ же истинно существующее—только *матерія* и одновременно только *форма*. Схоластическое forma dat esse rei надо исправить такимъ образомъ: (rei) dat forma essentiam, materia—existentiam.

Такъ же существуютъ собственно только *идеи*, и вмѣстѣ съ тѣмъ только *индивидуумы*. (Реализмъ, номинализмъ).

Такъ же у Бога смерти Яма два лица: одно—суровое, а другое—безконечно привѣтливое.

Возможно, что существуетъ еще нѣсколько такихъ противорѣчій, которыя находятъ свое примиреніе только въ истинной философіи.

§ 294.

Возможно, что есть существа, которымъ наша ограниченность *этой жизнью* представляется въ такомъ же видѣ, какъ намъ—ограниченность животныхъ настоящимъ.

§ 295.

Ни одна пылинка, ни одинъ атомъ матеріи не можетъ обратиться въ ничто,—а человѣческій духъ внушаетъ себѣ страхъ тѣмъ, будто смерть — уничтоженіе его сущности!

§ 296.

Утѣшеніе, понятное во всякое время и для всякаго, заключается въ слѣдующемъ: „смерть такъ же естественна, какъ жизнь; а тамъ увидимъ“!

§ 297.

Если бы мы могли заглянуть во времени такъ же ясно впередъ, какъ и назадъ, то *день нашей смерти* представился бы намъ такимъ близкимъ, какъ теперь, часто, стоитъ передъ нами обманчиво-близко далекое прошлое нашей юности.

§ 298.

Основаніе того, что мы *старѣемъ* и *умираемъ*, не физическаго, а метафизическаго характера.

§ 299.

Если я прихлопну *муху*, то, вѣдь, конечно ясно, что я убилъ не вещь въ себѣ, а только *ея явленіе*.

§ 300.

Изъ тысячъ человѣческихъ существъ, которыя выводитъ на этой планетѣ (и безъ сомнѣнія, также на безчисленномъ количествѣ другихъ) каждое мгновеніе, въ то же время уничтожая столько же имъ подобныхъ, каждое требуетъ послѣ нѣсколькихъ лѣтъ своей жизни еще и *безконечнаго продолженія ея* въ иныхъ (одинъ Господь знаетъ, въ какихъ!) мірахъ, при чемъ оно закрываетъ глаза на міръ животныхъ. Очевидно—смѣшное требованіе; тѣмъ не менѣе оно правильно и исполняется, но только такимъ путемъ, что индивидуальность представляетъ собою простое явленіе, порожденное въ силу principii individuationis: они всѣ продолжаютъ жить—въ той сущности, которая является во всѣхъ нихъ, и при томъ *цѣликомъ* въ каждомъ. Въ этомъ смыслѣ собственно это требованіе и предъявляется,—только оно не понимаетъ самого себя.

Глава X.

Къ ученію о ничтожности существованія.

§ 301.

И какъ это можетъ удивлять насъ, что этотъ міръ—царство случая, ошибки и глупости, которая на голову разбиваетъ мудрость, что въ немъ бушуетъ злоба, а всякій отблескъ вѣчнаго находитъ себѣ въ немъ мѣсто только какъ бы случайно и зато тысячи разъ вытѣсняется вонъ? Какъ можетъ это удивлять насъ, говорю я, когда именно этотъ міръ (т. е. наше эмпирическое, чувственное, разсудочное сознаніе въ пространствѣ и времени) обязанъ своимъ возникновеніемъ только тому, что́ согласно приговору нашего высшаго сознанія не должно было бы быть, а представляетъ собою путь извращенный, возвратъ съ котораго дается добродѣтелью и аскетизмомъ, а полное освобожденіе отъ котораго, въ результатѣ послѣднихъ,—блаженная смерть (какъ освобожденіе зрѣлаго плода отъ дерева). Платонъ поэтому (Федонъ) называетъ всю жизнь мудреца долгимъ умираніемъ, т. е. отрываніемъ отъ такого міра.

§ 302.

Можно было бы сказать: вся наша *грѣховность* не что иное, какъ основная ошибка, состоящая *въ желаніи измѣрить вѣчность временемъ*, какъ бы вѣчная попытка найти *квадратуру круга*. Ибо она направлена единственно на то, чтобы продлить временное существованіе, частью въ индивидуумѣ (жадность, корыстолюбіе, вражда), частью — въ видѣ (половое влеченіе). Желать временнаго существованія и желать все дальше, въ этомъ — жизнь. Ошибочность этого заключается въ томъ, что мы не замѣчаемъ, что это временное существованіе, когда оно достигнуто, снова и расплывается, что оно по своей природѣ скоропреходяще, непостоянно, неустойчивая тѣнь, нить безъ толщины, безъ субстрата, математическая линія, которая и при безконечной длинѣ

не пріобрѣтетъ толщины. Мы этого не замѣчаемъ; не зная утомленія, мы наполняемъ *бочку данаидъ,* уподобляемся бѣлкѣ въ колесѣ. Мы мнимъ путемъ постепенности поймать то, что можетъ быть схвачено только однимъ взмахомъ,—путемъ перехода изъ времени въ вѣчность, изъ эмпирическаго въ *высшее сознаніе.* Мы безъ передышки бѣжимъ по периферіи, вмѣсто того чтобы пробиться къ неподвижному центру.

Названная выше основная ошибка создаетъ практически *грѣховность,* теоретически—недостатокъ геніальности, *полиматію* вмѣсто философіи.

§ 303.

Преступленіе, грѣхъ представляютъ не что иное, какъ симптомъ и признакъ того, какъ крѣпко воля даннаго человѣка схватила жизнь, какъ крѣпко онъ всосался въ нее. Для жизни существенны страшныя страданія, которыя расточаетъ случай. Наказанія, которыя неотвратимо вызываются преступленіемъ и грѣхомъ (вѣчныя адскія муки), это — та величина страданій, которая потребуется, прежде чѣмъ воля даннаго лица отвернется отъ жизни, оторвется отъ нея [1]). Индивидуумъ, который совершилъ такой грѣхъ, можетъ все же быть пощаженъ страданіями — до своей смерти. Но не злая воля въ немъ искореняется смертью, а только отдѣльное явленіе ея, — то тѣло, которое умираетъ. Сама же воля продолжаетъ жить во всѣ времена, ибо она существенна для времени, какъ время для нея. Милліоны лѣтъ постояннаго возрожденія существуютъ только въ понятіи (какъ и все прошлое и будущее существуетъ только въ понятіи); для индивидуума время всегда ново.

---

[1]) Откуда берется скрытый *ужасъ преступника* передъ собственнымъ дѣяніемъ? — Оттуда, что въ сокровенной глубинѣ своей души онъ сознаетъ, что мученикъ и мучитель разъединены только пространствомъ и временемъ; а то, что главнымъ образомъ подвержено мукѣ, это—жизнь; между тѣмъ онъ именно путемъ своего дѣянія утвердилъ эту жизнь съ такою силой, что его ожидаетъ равная этой силѣ степень мученія, прежде чѣмъ умретъ въ немъ воля къ жизни. (Это пришло мнѣ въ голову при созерцаніи Иродіады у Леонардо да Винчи). Преступникъ видитъ сразу, какъ ужасна жизнь и какъ крѣпко сросся онъ съ этой жизнью, тѣмъ, что самое ужасное исходитъ именно отъ него самого.

Болѣе того. Всякій, кто не отрекается добровольно, въ силу уразумѣнія ничтожества и гибельности воленія или жизни, что́—одно и то же, отъ чувственныхъ наслажденій и, слѣдовательно, не стремится умертвить свои похоти,—такой индивидуумъ говоритъ, что онъ хочетъ предоставить мукамъ и смерти сдѣлать то, что самъ онъ не въ состояніи сдѣлать съ помощью высшаго познанія, а именно: умертвить въ себѣ желаніе (которое представляетъ ядро жизни). Онъ уподобляется Мессалинѣ, которая, хотя и видитъ, что она погибла, и хотя ея мать увѣщеваетъ ее положить конецъ своей жизни, не въ состояніи сдѣлать этого, напрасно обращаетъ сталь противъ своей груди и ждетъ, чтобы трибунъ совершилъ то, на выполненіе чего у нея нѣтъ силы. (Taciti Annales XI, 37.38).

онъ всегда чувствуетъ себя какъ бы вновь созданнымъ: наполненное время сплошь—настоящее. Время похоже на прикрѣпленное колесо: оно вертится съ быстротой молніи, не двигаясь съ мѣста, и его периферія остается всегда на одинаковомъ разстояніи отъ центра. Вѣчно неразрѣшимый вопросъ, почему же „теперь“ существуетъ именно теперь, возникаетъ благодаря тому, что мы разсматриваемъ время какъ нѣчто независимое отъ нашего существованія, а послѣднее какъ вброшенное въ него: мы предполагаемъ два „теперь“, — одно, которое принадлежитъ объекту, и другое, которое принадлежитъ субъекту, и удивляемся ихъ совпаденію: но вѣдь только это совпаденіе, это соприкосновеніе объекта и субъекта (которые оба опять-таки, въ свою очередь, существуютъ только въ этомъ соприкосновеніи, а не внѣ его) и представляетъ „теперь“; и ужъ тутъ, конечно, оно должно быть тождественно съ самимъ собой, „теперь“ = теперь, опредѣленное теперь есть всегда именно теперь. — Люди, побуждаемые разумомъ, спрашиваютъ себя, были ли они до этой жизни и будутъ ли существовать послѣ нея. Кантъ училъ, что время присуще не вещамъ въ себѣ, а только явленію. Но они этого не поняли, хотя Платонъ 2200 лѣтъ назадъ сказалъ это иными словами,— чего они тоже не знаютъ.

А я прибавляю къ этому: время, это—только наипростѣйшій видъ закона достаточнаго основанія, а весь законъ основанія свойствененъ только явленіямъ, не вещамъ въ себѣ: только объекту, не субъекту.

§ 304.

Платонова *идея, вещь въ себѣ, воля,* (ибо все это—одно и то же) ни въ какомъ случаѣ не *основаніе* явленія; ибо такимъ образомъ онѣ (идеи) были бы *причиной,* а въ качествѣ послѣдней—*силой,* а какъ сила онѣ были бы *истощимы.* Но для *идеи* нѣтъ никакой разницы, выражается ли она въ одной вещи или въ милліонахъ вещей. Напримѣръ, представляется ли идея дуба въ одномъ дубѣ или въ тысячахъ, выражается ли идея зла въ одномъ или въ милліонахъ людей и животныхъ, это для идеи—одно и то же, и различіе это лежитъ уже внутри явленій и принадлежитъ къ явленію; ибо оно обусловлено временемъ и пространствомъ. Принимая во вниманіе этотъ фактъ, я сказалъ бы: идея — *магическаго* характера, чѣмъ обозначаютъ нѣчто такое, что, не будучи *силой природы* и, слѣдовательно, не обладая границами естественной силы, тѣмъ не менѣе пользуется властью надъ природой, каковая власть поэтому неистощима, вѣчна, т. е. внѣвременна. Но слово *магическій* возникло изъ суевѣрія, неопредѣленно и пользуется дурною славой.

И вотъ, именно потому, что количество индивидуумовъ для идеи совершенно несущественно, бытіе индивидуумовъ вполнѣ подчинено случаю, и ихъ гибель лишена значенія для идеи и реальна только въ явле-

ніи [1]). Въ качествѣ причины и дѣйствія (вообще, какъ основаніе и слѣдствіе) стоятъ между собою во взаимной связи только явленія, но не идея или вещь въ себѣ — съ явленіемъ. Наоборотъ, явленіе не что иное, какъ сама идея, поскольку она *познается*.

Воля есть идея [2]): если надо познать ее, то она является въ видѣ органическаго тѣла, а потому и вообще какъ тѣло; т. е. она становится представленіемъ перваго класса и вступаетъ въ время, пространство и во всѣ формы этого класса. Самыя эти формы—существенныя выраженія того, что есть воля. Напримѣръ, основой выраженія ея ничтожества, тщеславія, пагубности служатъ время и пространство какъ безконечныя, въ которыхъ воля является въ качествѣ одушевленнаго тѣла во времени и пространствѣ и въ качествѣ *конечной*,—слѣдовательно, въ сравненіи съ упомянутой раньше безконечностью — совершенно *незамѣтной величиной*. Дальше это ничтожество находитъ свое выраженіе въ *лишенномъ длительности* настоящемъ (изъ котораго между тѣмъ и состоитъ вся жизнь), въ зависимости и относительности всѣхъ вещей, въ постоянномъ становленіи безъ бытія, въ постоянномъ желаніи безъ удовлетворенія, въ постоянномъ задерживаніи умиранія, что и представляетъ жизнь, пока, наконецъ, не отпадетъ и эта задержка и т. д.

Вѣдь, вся жизнь должна отражать какъ въ зеркалѣ не что иное, какъ волю; вѣдь, она—только ея познаніе: какова воля, такой должна быть неизбѣжно и жизнь; но сама воля свободна.

А что рядомъ съ хотѣніемъ существуетъ и познаніе (а оно всегда только познаніе хотѣнія), это — единственно хорошая сторона жизни, истинное евангеліе спасенія; оно все-таки гарантируетъ волѣ, какъ бы плоха она ни была, конечное освобожденіе, т. е. вхожденіе въ себя. Отсюда утѣшительность познанія, утѣшительность созерцанія природы [3]), а тѣмъ болѣе утѣшительность искусства, которое представляетъ собою какъ бы познаніе во второй инстанціи,—познаніе, ближе подходящее къ намъ и уже очищенное художникомъ отъ несущественнаго. Познаніе художественнаго произведенія относится къ познанію природы, какъ животная пища—къ растительной.

§ 305.

Вы жалуетесь на бѣгъ времени: оно не текло бы такъ неудержимо, если бы что-нибудь, что находится въ немъ, было достойно остановки.

---

[1]) Только преходимость вообще принадлежитъ къ идеѣ и должна поэтому находить себѣ мѣсто въ ея выраженіи.

[2]) [Позже:] Это невѣрно: адэкватная объектность воли, вотъ — идея. А явленіе представляетъ идею, вошедшую въ principium individuationis. Сама же воля, это—кантовская вещь въ себѣ.

[3]) А въ послѣдней—утѣшительность свѣта и красокъ больше всего.

§ 306.

Какъ продолжительна ночь безконечнаго времени въ сравненіи съ короткимъ сновидѣніемъ жизни!

§ 307.

Ретроспективный взглядъ на нашу прошедшую жизнь никогда не доставляетъ намъ полнаго удовлетворенія. Или мы видимъ боли, или радости, которыхъ у насъ не было, или наслажденія, которыхъ мы не замѣчали.—Это значитъ: наше *я* составлено изъ двухъ различныхъ часовъ, которые рѣдко или никогда не идутъ, вполнѣ совпадая между собою,— т. е. изъ воли, которая представляетъ нашу подлинную и изначальную сущность и не знаетъ ничего, кромѣ своего „удовлѣворена“ или „не удовлетворена“ (такъ она проста!), и изъ познанія, которое показываетъ ей эту простую тему въ милліонахъ пестрыхъ и разнообразныхъ картинъ! Воспоминаніе о различныхъ временахъ передаетъ собственно только различныя картины познанія; ибо тема воли всегда была старая и монотонная.

§ 308.

Мы въ продолженіе всей нашей жизни полны тоски или по далекому будущему, какъ это бываетъ особенно въ первой половинѣ жизни, или по далекому прошедшему, какъ это бываетъ особенно во второй половинѣ нашей жизни; настоящее же, въ которомъ одномъ лежитъ дѣйствительность, насъ не удовлетворяетъ никогда. Такимъ образомъ мы наконецъ замѣчаемъ, что мы всегда гонимся за лишенной существованія и сущности тѣнью и не можемъ найти ничего, что удовлетворило бы эту тоску, т. е. было бы такъ реально, что могло бы удовлетворить въ насъ волю. Все это извѣстно и уже давно сказано. Не такъ извѣстно то соображеніе, почему это не можетъ быть иначе. А потому, что жизнь и ея реальный міръ не что иное, какъ простой образъ, отображеніе воли, простое явленіе, а не вещь въ себѣ. Поэтому она не обладаетъ ни субстанціей, ни реальностью, но какъ всякая картина, или образъ она—простая поверхность, лишенная плотности, простая тѣнь, простая видимость. Не такова воля, которая неустанно стремится къ удовлетворенію: она—реальность, вещь въ себѣ; поэтому ее никогда не можетъ удовлетворить никакое простое явленіе, никакая простая картина. Оттого и жизнь никогда не можетъ удовлетворить волю, потому что жизнь—только ея собственная тѣнь.

§ 309.

До нѣкоторой степени самое нелѣпое въ жизни, это—завершенность каждаго мгновенія, будетъ ли оно наслажденіемъ или болью, поскольку

оно не забросило въ будущее опредѣленнаго якоря или гарпуна. Что же остается отъ такого мгновенія? [1])—*Воспоминаніе.*—Но оно охватываетъ не *волю,* реальное, а *представленіе,* производное; я хочу сказать: оно охватываетъ не полученное *наслажденіе,* а только то, что было при этомъ въ *представленіи,* т. е. второстепенное обстоятельство; ибо сущность, реальное въ наслажденіи, это—*воля*; точно также воспоминаніе охватываетъ не *боль*, а только то, что было при этомъ въ *представленіи,* т. е. оболочку; ибо сущность, реальное въ боли, это—*воля.*

Поэтому мы не понимаемъ какъ слѣдуетъ ни нашихъ прошедшихъ болей, ни нашихъ улетѣвшихъ наслажденій, а у насъ есть только ихъ засохшія муміи, представленія, которыя какъ оболочки сопровождали ихъ, въ холодномъ воспоминаніи.

§ 310.

Корень нашего существованія лежитъ внѣ *сознанія*, но само наше существованіе лежитъ цѣликомъ въ *сознаніи.* Существованіе безъ сознанія не было бы для насъ совсѣмъ существованіемъ.

Далѣе, *время*—форма *сознанія.* Но у него только *одно* измѣреніе. Поэтому-то и у всего нашего существованія только *одно измѣреніе,* благодаря чему оно очень близко подходитъ къ несуществованію; оно получаетъ, слѣдовательно, сплошь характеръ ничтожности. Ибо такимъ образомъ, вѣдь, прошлое совершенно ничтожно, будущее также, настоящее—безъ протяженія; не остается ничего отъ всего существованія. Это—существованіе *безъ ширины и глубины*: это — явленіе, которое выражаетъ только такую же претензію на существованіе, какъ геометрическая линія—на заполненіе пространства. Кто, какъ *Гоббсъ*, отвергаетъ линію безъ ширины, пусть всмотрится въ ходъ своей собственной жизни.

§ 311.

Оглянись на печальные періоды твоей жизни и воспроизведи снова передъ твоими духовными очами сцены огорченія, многіе часы одинокой скорби.—Что видишь ты? Простыя картины, которыя равнодушно стоятъ передъ тобой. То мученіе, которое оживляло ихъ, ты не можешь воскресить вмѣстѣ съ ними. Картины стоятъ теперь передъ тобой, бездушныя и равнодушныя. Почему? Потому что все это — простая скорлупа безъ ядра, все это существуетъ только въ представленіи, потому что видимое и представляемое—простая оболочка, которая пріобрѣтаетъ значеніе только отъ того, что въ ней заключается,—отъ *воли* и ея движеній. Міръ *представленія* со всѣми его сценами, печальными и радостными, не реальное, а только зеркало реальнаго. Реальное, это — *воля*,

[1]) (NB. Вся жизнь представляетъ аггрегатъ такихъ мгновеній).

твоя воля: послѣ всей печали и радости, черезъ которыя она прошла, она все еще на лицо въ неуменьшенной реальности. Тѣ сцены печали и радости стоятъ передъ нами какъ простыя, мертвыя, равнодушныя картины, потому что онѣ и раньше, да и вообще, не были ничѣмъ инымъ.

Короче—можно сказать такъ:

Что отличаетъ пустую картину прошлаго отъ настоящей дѣйствительности?

Въ области одного представленія—ничто; ибо въ качествѣ представленія одно такъ же совершенно, какъ другое.

А отличаетъ ихъ то, что въ послѣдней заключается, кромѣ всего, еще и сильное или слабое движеніе *воли*; оно вложено въ нее дѣйствіемъ, завернуто въ нее и дастъ ей такимъ путемъ реальность, на подбіе того, какъ зернышко соли придаетъ безвкусной водѣ извѣстный вкусъ.

§ 312.

Ut mundus, sive homo, summam ac veram felicitatem adipisceretur, ante omnia oporteret, tempus sistere [1]).

§ 313.

Если толкомъ подумать, то придешь къ заключенію, что все, *что погибаетъ*, собственно никогда взаправду и не было.

---

[1]) Чтобы міръ или человѣкъ обрѣлъ высшее и истинное счастіе, нужно было бы прежде всего исчезнуть времени.

Глава XI.

Къ ученію о страданіи міра.

§ 314.

На одномъ изъ предшествовавшихъ листовъ я разъяснилъ, до какой степени этотъ міръ долженъ быть полонъ горя, вражды съ самимъ собою, ошибки, глупости, злобы, потому что онъ существуетъ благодаря тому, чего не должно бы быть. Именно потому *разсудокъ*, который тоже обусловленъ тѣмъ, чего не должно бы быть, а именно временемъ, — *никогда* не можетъ познать истинное существо вещей.

§ 315.

Чтобы человѣкъ сохранилъ въ себѣ возвышенный образъ мыслей, направлялъ свои мысли отъ временнаго къ вѣчному, однимъ словомъ,— чтобы въ немъ жило *высшее сознаніе*, ему необходимы боль, страданіе и неудачи такъ же, какъ кораблю—отягчающій его балластъ, безъ котораго онъ не измѣритъ глубины, станетъ игрушкой волнъ и вѣтровъ, не пойдетъ по опредѣленному пути и легко перевернется.

§ 316.

1) Что мы вообще *хотимъ*, — въ этомъ наше несчастіе; а *чего именно* мы хотимъ, это совершенно безразлично. Но хотѣніе (основная ошибка) никогда не можетъ быть удовлетворено; поэтому мы никогда не перестанемъ хотѣть, и жизнь представляетъ собою длительную ошибку; ибо она, вѣдь, только явленіе хотѣнія, объективированное хотѣніе. Мы постоянно мнимъ, что желанный объектъ можетъ положить конецъ нашей волѣ, между тѣмъ какъ, наоборотъ, только мы сами можемъ сдѣлать это [1])—тѣмъ именно, что мы перестанемъ хотѣть. Это (освобожденіе отъ

[1]) Ибо желанный объектъ, какъ только онъ достигнутъ, принимаетъ только иной видъ и стоитъ передъ нами снова: это—истинный дьяволъ, который дразнитъ насъ каждый разъ подъ новой внѣшностью. Безконечно разнообразные мѣняющіеся мотивы—

воли) происходитъ въ силу высшаго познанія; поэтому Oupnekhat vol II, p. 216 говоритъ: tempore quo cognitio simul advenit amor e medio supersurrexit; подъ amor здѣсь имѣется въ виду Майя (Maja), которая именно и представляетъ собою хотѣніе, любовь (къ объекту), объективированіе чего, или явленіе и есть міръ, и которая въ качествѣ основной ошибки одновременно какъ бы является началомъ и зла, и міра (что́, собственно, одно и то же). Изъ послѣдняго ясно, что несравненно больше истины сказать: дьяволъ создалъ міръ, чѣмъ: Богъ создалъ міръ; точно также больше истины въ утвержденіи: міръ одно съ дьяволомъ, чѣмъ: міръ одно съ Богомъ. Вѣдь высшее сознаніе не принадлежитъ къ міру, а противостоитъ ему, *не* хочетъ его.

2) То, что у насъ *есть* вообще *объектъ*, дѣлаетъ насъ субъектомъ и благодаря этому—конечнымъ существомъ: *что за объектъ*, это безразлично. Какая разница между тѣмъ, что я теперь разсматриваю дерево, и тѣмъ, что кто-нибудь тысячу лѣтъ тому назадъ разсматривалъ какое-нибудь дерево?—Никакой! Въ обоихъ случаяхъ въ сознаніи субъекта находится объектъ—дерево; то же, что не знаетъ и не понимаетъ времени, это—идея дерева.

Время не можетъ ни помочь намъ, ни вредить, ибо оно—безконечное ничто.

§ 317.

Our life is a scrape we got into not knowing how [1]).

§ 318.

Жизнь каждаго человѣка, если ее обозрѣть въ цѣломъ, представляетъ собою *трагедію*; а разсматриваемая въ частностяхъ, она—*комедія*.

Жизнь дня, му́ка мгновенія, желанія и страхи недѣли, невзгоды каждаго часа — все это сплошь сцены изъ комедіи. Но тщетныя стремленія, разбитыя надежды, роковыя ошибки всей жизни и въ заключеніе смерть—вотъ трагедія.

Отсюда и происходитъ то, что для трагедіи годятся только такія дѣянія, которыя касаются жизни во всемъ ея цѣломъ, а не частностей; поэтому въ ней могутъ выступать почти только князья и полководцы, т. е. люди, которые представляютъ собою многихъ и дѣянія которыхъ

только примѣры, изъ совокупности которыхъ мы должны путемъ абстракціи найти сущность нашей воли. Безъ мотивовъ нельзя было бы прійти ни къ какому познанію воли,—какъ глаза не видятъ безъ раздраженія свѣта. Глаза и солнце, воля и ея мотивы, короче говоря — весь міръ дается сразу. Вѣдь, они и представляютъ только явленіе *единой* воли. Индусы считаютъ, что солнце возникло изъ глаза, а пространство—изъ уха.

[1]) „Наша жизнь, это — лоскутокъ, въ который мы закутываемся, сами не зная какъ".

простираются далеко; поэтому и мѣщанская трагедія удается не легко, ибо жизнь en détail всегда комедія, какъ бы печальна она ни была. Оттого комедія съ героями-князьями удалась бы не легко, ибо ихъ дѣянія направлены на великое, — развѣ, впрочемъ, если трактовать героевъ пьесы не какъ князей, а только какъ членовъ ихъ семьи.

Что касается того, что мы такимъ образомъ въ одно и то же время играемъ и комедію и трагедію, то это вполнѣ соотвѣтствуетъ сомнительному, двойственному характеру этой жизни, которую только эвфемистически и par courtoisie называютъ бытіемъ, тогда какъ она сплошь уничтоженіе [1]). Ибо прошедшія сцены такъ же не обладаютъ реальностью, какъ приснившіяся, а сегодня будетъ завтра прошедшимъ.

Что касается максимъ поступковъ, то и здѣсь — все тотъ же двойственный и призрачный характеръ. Ибо говорятъ намъ два голоса: одинъ бранитъ насъ *всегда* слишкомъ глупыми, слишкомъ косными, слишкомъ вялыми и особенно настойчиво—недостаточно эгоистичными; другой тоже *всегда* называетъ насъ слишкомъ эгоистичными, отвратительными, жестокими, настоящими дьяволами. — Но изъ милліоновъ насъ едва ли одинъ достаточно силенъ, чтобы прислушаться только къ одному голосу, а другой осудить in perpetuum silentium, т. е. или стать чистымъ Іисусомъ Христомъ, или Бонапартомъ, или Робеспьеромъ, *т. е. въ полномъ смыслѣ этого слова* возобладать *характеромъ* [2]); мы же, люди иного склада, хотимъ идти между областями этихъ обоихъ голосовъ по срединѣ и не видимъ, что между обѣими находится только математическая линія безо всякой ширины, что мы, слѣдовательно, все время совершаемъ несправедливость по отношенію къ одной изъ нихъ, какъ бы ни виляли между ними.

§ 319.

Если, послѣ того какъ всѣ страданія перемѣстили въ *адъ*, для *неба* не осталось ничего, кромѣ скуки, то это доказываетъ, что у нашей жизни нѣтъ иныхъ составныхъ частей, кромѣ страданія и скуки.

---

[1]) Необыкновенно хорошо показываетъ скорбность нашего существованія то обстоятельство, что мы должны изображать въ своей жизни всю печаль трагедіи и тѣмъ не менѣе не можемъ даже нести достоинство трагическихъ лицъ (которое только въ camera obscura искусства украшаетъ героевъ трагедіи), а должны, въ длинныхъ деталяхъ жизни, неизбѣжно быть пошлыми персонажами комедій.

[2]) *Характера въ полномъ смыслѣ этого слова* не было ни у кого никогда, даже у Христа и у Бонапарта. Человѣкъ, который дѣйствительно обладалъ бы такимъ характеромъ, обладалъ бы и дальнѣйшей жизнью своей индивидуальности, за предѣлами смерти; ибо ни смерть, ни жизнь не могли бы измѣнить въ немъ ничего: онъ былъ бы вѣченъ какъ платонова идея, онъ былъ бы нескрушимымъ единствомъ.

§ 320.

Злополучность жизни вытекаетъ уже въ достаточной мѣрѣ изъ простого соображенія, что жизнь подавляющаго большинства людей не что иное, какъ постоянная борьба за это самое существованіе — съ увѣренностью въ заключеніе проиграть ее. А стоитъ лишь нужду оттѣснить далеко и отвоевать у нея кусокъ поля, какъ тотчасъ наступаетъ страшная пустота и скука, борьба съ которой почти еще болѣе мучительна. Это происходитъ отъ того, что человѣкъ самъ по себѣ—явленіе воли, его существованіе поэтому должно состоять изъ безпрерывнаго неустаннаго хотѣнія и стремленія; какъ только послѣднее отнято у него удовлетвореніемъ, возникаетъ упомянутая нами раньше пустота, изъ-за которой онъ и становится самъ себѣ въ тягость. Ибо радость спокойнаго наслажденія познаніемъ дана лишь очень немногимъ,—да и тѣмъ только на незначительную часть ихъ времени. А само хотѣніе должно въ свою очередь имѣть въ качествѣ своей основы нужду, а слѣдовательно, страданіе. Такимъ образомъ, жизнь со всѣхъ сторонъ, по существу своему,— страданіе.

Далѣе, если принять во вниманіе неимовѣрныя страданія и мученія, которымъ подвержена жизнь каждаго индивидуума, то мы содрогнемся отъ ужаса. Они легко могутъ возрасти до такой степени, что добровольно и охотно прибѣгнешь къ той самой смерти, въ бѣгствѣ отъ которой заключается вся жизнь. Но даже этого убѣжища мы можемъ быть лишены и преданы безповоротно жесточайшимъ мукамъ. Напрасно тогда мученикъ будетъ призывать какую-нибудь внѣміровую силу: ея не существуетъ,—онъ отданъ безпощадно своей судьбѣ. Но эта безнадежность представляетъ какъ разъ только зеркало *непреодолимости воли*, явленіе которой есть человѣкъ. Какъ никакая сила внѣ его не можетъ ни уничтожить, ни обратить въ другую сторону этой воли, а это можетъ произойти единственно только черезъ него самого, при посредствѣ познанія, точно такъ же нѣтъ и власти, которая могла бы освободить его отъ возможныхъ мученій жизни, такъ какъ эта жизнь есть именно только явленіе воли. Но если воля обратилась, то даже у величайшихъ пытокъ собственно нѣтъ никакой власти надъ человѣкомъ, ибо онъ добровольно принимаетъ ихъ, какъ мы это видимъ на саніасси и мученикахъ и на примѣрѣ тѣхъ, кто безъ всякаго внѣшняго принужденія избираетъ медленную голодную смерть, величайшую пытку.— Спросятъ: „представляетъ ли, значитъ, самоистязаніе, голодная смерть—долгъ, высшее назначеніе человѣка и единственный вѣрный путь?"—Но такой вопросъ глупъ. Для воли нѣтъ абсолютнаго долженствованія; всякое долженствованіе по существу относительно; поэтому нѣтъ никакого назначенія человѣка; ибо всякое назначеніе свойственно только тому, что имѣетъ свою цѣль

и свое начало внѣ себя: чего каждый хочетъ, то онъ и есть, а что представляетъ собою то, что онъ есть и чего онъ хочетъ, это показываетъ ему зеркало воли, которое мы называемъ жизнью или міромъ: оно показываетъ ему, чего онъ хочетъ и *какъ сильно* онъ этого хочетъ. Когда же воля обратится, то ея нельзя болѣе видѣть въ этомъ зеркалѣ: мы напрасно будемъ спрашивать, куда она обращается теперь; мы безразсудно кричимъ, что она перешла въ *ничто*. Тотъ, чья воля уничтожила себя и обратилась, не можетъ дать намъ и своей собственной рефлексіи никакого отчета; ибо все то, что живетъ, существуетъ и мыслитъ въ этомъ мірѣ, это — все еще воля къ самой жизни, а то, что заключается въ уничтоженіи этой воли, не можетъ быть никоимъ образомъ дано этому лицу,—оно должно быть для него ничто: только тотъ, кто постигъ это, кто уничтожилъ свою волю, познаетъ это, но тоже лишь постольку, поскольку онъ представляетъ это собою въ самомъ этомъ актѣ, не внѣ его, и тѣмъ менѣе для другихъ.

§ 321.

Чего же и ожидать отъ такого міра, въ которомъ почти всѣ живутъ только потому, что еще не могли набраться духу, чтобы застрѣлиться!

§ 322.

Весьма интересно, что *основныя формы объективаціи* воли, а именно время, пространство и причинность, представляютъ собою также и *источникъ всѣхъ страданій* жизни, по всей ихъ возможности. Такъ, благодаря времени, существуетъ исчезновеніе, утрата, умираніе, ничтожный и преходящій моментъ всѣхъ вещей; благодаря пространству — постоянныя перекрещиванія и взаимныя помѣхи со стороны всѣхъ волевыхъ явленій и ихъ стремленій; наконецъ, благодаря причинности—всякое страданіе вообще, такъ какъ оно возникаетъ только вслѣдствіе воздѣйствія тѣлъ другъ на друга.—Отсюда видно, что самые подмостки, необходимые для откровенія сущности воли, тотчасъ же должны были непосредственно обнаружить то внутреннее противорѣчіе, ничтожность и фатальность, которыя связаны съ этой сущностью и сопровождаютъ все ея явленіе.

Такъ какъ всякое страданіе по своей природѣ—эмпирическаго характера, то оно должно, конечно, имѣть въ своей основѣ форму опыта.

§ 323.

Жизнь большого и знатнаго свѣта по истинѣ не что иное, какъ безпрерывная и отчаянная борьба со скукой. Жизнь низшихъ классовъ — постоянная борьба съ нуждой. Золотое среднее сословіе!

§ 324.

Доказательство сплошного страдальчества и злополучности людей дают ихъ *скверныя качества*. Ибо развѣ мелочность, низость, коварство и лживость могли бы быть столь общими, если бы людей не гналъ къ нимъ неутомимый бичъ нужды и страданія? Безъ большой нужды быть инымъ человѣкъ былъ бы, навѣрное, прямолинеенъ, честенъ, справедливъ и имѣлъ бы чувство сособственнаго достоинства [1]).

§ 325.

Подходящее человѣку *настроеніе*, это — *подавленное*, какъ его и обнаруживаютъ піетисты. Ибо онъ находится въ мірѣ, полномъ горя, изъ котораго нѣтъ другого исхода, кромѣ безконечно труднаго отреченія отъ всего своего существа, преодолѣнія міра.

§ 326.

Не только нельзя въ дѣйствительности встрѣтить *чистаго счастія*, состоянія дѣйствительной, окончательной и длительной удовлетворенности, но наоборотъ — послѣдняя рисуется только какъ парящій передъ нами путеводный идеалъ [2]), или собственно какъ химера, въ глазахъ опыта; и такая удовлетворенность не можетъ, да и не должна быть возможной, ибо она было бы полнымъ оправданіемъ воли къ жизни: она была бы права, а отрицаніе ея было бы глупостью.

§ 327.

До какой степени лейбницевскому понятію лучшаго изъ возможныхъ міровъ противорѣчитъ общее человѣческое чувство, показываетъ, между прочимъ, то, что въ прозѣ и въ стихахъ, въ книгахъ и въ обыденной жизни, такъ часто идетъ рѣчь о „лучшемъ мірѣ“, причемъ существуетъ молчаливая предпосылка, что ни одинъ разумный человѣкъ не станетъ считать настоящаго міра лучшимъ изъ возможныхъ міровъ.

Аргументъ, который Лейбницъ не разъ повторяетъ въ оправданіе зла въ мірѣ, состоитъ въ томъ, что зло часто становится причиной добра: примѣръ этого дастъ его собственная книга, ибо сама по себѣ она плоха, но стяжала величайшую заслугу тѣмъ, что позднѣе она дала поводъ великому Вольтеру написать его безсмертный романъ Candide.

---

[1]) [Позже, замѣтка на поляхъ:] а богатые?!

[2]) На языкѣ Канта: идея въ чисто-регулятивномъ, а не въ конститутивномъ смыслѣ.

§ 328.

Обыкновенные и обыденные люди, которыми кишитъ земля, большей частью имѣютъ весьма спокойный и довольный видъ, между тѣмъ какъ на высокомъ челѣ избранныхъ часто царитъ неудовлетворенность. Какъ будто первые чувствуютъ, что земной жребій точно соотвѣтствуетъ ихъ заслугамъ; вторые, наоборотъ,—что они достойны лучшей участи.

§ 329.

Гебель говоритъ въ одномъ изъ своихъ аллеманскихъ стихотвореній приблизительно слѣдующее: „должно быть какое-нибудь лучшее будущее для насъ; иначе вечерняя заря не была бы такой прекрасной“.

§ 330.

„Nur der Mangel erhebt über Dich selbst Dich hinweg“ [1]).
Гёте.

Пока имѣешь то, что удовлетворяетъ волю или только обѣщаетъ удовлетвореніе, дѣло не доходитъ до геніальнаго творчества, ибо вниманіе направлено на собственную личность. Только когда желанія и надежды идутъ прахомъ, выступаютъ неизбѣжныя лишенія и воля должна остаться неудовлетворенной, только тогда спрашиваютъ себя: что такое этотъ міръ?—Живописецъ пишетъ свой отвѣтъ на полотнѣ, поэтъ разсказываетъ его въ словахъ, музыкантъ изображаетъ глубочайшую сущность міра въ звукахъ, философъ даетъ отвѣтъ въ абстрактной общности,—но именно потому только онъ и дастъ его всецѣло.

У кого есть только маленькія, слабыя, легко удовлетворимыя желанія, какъ ни какъ будетъ удовлетворенъ, и это займетъ его, и онъ не дойдетъ до созерцанія. Только тотъ, кто проявляетъ могучія стремленія, долженъ стать или міровымъ завоевателемъ или великимъ рыцаремъ счастія, или погибнуть, или же онъ можетъ, въ особенности если его стремленіе не можетъ быть удовлетворено ничѣмъ на свѣтѣ, прійти къ созерцанію.

Геніальныхъ людей всегда находили пылкими и страстными. Источникъ этого заключается въ томъ, что только у могучей воли есть въ то же время необычайная мѣра познавательной силы; но это—и условіе геніальнаго творчества: это могучее хотѣніе должно скоро испытать страданіе отъ недостатка въ удовлетвореніи, и вотъ именно тогда познаніе отвлекается отъ собственной воли и направляется на міръ. Когда обыкновенный человѣкъ обманется въ сотнѣ своихъ желаній, онъ вы-

[1]) „Только нужда возноситъ тебя надъ тобою самимъ“.

разитъ сто первое, неутомимый въ питаніи надеждъ и въ удовлетвореніи ихъ тысячами способовъ. Генію же приданная ему пылкая могучая воля даетъ поводъ къ разладу съ міромъ, который и долженъ предшествовать безкорыстному созерцанію послѣдняго.

И вотъ, когда человѣкъ заурядный, познаніе котораго собственно всегда находится въ услуженіи исключительно у его воли и только интересами этой воли приводится въ движеніе, когда онъ именно ради нея, т. е. ради достиженія какой-нибудь индивидуальной цѣли, рѣшаетъ изготовить произведеніе искусства или извѣстное философское ученіе, то воля побуждаетъ его созерцать міръ безвольно: онъ хочетъ изъ корысти разсматривать міръ безкорыстно; онъ впадаетъ, слѣдовательно, въ такое же противорѣчіе съ самимъ собою, какъ довольный наслѣдникъ, который долженъ и хочетъ плакать: изъ противорѣчивости его намѣренія и явствуетъ то, насколько невозможно, чтобы для него это было серьезнымъ дѣломъ, а отсюда, какъ необходимо долженъ онъ быть кропателемъ.

§ 330a.

Страданіе — условіе дѣятельности *генія*. Вы полагаете, что Шекспиръ и Гёте творили бы или Платонъ философствовалъ бы, а Кантъ критиковалъ бы разумъ, если бы они нашли удовлетвореніе и довольство въ окружавшемъ ихъ дѣйствительномъ мірѣ и если бы имъ было въ немъ хорошо и ихъ желанія исполнялись?

Только послѣ того какъ у насъ возникаетъ въ извѣстной мѣрѣ разладъ съ дѣйствительнымъ міромъ и недовольство имъ, мы обращаемся за удовлетвореніемъ къ міру мысли.

„Nur das Leiden ja hebt über Dich selbst Dich hinaus“ [1]).

§ 331.

Тѣмъ, что *крушитъ волю*, всегда является *страданіе*, которое именно и представляетъ явленіе противорѣчія воли къ жизни съ самой собой. Но разница въ томъ, что́ крушитъ и обращаетъ волю, *пережитое* или только *видѣнное* страданіе. Если—послѣднее, то наступаетъ то, что называютъ *добродѣтелью* и *святостью:* видъ безчисленныхъ страданій, сопровождаемый уразумѣніемъ principii individuationis, или Майи, опредѣляетъ волю такимъ образомъ, что она въ одно и то же время стремится и смягчить эти страданія и отказываетъ себѣ въ радостяхъ, а это послѣднее является всегда условіемъ перваго, такъ какъ даже самый богатый король никогда не могъ бы помочь всему горю, не сдѣлавшись самъ бѣднымъ, да и въ этомъ случаѣ онъ не достигъ бы своей

[1]) „Только страданіе возвышаетъ тебя надъ тобою самимъ“.

цѣли. Но не только въ видѣ средства, но и непосредственно стремится человѣкъ отказать себѣ въ наслажденіяхъ, потому что познаніе страданія міра (во всѣхъ явленіяхъ котораго онъ узнаетъ самого себя, свою волю) отвращаетъ его отъ міра и онъ знаетъ, что всякое удовлетвореніе воли сызнова оживляетъ ее и дѣлаетъ ее все болѣе страстной.

Кого же *видъ* страданія не излѣчиваетъ отъ воли къ жизни, того ожидаетъ собственное, *лично переживаемое* страданіе, которое тѣмъ болѣе сильно, чѣмъ интенсивнѣе воля.

§ 331a.

Ужасныя боли, которымъ подвержены каждая часть нашего тѣла, каждый нервъ, не могли бы быть, если бы мы или это тѣло не были чѣмъ-то такимъ, чего не должно бы быть [1]).

Это положеніе, которое поймутъ немногіе.

§ 332.

Природѣ важно только наше *существованіе* (Daseyn), а не наше *благополучіе* (Wohlsein).

§ 333.

Міръ *существуетъ*, и это очевидно; я хотѣлъ бы знать только, кому отъ этого какая польза.

---

[1]) [Позднѣе:] Но они полезны тѣмъ, что обращаютъ наше вниманіе на пораженіе и необходимость обереганія соотвѣтствующей части.

Глава XII.

О самоубійствѣ.

§ 334.

Противъ самоубійства можно бы сказать: человѣкъ долженъ поставить себя выше жизни, онъ долженъ познать, что всѣ ея явленія и происшествія, радости и боли не касаются его лучшаго и внутренняго „я“; что, слѣдовательно, жизнь въ своемъ цѣломъ представляетъ собою игру, турниръ-позорище, а не серьезную борьбу; что поэтому онъ не долженъ вмѣшивать сюда серьезности, а ее онъ можетъ проявить двоякимъ образомъ: во-первыхъ, посредствомъ порока, который не что иное, какъ поведеніе, противорѣчащее этому внутреннему и лучшему *я*, причемъ онъ такимъ образомъ низводитъ послѣднее до насмѣшки и игры, а игру принимаетъ всерьезъ; во-вторыхъ,—путемъ самоубійства, которымъ онъ именно показываетъ, что онъ не понимаетъ шутки, а принимаетъ ее какъ нѣчто серьезное и поэтому какъ mauvais joueur переноситъ потерю не равнодушно, а если ему сданы въ игрѣ плохія карты, ворчливо и нетерпѣливо не хочетъ играть дальше, бросаетъ карты и нарушаетъ игру.

§ 335.

Тѣхъ, кто стремится къ смерти или кончаетъ съ собой изъ безнадежной любви, которая, кстати сказать, тѣмъ, что одно только удовлетворяетъ ее, обнаруживаетъ свое чувственное возникновеніе,—по крайней мѣрѣ, отчасти; тѣхъ, кто ставитъ свою жизнь въ зависимость отъ мнѣнія другихъ или отъ какого-либо иного вздора и теряетъ ее на дуэли или въ иныхъ намѣренныхъ опасностяхъ; даже тѣхъ (но здѣсь я спускаюсь на замѣтную ступень ниже), кто ставитъ благополучіе своей жизни на карту или на произволъ костей не изъ любви къ выигрышу, а изъ любви къ сильнымъ ощущеніямъ страха и надежды, — всѣхъ ихъ

и, словомъ, всѣхъ одержимыхъ дѣйствительно страстью, наша философія будетъ порицать и объявлять глупцами, которые ошиблись въ томъ, что̀ желательно; но презирать ихъ мы не будемъ, а будемъ, если сравнимъ ихъ съ настоящими филистерами, которые благоразумно стремятся къ долгой и удобной жизни, нѣкоторымъ образомъ даже уважать и предпочтемъ послѣднимъ. Ибо первые подобны тѣмъ, кто, для того чтобы полакомиться пряностями какого-нибудь блюда, вправленными въ тортъ пустяками, отказывается отъ притязаній на самую питательность блюда, на самую массу торта; вторые, наоборотъ, похожи на тѣхъ, кто, ради нестѣсненнаго использованія самой массы и питательности торта, отказываются отъ названныхъ мелочей; они, слѣдовательно, относятся къ первымъ, какъ желудокъ къ языку. Но мы не должны быть ни желудкомъ, ни языкомъ.

§ 336.

Какъ только мы перестаемъ *хотѣть*, жизнь предстаетъ намъ только еще какъ легкое явленіе, какъ утренній сонъ (объ этомъ говорятъ фигуры на картинѣ Корреджіо: Мадонна съ св. Іоанномъ) и тоже исчезаетъ наконецъ, какъ и онъ, незамѣтно и безъ сильнаго перехода. Поэтому Гюйонъ и говоритъ: мнѣ все безразлично, я не могу ничего больше хотѣть; я не знаю, существую ли я или нѣтъ, и т. д.

Самоубійца, это—человѣкъ, который вмѣсто того, чтобы отказаться отъ хотѣнія, уничтожаетъ явленіе этого хотѣнія: онъ прекратилъ не волю къ жизни, а только жизнь. Но онъ вполнѣ испытываетъ внутренній расколъ жизни, и горкое самоубійство представляетъ собою боль, которая можетъ излѣчить его отъ воли къ жизни.

См. = § 338.

§ 337.

Человѣконенавистничество, напримѣръ, какого-нибудь Тимона изъ Аѳинъ—нѣчто совершенно иное, чѣмъ обыкновенная враждебность дурныхъ людей. Первое возникаетъ изъ объективнаго познанія злобы и глупости людей въ общемъ, оно касается не отдѣльныхъ лицъ, хотя отдѣльныя лица и могутъ быть первымъ поводомъ, а направлено на всѣхъ, а эти отдѣльные люди разсматриваются только какъ безразличный примѣръ. Болѣе того, оно всегда до нѣкоторой степени—благородное негодованіе, которое возможно только тамъ, гдѣ существуетъ сознаніе лучшей собственной природы, возмутившейся совершенно неожиданными дурными свойствами другихъ.

Въ противоположность этому обыкновенная враждебность, недоброжелательность, ненавистничество является чѣмъ-то совершенно субъективнымъ, возникшимъ не изъ познанія, а изъ воли, которая встрѣ-

чаетъ препятствія со стороны другихъ людей въ постоянныхъ столкновеніяхъ и вотъ ненавидитъ отдѣльныхъ лицъ, которыя стоятъ у нея на дорогѣ, мало-по-малу и всѣхъ, кто можетъ ей мѣшать, т. е. собственно именно всѣхъ, но всегда—по частямъ, въ отдѣльности, и только исходя изъ поясненной раньше субъективной точки зрѣнія. Такой человѣкъ будетъ любить немногіе индивидуумы, съ которыми у него въ силу родственныхъ связей или привычки есть хоть одинъ общій интересъ, хотя они ничѣмъ не лучше, чѣмъ другіе.

Человѣконенавистникъ относится къ обыкновенному враждебно настроенному человѣку, какъ аскетъ, который уничтожаетъ волю къ жизни, который смиряется,—къ самоубійцѣ, который хотя и любитъ жизнь, но еще больше страшится какого-нибудь опредѣленнаго случая въ жизни, такъ что этотъ страхъ перевѣшиваетъ ту любовь. Враждебность и самоубійство [1]) касаются только одного, единичнаго случая, мизантропія и резигнація—цѣлаго. Первыя похожи на обыкновеннаго моряка, который по рутинѣ умѣетъ плыть по морю въ опредѣленномъ направленіи, а внѣ этого пути безпомощенъ; послѣднія же подобны мореплавателю, который научился пользоваться компасомъ, картой, квадрантомъ и хронометромъ и который найдетъ пути по всему міру. Враждебность и самоубійство исчезли бы съ уничтоженіемъ отдѣльнаго случая; мизантропія же и резигнація непоколебимы и не приводятся въ движеніе ничѣмъ временнымъ.

§ 338.

Какъ отдѣльная вещь относится къ платоновой идеѣ, такъ *самоубійца* относится къ *святому* [2]). Или еще лучше: самубійца представляетъ на практикѣ то, чѣмъ въ теоріи является тотъ, кто останавливается въ познаніи на законѣ основанія, а святой или аскетъ на практикѣ — то, что въ теоріи — тотъ, кто познаетъ платоновы идеи или вещи въ себѣ.

А именно: святой представляетъ собою человѣка, который перестаетъ быть явленіемъ воли къ жизни; въ немъ воля обратилась. Обыкновенный же самоубійца жизни вообще хочетъ, онъ не хочетъ только отдѣльнаго явленія этой воли, которое онъ самъ представляетъ собою и которое разрушаетъ. Воля въ немъ принимаетъ рѣшеніе сообразно своей (воли) независимой отъ закона основанія (т. е. отъ времени, пространства, единичности, причинности) сущности, которой отдѣльное явленіе безразлично, такъ что его разрушеніе ея (воли) не касается; ибо она, вѣдь, есть все живущее. Въ томъ отдѣльномъ явленіи, которое представляетъ собою самоубійца, онъ находитъ себя настолько стѣсненнымъ страданіями (безразлично, какими), что онъ даже не можетъ

[1]) По вопросу о самоубійствѣ ср. нѣсколько раньше написанную статью. § 336.
[2]) Такъ же относится и злобный человѣкъ къ мизантропу § 337.

болѣе развивать свою сущность (волю къ жизни): оставаясь вѣрнымъ этой своей сущности, онъ разрушаетъ такимъ образомъ отдѣльное явленіе, и поэтому именно самоубійство является выраженіемъ воли къ жизни, и оно наступитъ тѣмъ скорѣе, чѣмъ сильнѣе эта воля. И вотъ эта самая воля живетъ, не затрогиваемая отдѣльнымъ самоубійствомъ, во всемъ живущемъ. Но самоубійство и страданіе, которое породило его, — это умерщвленія воли къ жизни, которыя побуждаютъ ее обратиться. См. § 336.

§ 339.

Совершенно бѣдственнымъ и до отчаянія ужаснымъ становится положеніе человѣка тогда, когда онъ ясно распознаетъ существенную цѣль всего своего хотѣнія и въ то же время невозможность достигнуть ея, но при этомъ до такой степени не можетъ попуститься этимъ хотѣніемъ, что, наоборотъ, насквозь и всецѣло представляетъ собою не что иное, какъ именно это хотѣніе, неосуществимость котораго онъ ясно видитъ. Когда, наконецъ, это явленіе, которое есть онъ самъ, совершенно выводитъ его изъ терпѣнія, тогда онъ прибѣгаетъ къ самоубійству. До тѣхъ поръ онъ живетъ во внутреннемъ отчаяніи и спутанности всѣхъ мыслей.

§ 340.

Самоубійство, это—шедевръ Майи. Мы уничтожаемъ явленіе и не видимъ, что вещь въ себѣ остается неизмѣнной, подобно тому какъ неподвижно высится радуга, какъ бы быстро ни падала капля за каплей и ни становилась носительницей ея на одинъ моментъ. Только уничтоженіе воли къ жизни въ общемъ можетъ спасти насъ: разладъ съ какимъ-нибудь однимъ изъ ея явленій оставляетъ ее самое несокрушимой, и такимъ образомъ уничтоженіе такого явленія оставляетъ являемость воли въ общемъ неизмѣнной.

Вездѣ появляется *противоположность между общимъ и частнымъ*: первое—какъ вѣрный путь, послѣднее—какъ невѣрный.

	Общее.	*Частное.*
Метафизика.	Платонова идея.....	Становящееся, никогда несуществующее.
	Кантова вещь въ себѣ...	Явленіе.
	Мудрость Веды.....	Майя.
Эстетика.	Чистый субъектъ познанія, покойный и блаженный.	Познаніе, на барщинѣ у воли, трепетное и озабоченное.
	Безмятежность *искусства*.	Ничтожество дѣйствительности.
	Платонова идея какъ объектъ искусства.	Отдѣльная вещь какъ объектъ воли.

Мораль.	Изъ познанія сущности міра возникшее отчужденіе воли отъ жизни обнаруживается какъ смиреніе, добродѣтель, преодолѣніе міра, аскетизмъ, истинное спокойствіе, отсутствіе воли.	Страстная воля къ жизни вообще, но война съ отдѣльнымъ явленіемъ, страсть, жадность, гнѣвъ, зависть, постоянно возрастающая жажда, порокъ, злоба.
	Любовь.....	Эгоизмъ.
	Умерщвленіе воли.....	Умерщвленіе тѣла. Самоубійство послѣ тяжелой борьбы какъ полное явленіе разлада воли къ жизни съ самой собой.
	Теорія.....	Эмпирія.

§ 341.

Воля къ жизни проявляется въ такой же мѣрѣ въ желаніи смерти, выраженіе котораго представляетъ собою самоубійство, съ помощью какого отрицается и уничтожается не самая жизнь, а только ея данное явленіе, не видъ, а только индивидуумъ, причемъ это дѣяніе поддерживаетъ внутренняя увѣренность, что у воли къ жизни никогда не можетъ быть недостатка въ ея проявленіяхъ и что она, не смотря на смерть совершающаго самоубійство индивидуума, живетъ въ неисчислимомъ количествѣ другихъ индивидуумовъ; я говорю: въ этомъ самоумерщвленіи (Шива) воля къ жизни проявляется точно такъ же, какъ и въ блаженствѣ самосохраненія (Вишну) или въ сладострастіи зарожденія (Брама). Въ этомъ—внутреннее значеніе единства Тримурти [1]), какъ и того, что какъ разъ Шива имѣетъ своимъ аттрибутомъ Лингамъ.

§ 342.

Δυσκολία представляетъ большую воспріимчивость ко всѣмъ непріятнымъ впечатлѣніямъ и слабую ко всѣмъ пріятнымъ. Εὐκολία держится обратнаго порядка.

Если Δυσκολία вслѣдствіе тѣлесныхъ ненормальностей (которыя лежатъ большей частью въ нервной и пищеварительной системѣ) достигаетъ очень высокой степени, то малѣйшая непріятность является достаточнымъ мотивомъ для *самоубійства*.

Но величина какого-нибудь несчастія можетъ довести до *самоубійства* и самаго здороваго человѣка.

---

[1]) которую представляетъ каждый изъ насъ, выставляя то одну, то другую изъ трехъ головъ.

Если оставить въ сторонѣ переходныя и среднія ступени, то существуетъ, слѣдовательно, два рода самоубійства: самоубійство больного въ силу Δυσκολία и самоубійство здороваго изъ-за несчастія.

Вслѣдствіе большой разницы между Δυσκολία и Ευκολία нѣтъ такого несчастнаго случая, который былъ бы такъ малъ, чтобы онъ при достаточной Δυσκολία не могъ стать мотивомъ къ самоубійству, и такого, который былъ бы такъ великъ, чтобы онъ долженъ былъ стать мотивомъ къ самоубійству для всякаго человѣка.

По тяжести и реальности несчастія можно судить о степени здоровья самоубійцы. Если допустить, что совершенно здоровый человѣкъ долженъ быть настолько ευκολος, чтобы никакое несчастіе не могло сломить его жизненнаго мужества, то правильно утверждать, что всѣ самоубійцы — душевно больные (собственно — тѣлесно больные). Но кто же вполнѣ здоровъ?

Въ обоихъ родахъ *самоубійства* дѣло въ концѣ концовъ представляетъ одно и то же: естественная привязанность къ жизни преодолѣвается невыносимостью страданій; но подобно тому какъ для того, чтобы переломить толстую доску, необходимо 1000 фунтовъ, въ то время какъ тонкая ломается подъ тяжестью одного, такъ обстоитъ дѣло и съ поводомъ и воспріимчивостью. А въ концѣ концовъ это обстоитъ такъ, какъ съ физическими случаями: легкая простуда стоитъ больному жизни, но есть простуды, отъ которыхъ долженъ умереть даже самый здоровый человѣкъ.

Несомнѣнно, здоровому приходится при принятіи рѣшенія выдерживать гораздо болѣе тяжелую борьбу, чѣмъ душевно больному, которому рѣшеніе, при высокой степени его болѣзни, почти ничего не стоитъ; но зато онъ вынесъ уже долгій періодъ страданія до того, пока его настроеніе понизилось до настоящей степени.

Во всѣхъ случаяхъ облегченіе—въ томъ, что духовныя страданія дѣлаютъ насъ равнодушными къ тѣлеснымъ, какъ и наоборотъ.

Наслѣдственность расположенія къ самоубійству доказываетъ, что субъективный моментъ побужденія къ нему является очевидно наиболѣе сильнымъ.

Глава XIII.

Къ ученію объ утвержденіи и отрицаніи воли къ жизни.

§ 343.

Если сравнить начало моральное, аскетическое, отрывающееся отъ всего земного, — однимъ словомъ, *свободу* въ человѣкѣ, съ подчиненностью животныхъ законамъ природы, то само собою напросится сравненіе, что весь длинный, расположенный по ступенямъ, рядъ животныхъ подобенъ незрѣлымъ плодамъ дерева, которые сидятъ болѣе или менѣе крѣпко и сосутъ изъ него соки, а человѣкъ—плодамъ зрѣлымъ, которые на точкѣ высшей законченности отрываются сами собой.

Мефистофель: Большинство же—кизиль, который гніетъ на деревѣ.

§ 344.

Стернъ, въ „Тристрамѣ Шенди“ (Vol. 6, p. 43) говоритъ: there is no passion so serious as lust [1]). Въ самомъ дѣлѣ, сладострастіе очень серьезно. Представьте себѣ самую красивую, очаровательную пару: какъ она полна граціи въ прекрасной игрѣ любви, какъ они влекутся другъ къ другу и уходятъ врозь, желаютъ и бѣгутъ другъ друга, — сладкая игра, любезная утѣха; теперь посмотрите ихъ въ моментъ сладострастнаго наслажденія: вся игра, вся прелесть и грація внезапно улетучилась, неожиданно исчезла въ началѣ акта, уступила свое мѣсто глубокой серьезности. Что это за серьезность?—Серьезность животности. Животныя не смѣются. Сила природы дѣйствуетъ вездѣ серьезно, механически. — Эта серьезность—*противоположный* полюсъ высокой серьезности одушевленія, восхищенія, переносящаго насъ въ вышній міръ: и тамъ тоже

[1]) Нѣтъ страсти болѣе серьезной, чѣмъ сладострастіе.

нѣтъ игры; какъ нѣтъ ея въ животности; pour ce que rire est le propre de l'homme, говоритъ Рабле.

§ 345.

Въ тѣ дни и часы, когда влеченіе къ *сладострастію* сильнѣе всего, когда оно не вялая тоска, которая возникаетъ изъ пустоты и тупости сознанія, а пламенная жажда, жгучая ярь,—именно тогда готовы къ величайшей дѣйственности и высшія силы духа, и даже высшее сознаніе[1]); правда, въ то мгновеніе, когда сознаніе предается желанію и совершенно полно имъ, эти силы находятся въ *потенціальномъ* состояніи; но нужно только могучее усиліе, чтобы дать душѣ противоположное направленіе, и вмѣсто прежняго мучительнаго, неудовлетвореннаго, изступленнаго вожделѣнія (царства ночи), сознаніе заполняетъ дѣятельность высшихъ духовныхъ силъ (царство свѣта). Ибо Кильмейеръ вѣрно говоритъ, что головной мозгъ и половые органы представляютъ собою *противоположные полюсы*. А я прибавлю къ этому, что они — представители временнаго и сверхвременнаго, высшаго сознанія. Кильмейеръ приводитъ въ доказательство, что на головѣ и у половыхъ частей есть волосы, что наибольшее выдѣленіе сѣмени и наибольшая умственная дѣятельность наступаютъ одновременно,—главнымъ образомъ, при полнолуніи или новолуніи. Онъ сравниваетъ половые органы съ корнемъ, мозгъ—съ верхушкой дерева.—Аристотель говоритъ въ Этикѣ, что во время полового наслажденія совершенно невозможно что-либо мыслить. Въ эти періоды вообще существуетъ, дѣйствительно, *самая сильная*, *наиболѣе активная* жизнь, такъ какъ оба полюса поляризуютъ между собою съ величайшей энергіей: вотъ почему это и обнаруживается только у исключительно одаренныхъ людей. Въ упомянутые часы часто живешь больше, чѣмъ за цѣлые годы тупости. Дѣло только въ томъ, *какое* берутъ *направленіе*. *Одинъ полюсъ* не понимаетъ *другого*, *одинъ* для *другого* совсѣмъ не существуетъ. Тѣмъ не менѣе разумъ, какъ способность познавать цѣльность жизни въ ея единствѣ, какъ связь между временнымъ и высшимъ сознаніемъ, и въ силу синтетическаго единства апперцепціи, — разумъ обладаетъ историческимъ знаніемъ этихъ обоихъ принциповъ, а такъ какъ его синтетическое единство апперцепціи никогда не погасаетъ, то онъ можетъ и въ тѣ моменты, когда сознаніе растворяется въ страстномъ желаніи, вызвать возникшую изъ высшаго сознанія максиму „взять иное направленіе“; правда, онъ противопоставляетъ эту максиму *живому страстному желанію* лишь какъ *мертвое понятіе;* но все-таки онъ ее, эту максиму, предъявляетъ и дѣлаетъ

[1]) Такъ позади самыхъ черныхъ грозовыхъ тучъ небо отличается наиболѣе голубымъ цвѣтомъ,—не тогда, когда вездѣ разстилаются вялыя бѣлыя испаренія.

возможнымъ выборъ, т. е. дѣлаетъ *возможной свободу*, условіе которой онъ собою представляетъ; и потому разумъ, оказывается, служитъ орудіемъ того, что безконечно лучше, чѣмъ онъ самъ.

Измѣненіе направленія, переходъ отъ царства тьмы, потребностей, желанія, обмана, всегда становящагося и никогда не сущаго, къ царству свѣта, покоя, радости, отрады, гармоніи и мира *безконечно тяжелъ* и *безконечно легокъ*. Сознаніе этого легло въ основу извѣстнаго стихотворенія о рыцарѣ, который долженъ проникнуть въ замокъ, окруженный стѣной съ одной единственной узкой дверью, причемъ эта стѣна вращается быстро какъ вихрь; храбрый рыцарь пришпориваетъ коня, пускаетъ повода, голову впередъ, съ закрытыми глазами — и вламывается въ дверь. Это—символъ добродѣтели, пути свѣта; для того чтобы совершить невѣроятно трудное, невозможное, надо только *хотѣть*, но зато *хотѣть*—необходимо.

Хотѣть! Великое слово! Стрѣлка на вѣсахъ мірового суда! Мостъ между раемъ и адомъ! Разумъ не свѣтъ, который лучится съ неба, а только вѣха, которую мы сами ставили, направляя ее къ избранной метѣ, дли того чтобы она показывала направленіе, когда скрывается изъ глазъ самая мета. Но только направить ее можно и къ аду, и къ раю.

§ 346.

Что́ сонъ для головного мозга, то для противоположнаго полюса, для половыхъ органовъ, ихъ обыкновенное состояніе, т. е. почти безсознательное; эрекція же, это—пробужденіе половыхъ частей, и тогда онѣ становятся непосредственнымъ сѣдалищемъ извѣстнаго сознанія, которое однако имѣетъ тенденцію, противоположную тенденціи мозга. Отсюда, такъ какъ въ каждое данное время только одинъ какой-нибудь полюсъ обнаруживаетъ крайне повышенную энергію, а другой пока тѣмъ болѣе слабую, — отсюда поллюціи въ то время, какъ головной мозгъ спитъ; отсюда склонность къ эрекціямъ днемъ, когда чувствуешь себя соннымъ и вялымъ, а также послѣ ѣды, при наступленіи послѣобѣденнаго сна; отсюда и то, что крайне повышенная умственная дѣятельность во время эрекціи невозможна. [§ 345].

§ 347.

Вѣдь источникъ всякаго истиннаго блаженства, всякаго надежнаго, не на зыбкомъ пескѣ, а на несокрушимой основѣ построеннаго утѣшенія *(высшее сознаніе)*, это для нашего эмпирическаго сознанія—полная гибель, смерть и уничтоженіе: оттого не удивительно, что мы не можемъ почерпать изъ него никакого утѣшенія, покуда мы стоимъ на точкѣ зрѣнія эмпирическаго сознанія, что мы не можемъ снести въ послѣднее оттуда, сверху, никакого утѣшенія (подобно тому какъ мы не можемъ

перенести лѣтній часъ въ зиму или сохранить снѣжинку въ жаркой комнатѣ, или претворить въ дѣйствительность отрывокъ прекраснаго сновидѣнія, или подобно тому какъ звуки музыки, прозвучавъ, не оставляютъ послѣ себя слѣда); не удивительно, что, наоборотъ, упомянутое высшее сознаніе покидаетъ насъ на суровой почвѣ сознанія эмпирическаго и ускользаетъ отъ насъ (какъ священникъ покидаетъ на эшафотѣ казнимаго); поэтому, чтобы остаться вѣрными высшему сознанію, мы должны отречься отъ эмпирическаго и оторваться отъ него. Самоумерщвленіе. [Ср. § 315].

§ 348.

У грековъ, въ особенности у *Гомера*, это *высшее сознаніе* еще совсѣмъ не заявляло о себѣ разуму и потому не нашло еще себѣ никакого выраженія въ рѣчи. Оно могло найти его только впослѣдствіи, косвенно, образно, путемъ весьма искусственныхъ приспособленій (религіи, философіи). Тогда оно покоилось еще всецѣло въ глубинѣ духа, какъ богъ въ святая святыхъ, и не стремилось прійти въ разумное эмпирическое сознаніе, какъ въ область, для него по существу недоступную и чужую. Поэтому Гомеръ и пребываетъ такъ исключительно и безъ колебаній въ мірѣ чувственномъ; поэтому онъ такъ *безусловно-объективенъ*. Жизнь для него все, какъ она и дѣйствительно — все, насколько досягаютъ понятія и слова. Чувственный міръ утверждаетъ свое исключительное право на реальность. И боги тоже всецѣло находятся въ немъ какъ горизонтъ, замыкающій перспективу и дающій удовлетвореніе глазамъ.

§ 349.

Высшее сознаніе отдѣлено отъ *эмпирическаго* границей безъ ширины, *математической линіей*,—этого мы обыкновенно не хотимъ понять, а, наоборотъ, думаемъ, что это — граница *физическаго* свойства, на которой и можно бродить по срединѣ между обѣими областями и съ которой можно обѣ и видѣть,—т. е. мы хотимъ заслужить небо и при этомъ срывать цвѣты земли. А это не идетъ: какъ только мы вступили въ одну область, мы этимъ тотчасъ же покидаемъ и отвергаемъ другую: здѣсь нѣтъ ничего, между чѣмъ можно было бы посредничать и что можно было бы соединять: здѣсь можно только для каждаго мгновенія выбирать.

§ 350.

За *рожденіемъ* слѣдуетъ *жизнь*, а за жизнью безповоротно — *смерть*. И вотъ замѣчательно, какъ то *сладострастіе дѣторожденія*, которое испытываетъ одинъ индивидуумъ (отецъ), искупается не имъ са-

мимъ, а жизнью и, значитъ, смертью другого (сына). Здѣсь очень своеобразно выступаетъ единство человѣческаго рода и его грѣховности, между тѣмъ какъ для обычнаго созерцанія кажется, что это единство уничтожено временемъ.

Дѣторожденіе, это—хотѣніе жизни въ повышенной потенціи: собственную нашу жизнь мы сами искупаемъ смертью, а то, какъ бы въ квадратъ возведенное, хотѣніе жизни долженъ искупить своей жизнью и смертью какой-то другой индивидуумъ.

§ 351.

Двойственность нашего сознанія обнаруживается отчасти практически въ двойственности воли, у которой есть двоякаго рода высшее благо, причемъ одно изъ нихъ нельзя свести на другое, подчинить ему, соединить съ нимъ, а также нельзя достичь одного, не отвергнувъ рѣшительно и всецѣло другого. Отчасти же двойственность сознанія обнаруживается теоретически—въ слѣдующемъ.

Когда мы беремъ исходнымъ пунктомъ объектъ, то для насъ первое и самое важное—*матерія:* мы не знаемъ иного предмета изслѣдованія, иной высшей мудрости, кромѣ той, что изъ матеріи произошли свѣтила, химическіе элементы, разные виды минераловъ и, въ *особенности, организмы;* химическое сродство веществъ и полярность, — вотъ главныя данныя, исходныя точки для того ряда причинъ и дѣйствій, съ разрѣшеніемъ котораго будетъ найдена вся премудрость. Мы при этомъ совершенно забываемъ, что все это — только наши представленія и что быть причиной и дѣйствіемъ означаетъ нѣчто только для нашего разсудка и что сведеніе на его, разсудка, законы представляетъ собою такое объясненіе, съ которымъ въ свою очередь начинается новая проблема, а именно—самые эти законы. Мы такимъ образомъ не замѣчаемъ, что всякое объясненіе, какъ бы оно ни было богато выводами, если только оно исходитъ изъ какого-нибудь даннаго, которое не объясняется дальше, а принимается какъ фактъ (какъ въ нашемъ случаѣ матерія или причина и дѣйствіе), и по сю сторону котораго держится все объясненіе, можно сравнить съ деревянной птицей на шестѣ, которую произвольно сдѣлали цѣлью своего стремленія и на достиженіе которой затратили все, между тѣмъ какъ она, лишь только мы ея достигаемъ, все-же оказывается только деревянной птицей. Короче говоря, условное объясненіе придаетъ мнѣ ума лишь относительно.

Съ этой точки зрѣнія, для насъ не существуетъ все то, что не заполняетъ пространства, что не матерія; поэтому не существуютъ и платоновы идеи, единственныя формы вещей. Какъ мнѣ кажется, стоялъ на этой точкѣ зрѣнія Джордано Бруно: отсюда его усердіе противъ платоновыхъ идей, его стараніе доказать и прославить безконечность тѣлес-

наго міра, внутреннюю движущую силу которой (Майю Ведъ) онъ называетъ Богомъ.

Все сказанное до сихъ поръ показываетъ одну сторону сознанія, содержащуюся въ разсудкѣ, чувственности и разумѣ, и притомъ, поскольку она, какъ это больше всего и подходитъ ей, рефлектируетъ, исходя изъ *объекта*. И вотъ, эта послѣдняя сторона совершенно уничтожается *высшимъ сознаніемъ*, какъ и высшее сознаніе уничтожаетъ эту сторону. Съ привхожденіемъ высшаго сознанія весь этотъ міръ исчезаетъ какъ легкая утренняя греза, какъ оптическая иллюзія; мы спрашиваемъ только еще о смыслѣ его, о платоновыхъ идеяхъ, для выраженія которыхъ все время и все пространство вмѣстѣ съ ихъ содержаніемъ были только буквами, грубымъ матеріаломъ; и даже идеи въ концѣ концовъ исчезаютъ, когда сознаніе отходитъ въ вѣчный покой и невозмутимое блаженство, духовное солнце Платона (Госуд. VII). Теперь становится яснымъ, что реальность матеріи, доселѣ вѣчная, несокрушимая, безконечная, была тѣмъ не менѣе только относительной, а именно: она зависѣла отъ того, что сознаніе выступало какъ субъектъ, для котораго только объекты и существуютъ. Но сознаніе доказываетъ теперь, что оно можетъ выступить и иначе, чѣмъ какъ субъектъ,—и вотъ здѣсь открывается свобода, возможность уничтожить міръ даже теоретически [1]).

Оставаясь на точкѣ зрѣнія рефлексіи и въ эмпирическомъ раціональномъ сознаніи, можно исходить, вмѣсто *объекта*, изъ *субъекта*, какъ это и сдѣлалъ я въ своей работѣ. Такъ какъ субъектъ обусловленъ объектомъ въ той же мѣрѣ, какъ послѣдній первымъ, то спрашивается, обладаетъ ли такой способъ изслѣдованія преимуществами, и какими.—Слѣдующими: вся проблема эмпирическаго сознанія схватывается при этомъ какъ бы въ пучекъ, ибо точка, въ которой соединяются всѣ ея части, представляетъ собою субъектъ; къ нему сводятся всѣ 4 класса представленій, соединить которыя подъ однимъ понятіемъ *представленія* есть уже великое дѣло для рефлексіи. Далѣе, мы уже видѣли, что если бы даже законосообразность объектовъ и была изслѣдована для разсудка исчерпывающимъ образомъ, то самый разсудокъ сталъ бы совершенно новой проблемой; поэтому мы окажемся во всякомъ случаѣ гораздо дальше, если будемъ видѣть проблему въ самомъ разсудкѣ и еще болѣе того,—если будемъ видѣть проблему въ субъектѣ со всѣми его способностями.

Далѣе, могло бы оказаться, что вполнѣ исчерпать закономѣрность объектовъ для разсудка невозможно, на что указываютъ антиноміи Канта и что находится въ связи съ тѣмъ обстоятельствомъ, что объекты су-

[1]) Это двоякое воззрѣніе излагаетъ Платонъ въ Софистѣ p. 259—266. Срвн. § 352.

ществуютъ только для субъекта, и что съ исчерпывающимъ объясненіемъ объектовъ субъектъ пришелъ бы, въ извѣстной степени, къ самоупраздненію. Наконецъ, такъ какъ переходъ къ высшему сознанію уничтожаетъ не одинъ классъ объектовъ, а всѣ, то этотъ переходъ лучше всего совершается отъ того пункта, который общъ всѣмъ классамъ объектовъ, т. е. отъ субъекта. (Срв. § 352).

§ 352.

Совершенный философъ теоретически представляетъ собою *высшее сознаніе* въ чистой формѣ,—обособляя его рѣзко и всецѣло отъ эмпирическаго. Святой дѣлаетъ то же самое практически. Для обоихъ характернымъ признакомъ ихъ совершенства служитъ то, что они не щадятъ ни одной части эмпирическаго сознанія, въ какомъ бы видѣ оно ни являлось.

§ 353.

На одномъ изъ этихъ листовъ я сказалъ, что есть *интеллектуальная порочность*, какъ есть порочность *моральная*, и есть *интеллектуальная совѣсть*, благодаря которой всякій софистъ и лжемудрецъ въ глубинѣ души (хотя и не in abstracto) знаетъ, что онъ именно таковъ. Обѣ эти широко распространенныя порочности находятся одна съ другой въ связи, а интеллектуальная порочность поддерживаетъ моральную: первая работаетъ вездѣ, какъ бы нанятая для этой цѣли, противъ истины и, наоборотъ, извлекаетъ на свѣтъ Божій всякую ошибку, всякій вздоръ, руководясь инстинктоподобнымъ тайнымъ ужасомъ передъ истиной.

Ибо какъ чувствовала бы себя низменная душа, если бы ей стало ясно, до какой степени она погрязла въ пропасти вѣчнаго несчастія, грѣха и мученія, изъ которой нѣтъ иного выхода, кромѣ того, чтобы отбросить совершенно ту волю, изъ которой теперь состоитъ все ея существо и видимость которой составляетъ ея тѣло, и восхотѣть прямо противоположнаго всему тому, чего она хочетъ теперь, и стать прямо противоположной тому, что она есть теперь: если бы она уразумѣла, что пока это не произошло, она на вѣки находится во власти жизни, этого царства случайности и ошибки, которыя въ ней господствуютъ и расточаютъ невыразимыя безчисленныя мученія, — во власти жизни, вѣрный символъ которой являетъ собою Танталъ въ Тартарѣ и которая не что иное какъ постоянно задерживаемое умираніе, постоянная борьба со смертью, въ концѣ концовъ непремѣнно долженствующей побѣдить. Конечно, разные глупцы и отрицатели поступаютъ послѣдовательно, если они охотно измышляютъ себѣ нѣкоего бога, какую-то чуждую власть, которая можетъ спасти ихъ безъ ихъ содѣйствія, или если они охотно надѣются на будущее, къ которому потокъ времени увлечетъ ихъ безъ ихъ содѣйствія

и въ которомъ ихъ скорбь претворится въ блаженство; конечно, съ ихъ стороны послѣдовательно, если они не хотятъ и слушать, что время — только форма явленія, потокъ, который протекаетъ мимо нихъ дальше, но не можетъ увлечь ихъ съ собою, что, наоборотъ, настоящее, эта форма жизни, неизмѣнно паритъ надъ ихъ головами, что „теперь“ съ его скудостью будетъ для нихъ существовать всегда, что они въ теченіе безконечнаго времени стоятъ на одномъ и томъ же мѣстѣ, сколько бы очей ни смыкала смерть, и что не будетъ конца этой мукѣ, пока ихъ воля не обратится, т. е. пока они не перестанутъ быть тѣмъ, что они есть, и не станутъ тѣмъ, что они не есть. Да и кто вообще сознаетъ за собою настолько доблести, чтобы это размышленіе не наполнило его ужасомъ, отъ котораго я знаю только одно утѣшеніе, — то, какое учителя церкви выразили въ словахъ: „Спасаютъ не дѣла, ибо они всегда скудны, а вѣра!“ Это значитъ: „Такъ какъ вы не можете удовлетворить моральной совѣсти, то дайте удовлетвореніе, по крайней мѣрѣ,—совѣсти теоретической, интеллектуальной, и не сопротивляйтесь истинѣ“.

Оттого для добраго и мудраго блаженство всегда такъ же близко, какъ для глупца оно всегда далеко. Время только—форма явленія; субъектъ и воля лежатъ внѣ его. На время нельзя надѣяться, его нельзя и бояться. Смерть, поскольку она—страданіе, представляетъ собою побужденіе къ спасенію, но не самое спасеніе. Только собственная воля можетъ насъ спасти или погубить. Основаніе и слѣдствіе существуютъ только въ явленіи. А воля и ея награда, это—одно, а именно—жизнь. Какъ во всѣхъ вещахъ, такъ и въ главномъ дѣлѣ мы, оказывается, зависимъ отъ самихъ себя. (См. § 303).

§ 354.

Пусть же всякій у кого, все равно—какъ, но только всецѣло, воля сломлена, — пусть онъ знаетъ, что это ему во благо, ибо воля именно и есть его несчастіе.

§ 355.

Удовлетвореніе *полового влеченія* само по себѣ подлежитъ безусловному отверженію, потому что оно представляетъ собою самое сильное утвержденіе жизни. Это относится къ половому удовлетворенію какъ въ бракѣ, такъ и внѣ брака. Но послѣднее дурно вдвойнѣ, потому что оно вдобавокъ является еще и отрицаніемъ чужой воли, — вѣдь дѣвушка этимъ прямо или косвенно ввергается въ несчастіе, и мужчина, значитъ, удовлетворяетъ свою похоть за счетъ чужого счастія. Исключеніемъ отсюда было бы, если бы дѣвушка или вдова была достаточно богата, чтобы воспитать дѣтей, и достаточна сильна, чтобъ презрѣть чужое мнѣніе. Вообще женщина при внѣбрачномъ удовлетвореніи не несетъ

той второй, болѣе высокой степени вины: вмѣсто этого на нее падаетъ только несчастіе, которымъ она обязана своему легкомыслію, и только на мужчину падаетъ вина. Нарушеніе брачной вѣрности хуже еще на одну степень, какъ самое тяжкое воровство.

§ 356.

Что *онанизмъ* заслуживаетъ бо́льшаго порицанія, чѣмъ естественное удовлетвореніе полового инстинкта, это объясняется слѣдующимъ.

Половое удовлетвореніе представляетъ собою сильнѣйшее утвержденіе жизни: свой мотивъ имѣетъ оно въ созерцаніи жизни въ ея совершеннѣйшемъ откровеніи, — человѣческомъ образѣ. Воля возбуждается здѣсь посредствомъ извѣстнаго внѣшняго мотива.

Онанизмъ же, это—только сильнѣйшее утвержденіе тѣла, и онъ не имѣетъ мотива внѣ себя: воля совсѣмъ не проходитъ здѣсь черезъ познаніе, а наоборотъ отклоняется отъ всякаго познанія, и мотивомъ для воли становится одно только тѣло, своей возбуждающей силой. Здѣсь утверждается не жизнь въ ея познанной идеѣ, какъ при половомъ наслажденіи, а одно только тѣло безъ привхожденія познанія: человѣкъ поступаетъ въ данномъ случаѣ какъ простое растеніе.

§ 357.

Терпимость, которую часто подмѣчаютъ и прославляютъ въ великихъ людяхъ, конечно, всегда представляетъ собою дѣтище величайшаго *презрѣнія къ людямъ;* ибо только въ томъ случаѣ, когда великій умъ вполнѣ проникнутъ этимъ презрѣніемъ, онъ перестаетъ считать людей равными себѣ и предъявлять къ нимъ соотвѣтственныя требованія. Тогда, конечно, онъ становится такимъ же терпимымъ по отношенію къ нимъ, какъ всѣ мы терпимы къ животнымъ, которымъ не ставимъ же въ особую вину ихъ неразумности и скотства. А до тѣхъ поръ состояніе такого человѣка подобно состоянію того, кто, ради шутки, запертъ въ комнату, стѣны которой сплошь покрыты сферическими и неровно отшлифованными зеркалами, такъ что, куда бы онъ ни взглянулъ, на него со всѣхъ сторонъ смотритъ его разнообразно искаженное подобіе.

Когда ты взвѣшиваешь сверхчеловѣческое и божественное въ *геніи* и все-таки долженъ признаться, что не геній, а только чистая воля, нехотѣніе жизни является тѣмъ, что освобождаетъ отъ этого жалкаго міра, то это удручаетъ, и кажется почти несправедливостью то, что свершила вѣчная справедливость. Но изъ слѣдующаго разсужденія вытекаетъ, какъ геній ведетъ къ спасенію и къ благу. Какъ поясняетъ это § 331, то, что́ сокрушаетъ волю къ жизни и тѣмъ освобождаетъ отъ этого міра, который является ея видимостью, это—непремѣнно страданіе, видѣнное или пережитое лично: только совершенному святому

для этого достаточно одного видѣннаго страданія, у всякаго же человѣка къ этому должно присоединиться и страданіе, пережитое лично. Страданіе же, которое свойственно генію какъ таковому и котораго онъ никогда не можетъ избыть, это—пустота и одиночество въ нашемъ мірѣ, гдѣ онъ почти никогда не встрѣчаетъ подобнаго себѣ, а толчется среди существъ, которыя на видъ сходны съ нимъ, а въ самомъ существенномъ чужды ему, какъ это выразилъ Діогенъ своимъ фонаремъ. Этого страданія уже достаточно, чтобы сломить у генія волю къ жизни и отвратить его отъ этого пустыннаго безрадостнаго міра, въ которомъ онъ, какъ знатный благородный государственный узникъ, находится въ одной и той же темницѣ съ обыкновенными преступниками. Но это страданіе—благороднаго свойства; правда, оно не уничтожается отъ сознанія, что оно—именно только слѣдствіе его благородной натуры, но все же такое сознаніе смягчаетъ его; и тѣмъ не менѣе оно замѣщаетъ у генія тѣ обыкновенныя, болѣе грубыя муки, которыя нужны, чтобы исцѣлить обыкновеннаго человѣка отъ воли къ жизни.

§ 358.

Безконечно мѣтко и глубокомысленно, что именно *Шива* имѣетъ своимъ аттрибутомъ *Лингамъ*. Ибо уничтоженіе индивидуума и сохраненіе вида—необходимые коррелативы; смерть дѣлаетъ необходимымъ размноженіе, и если бы не было его, то не могло бы быть и смерти.

§ 359.

Пусть каждый скажетъ себѣ открыто, что онъ живетъ въ теченіе безконечнаго времени, для того чтобы или страдать, или уничтожить все свое хотѣніе.

Я—то, что всегда есть, всегда было и будетъ всегда. И только я самъ могу поднять свою завѣсу.

§ 360.

Я и эгоизмъ, это—одно: если исчезнетъ послѣдній, то, собственно, нѣтъ уже больше и перваго. Слѣдующія строки послужатъ поясненіемъ этой мысли. Вслѣдствіе нашего эгоизма и рабской службы познанія ему,—т. е. вслѣдствіе трепетнаго участія, которое мы проявляемъ къ нашему собственному *я*, первое, что́ мы воспринимаемъ, это не свойства вещей въ ихъ отношеніи одна къ другой, а ихъ отношеніе къ нашей волѣ, т. е. наше познаніе чертитъ не столько линіи отъ одной вещи къ другой и т. д., путемъ чего возникъ бы простой планиметрическій абрисъ, сколько линіи отъ всѣхъ вещей къ собственной волѣ, благодаря чему возникаетъ шаръ со многими радіусами, для которыхъ центромъ служитъ собственная воли, своеволіе: она—тотъ центръ, который существуетъ только

благодаря связи этихъ линій и въ ней; или, говоря точно и не фигурально, трепетное участіе къ собственному *я* — вотъ посредствующій элементъ всего нашего познанія вещей. Воля сама по себѣ, хотя бы уже индивидуализованная, все-таки собственно не представляетъ еще никакого *я;* лишь тогда возникаетъ *я,* когда къ волѣ присоединяется *познаніе,* и *я,* значитъ, прежде всего — феноменъ области *познанія:* это — центръ, который дается познанію чѣмъ-то отъ него отличнымъ, волей, и который иначе былъ бы ему чуждъ; но безъ познанія не существовало бы и никакого центра послѣдняго, т. е. и никакого *я.* Значитъ, *я* возникаетъ только черезъ соединеніе воли съ познаніемъ, и притомъ именно черезъ такое соединеніе, что воля господствуетъ надъ познаніемъ, навязывая ему трепетное участіе въ извѣстномъ опредѣленномъ пунктѣ, который иначе былъ бы ему такъ же безразличенъ, какъ и всякій иной пунктъ; но благодаря тому, что познаніе вынуждено отъ каждаго изъ своихъ объектовъ оглядываться всегда на этотъ пунктъ, онъ и становится центромъ его горизонта или шаромъ, который возникаетъ лишь въ силу этого процесса. Такимъ образомъ, центръ произвольно образованнаго шара познанія, или представленія (въ которомъ одномъ существуетъ объективный міръ), называется *я,* и оно—синонимъ эгоизма.

Когда же въ силу обращенія воли, путемъ возрожденія, эгоизмъ себя уничтожаетъ, то трепетное участіе къ собственной личности прекращается, а вмѣстѣ съ нимъ и отнесеніе всякаго познанія къ какому-нибудь произвольному пункту; такимъ образомъ, кругъ и его центръ отпадаютъ, т. е. *я* перестаетъ существовать, и остается только объективный міръ: мы видимъ еще вещи и ихъ отношенія другъ къ другу, но мы перестаемъ относить ихъ всѣ къ себѣ: познаніе—безъ центра; нѣтъ больше эгоизма, и eo ipso нѣтъ больше и *я,* — только слабая тѣнь послѣдняго является порою въ продолжающемся существованіи тѣла во времени. Итакъ, путемъ уничтоженія эгоизма мы не только перестаемъ держаться за жизнь и трепетно оберегать ее: нѣтъ, мы собственно перестаемъ уже и существовать: тяжелая ноша существованія или *я* сброшена съ плечъ; познаніе еще существуетъ, но безъ центра, слѣдовательно, безъ формы круга,—т. е. внѣшній міръ еще есть, но безъ *я.*

(Это очень трудно понять и еще труднѣе выразить: мнѣ пришлось прибѣгнуть къ подробному изложенію, а тотъ, кто хочетъ понять его, долженъ быть внимательнымъ).

Прибавленіе. Итогъ: какъ въ свѣтлой однородной массѣ извѣстнаго раствора соли образуются центры кристаллизаціи, отъ которыхъ бѣгутъ лучи во всѣ стороны, такъ въ индифферентномъ и безграничномъ мірѣ объективнаго представленія образуются центры эгоизма и индивидуальнаго, т. е. замутненнаго представленія: каждый изъ нихъ есть какое-нибудь *я,* возникшее въ силу эгоизма.

§ 361.

Насколько вѣрно то, что между жизнью и сновидѣніемъ нѣтъ специфическаго и абсолютнаго различія, а есть только разница формальная и относительная, настолько несомнѣнно и то, что, собственно говоря и въ серьезъ, нѣтъ никакого существеннаго различія между поллюціей и совокупленіемъ. Оба эти процесса даютъ нѣкую мимолетную картину видѣнія и изліяніе сѣмени; т. е. въ обоихъ случаяхъ воля получаетъ то удовлетвореніе, на которое она способна, и представленіе имѣетъ все, къ чему оно воспріимчиво, а именно,—образъ, явленіе.

И послѣ того и другого мы чувствуемъ, что гнались мы за пустою тѣнью.

§ 362.

То, чему на свѣтѣ подобаетъ названіе: *достоинство человѣка*, начинается только тамъ, гдѣ онъ *отвергаетъ свою природу*,—напримѣръ, не цѣнитъ жизни превыше всего другого, не заботится главнымъ образомъ о субъективномъ удовлетвореніи потребностей, а направляетъ свое вниманіе на нѣчто *объективное* и, къ примѣру, такимъ путемъ превращаетъ половое влеченіе въ страстную любовь къ *одному* лицу и т. п., т. е.—тамъ, гдѣ начинаетъ выясняться, что изначальное въ немъ, воля, можетъ быть побѣждено моментомъ вторичнымъ, познаніемъ.

§ 363.

Тѣмъ, что мы *ѣдимъ*, мы подпадаемъ смерти, а тѣмъ, что мы *рождаемъ*, мы необходимо обрекаемъ себя жизни.

Ибо ѣдой мы разрушаемъ чужую форму, чтобы овладѣть ея матеріей; поэтому, такъ какъ все живущее подчинено тому же закону, — и наша форма тоже въ свою очередь должна быть разрушена, для того чтобы ея матерія опять-таки досталась другимъ формамъ.

Дѣторожденіе же представляетъ собою полнѣйшее утвержденіе воли къ жизни, которое должно проявляться именно въ качествѣ *жизни*.

§ 364.

Разнообразныя, бурныя проявленія *течки* у животныхъ представляютъ собою голосъ воли къ жизни, который кричитъ: „Жизни индивидуума для меня мало; мнѣ нужна жизнь рода, — для заполненія безконечнаго времени, формы моего явленія“.

Источникомъ столь своеобразной, инстинктоподобной отцовской радости является сознаніе, что ты благодаря своему участію въ жизни рода недостижимъ для смерти, которой ты подлежишь въ качествѣ инди-

видуума; индусы и, въ особенности, китайцы смотрятъ на бездѣтность какъ на великое несчастіе.

§ 365.

Я ожидалъ, что *спариваніе льва*, какъ наивысшее утвержденіе воли въ ея наиболѣе страстномъ явленіи, будетъ сопровождаться весьма бурными симптомами, и былъ очень пораженъ, найдя, что они стоятъ гораздо ниже, чѣмъ тѣ симптомы, которые обыкновенно сопровождаютъ человѣческое спариваніе. И здѣсь, слѣдовательно, повышенная значительность явленія обусловливается не степенью страстности воли, а степенью познанія, какъ звукъ усиливается не столько величиной *струны*, сколько величиной *гармонической доски*.

§ 366.

Homo est coitus aliquamdiu permanens vestigium [1]).

§ 367.

То, что *человѣческій родъ* все существуетъ и существуетъ, является лишь доказательствомъ его похотливости.

§ 368.

Если бы руководящій влюбленной четою духъ рода проявлялся у нея не въ инстинктивныхъ чувствахъ, а въ *ясныхъ понятіяхъ*, то высокая поэзія ея влюбленнаго діалога, которая теперь въ мечтательныхъ образахъ и сверхчувственныхъ параболахъ говоритъ о вѣчныхъ чувствахъ непомѣрной тоски, о предчувствіи безпредѣльнаго блаженства, невыразимой услады, и сулитъ вѣрность на вѣки и гиперболически восхваляетъ у своей богини перлы ея зубовъ, розы ея ланитъ, солнце ея очей, алебастръ ея груди, ея мнимыя духовныя качества и т. п., — эта поэзія звучала бы тогда приблизительно такъ:

Дафнисъ: Я хотѣлъ бы подарить слѣдующему поколѣнію индивидуумъ и думаю, что ты могла бы дать ему то, чего нѣтъ у меня.

Хлоя. У меня такое же намѣреніе, и я думаю, что ты могъ бы дать ему то, чего нѣтъ у меня. Давай, посмотримъ!

Дафнисъ. Я дамъ ему высокую фигуру и силу мускуловъ: у тебя нѣтъ ни той, ни другой.

Хлоя. Я дамъ ему полноту тѣла и очень маленькія ноги. У тебя нѣтъ ни того, ни другого.

Дафнисъ. Я дамъ ему тонкую бѣлую кожу, которой у тебя нѣтъ.

Хлоя. Я дамъ ему черные волосы и глаза. Ты—блондинъ.

---

[1]) Человѣкъ, это—длящійся слѣдъ совокупленія.

Дафнисъ. Я дамъ ему орлиный носъ.

Хлоя. Я дамъ ему маленькій ротъ.

Дафнисъ. Я дамъ ему мужество и сердечную доброту; ихъ онъ не можетъ унаслѣдовать отъ тебя.

Хлоя. Я дамъ ему высокій выпуклый лобъ, умъ и разсудокъ: ихъ онъ не можетъ унаслѣдовать отъ тебя.

Дафнисъ. Высокій ростъ, хорошіе зубы и крѣпкое здоровье—это онъ получитъ отъ насъ обоихъ; по истинѣ, мы оба можемъ снабдить будущій индивидуумъ превосходными качествами,—поэтому я вожделѣю тебя больше, чѣмъ всякую другую.

Хлоя. И я такъ же тебя.

§ 369.

Моя *метафизика половой любви* ни въ коемъ случаѣ не заключается въ „Пирѣ“ Платона, ея нѣтъ также и въ „Пирѣ“ Ксенофонта. Изъ произведеній новыхъ писателей—въ этомъ типѣ примѣръ въ Антропологіи Платнера § 1347—1364. Очень плохой!

§ 370.

Чѣмъ больше дарованія, тѣмъ опредѣленнѣе индивидуальность, и тѣмъ опредѣленнѣе требованія къ соотвѣтствующей индивидуальности другого пола; изъ этого слѣдуетъ, что одаренные индивидуумы особенно подходятъ для страстной любви.

§ 371.

Что иное представляютъ глубоко-меланхолическія стихотворенія Байрона, Петрарки и друг., какъ не выраженіе *отрицанія* воли къ жизни?

§ 372.

Серьезно и строго проведеннымъ монастырскимъ обѣтомъ или какой-нибудь иною формой *отрицанія воли къ жизни*, собственно говоря, подавляется тотъ актъ утвержденія, въ силу котораго индивидуумъ получилъ свое существованіе.

§ 373.

Кто идетъ *на смерть за свое отечество*, тотъ преодолѣваетъ иллюзію, которая ограничиваетъ существованіе собственной личностью: онъ распространяетъ его, существованіе, на массу людей своего отечества (и этимъ—на свой видъ), въ которомъ (какъ въ этомъ видѣ) онъ продолжаетъ жить.

То же самое происходитъ, собственно, при всякой жертвѣ, которую

приносятъ другимъ: / расширяютъ свое существованіе до предѣловъ рода,—хотя бы въ данную минуту послѣдній и былъ представленъ только одною частью своей,—той, которая находится передъ глазами. *Отрицаніе* воли къ жизни проявляется лишь въ моментѣ рода; поэтому учители *аскезы*, по выполненіи ея, считаютъ уже добрыя дѣла излишними и безразличными, а еще болѣе—церковныя церемоніи.

§ 374.

Порождаемые *половымъ влеченіемъ* капризы вполнѣ аналогичны *блуждающимъ огонькамъ*. Они завлекаютъ насъ съ необычайной живостью; но стоитъ намъ послѣдовать за ними, какъ они ведутъ насъ въ болото и потомъ исчезаютъ.

§ 375.

Ἡ ἀλαζονεια της ἡδονης [1]).

Разочарованіе, которое готовятъ намъ эротическія вожделѣнія, можно сравнить съ извѣстными статуями, которыя поставлены съ такимъ разсчетомъ, чтобы ихъ созерцать только спереди, и тогда онѣ имѣютъ красивый видъ,—между тѣмъ какъ сзади онѣ являютъ очень непривлекательное зрѣлище. Этому аналогично то, что́ намъ сулитъ влюбленность, покуда оно въ перспективѣ и мы видимъ только его наступленіе, — рай блаженства; но когда оно пройдетъ и мы, слѣдовательно, посмотримъ на него сзади, оно покажется чѣмъ-то мелкимъ и ничтожнымъ, если только не противнымъ.

§ 376.

Мы весьма склонны мыслить *міръ*, т. е. громадную, похожую на мельничное колесо, кучу звѣздъ, *какъ ограниченный въ пространствѣ*. Единственный связанный съ этимъ недостатокъ заключается въ томъ, что по сравненію съ безконечнымъ пространствомъ, которое его окружаетъ, онъ оказывается безконечно малымъ. Это можно устранить съ помощью одного поясненія, которое однако является просто миѳическимъ.

По ученію Ведъ, въ мірѣ воплотилась только $^1/_4$ часть Брамы, а $^3/_4$ остаются отъ него свободными, въ качествѣ Брамы блаженнаго. Наглядный представитель этихъ послѣднихъ или, точнѣе говоря,—отрицанія воли къ жизни сравнительно съ ея утвержденіемъ, это—безконечное пространство сравнительно съ ограниченнымъ и, при всей его головокружительной величинѣ, безконечно малымъ міромъ, въ которомъ объективируется утвержденіе воли.

---

[1]) „Обманчивость наслажденія“.

Глава XIV.

О религіи.

§ 377.

Бога, особенно въ періодъ схоластики и позже, мало-по-малу облекли во всякаго рода свойства; но просвѣтительная эпоха принудила снова разоблачить его и снять съ него одно одѣяніе за другимъ, и его охотно раздѣли бы совсѣмъ, если бы не опасеніе, какъ бы тогда не оказалось, что были одни одѣянія, а въ нихъ не было ничего. Но существуютъ два неснимаемыя одѣянія, т. е. неразлучимыя свойства Бога: *личность* и *причинность*; онѣ должны всегда находиться въ понятіи Бога, онѣ—самые необходимые признаки, и если ихъ удалить, то можно еще говорить о Богѣ, но нельзя его болѣе мыслить.

А я говорю: въ этомъ временномъ, чувственномъ, на разсудкѣ воздвигнутомъ мірѣ есть несомнѣнно личность и причинность, болѣе того,—онѣ даже необходимы. Но высшее сознаніе возноситъ меня въ міръ, гдѣ уже нѣтъ больше ни личности, ни причинности,—нѣтъ ни субъекта, ни объекта. Моя надежда и моя вѣра заключается въ упованіи, что это высшее (сверхчувственное, внѣвременное) сознаніе станетъ моимъ единственнымъ; поэтому я надѣюсь, что Бога нѣтъ.—А если хотятъ употреблять выраженіе *богъ* символически, для обозначенія именно этого высшаго сознанія или чего-либо такого, чего не умѣютъ обособить и назвать, то пусть это дѣлаютъ, но только, по моему, не среди философовъ.

§ 378.

Богъ въ новой философіи—то же, что послѣдніе франкскіе короли при мажордомахъ: пустое имя, которое удерживаютъ, чтобы тѣмъ удобнѣе и невозбраннѣе дѣлать свое дѣло.

§ 379.

Исповѣдь была счастливой мыслью; ибо дѣйствительно каждый изъ насъ—компетентный и совершенный нравственный судья, точно знающій добро и зло, святой, любящій добро и презирающій зло: все это представляетъ собою каждый, поскольку изслѣдуются не его собственные, а чужіе поступки, и его дѣло только одобрить или осудить ихъ,—а тяжесть выполненія несутъ чужія плечи. Поэтому каждый можетъ въ качествѣ исповѣдующаго быть вполнѣ представителемъ Бога.

§ 380.

Если мы допустимъ (что́ въ достаточной мѣрѣ является достовѣрнымъ, коль скоро на евангелія смотрѣть какъ на совершенно истинныя въ главныхъ чертахъ),—если мы допустимъ, что *Іисусъ Христосъ* былъ человѣкомъ совершенно свободнымъ отъ всего злого и отъ всякихъ грѣшныхъ склонностей [1]), то (такъ какъ съ тѣломъ, собственно, необходимо даны и грѣховныя склонности, и болѣе того, — тѣло не что иное какъ воплощенная, ставшая видимой грѣховная склонность)—тѣло Христа должно быть во всякомъ случаѣ названо только *призрачнымъ тѣломъ* [2]). Мыслить себѣ такого человѣка, совершенно свободнаго отъ всякихъ грѣховныхъ склонностей, такого носителя призрачнаго тѣла, рожденнымъ дѣвой, это—превосходная мысль. Даже физически можно показать возможность этого явленія, хотя и отдаленную. А именно, у нѣкоторыхъ животныхъ (насколько я помню, у нѣкоторыхъ насѣкомыхъ) есть та особенность, что оплодотвореніе матки продолжаетъ дѣйствовать на приплодъ и даже на приплодъ приплода, такъ что послѣдній кладетъ яички, хотя онъ самъ и не оплодотворенъ. Что это одинъ единственный

---

[1]) Paulus ad Romanos 8, 3 „Deus filium suum misit in similitudinem carnis peccati“ („Господь послалъ сына своего во образѣ грѣшной плоти“)—Св. Августинъ поясняетъ это liber 83 quaestionum quaestio 66: Non enim caro peccati erat, quae non de carnali delectatione nata erat: sed tamen inerat ei similitudo carnis peccati, quia mortalis caro erat. (Ибо плоть не была грѣховна, потому что она была рождена не плотскимъ вожделѣніемъ, но все же въ ней было подобіе грѣховной плоти, потому что плоть смертна).

[2]) „*Alii Valentinum* secuti historiam generationis Christi totam converterunt in allegoriam; cui se opposuit ex orthodoxis Irenaeus. Post hunc Appelles aliique Christum verum hominem esse negarunt, *Phantasma sine corpore* esse affirmantes. Contra quos disputavit Tertullianus, eo praecipue argumento, quod incorporum nihil est.—Arii haeresis negavit Christum esse Deum. Гоббсъ „Leviathan“ c. 46 („Нѣкоторые, *валентиніанцы*, обратили всю исторію рожденія Христа въ аллегорію, чему изъ ортодоксовъ воспротивился Иринеи. Послѣ него *Апеллесъ* и другіе стали отрицать, что Христосъ былъ дѣйствительно человѣкъ, утверждая, что это была *видимость безъ тѣла*. Имъ возражалъ Тертуліанъ, опираясь въ особенности на аргументъ, что нѣтъ ничего нетѣлеснаго.—Ересь Арія отрицала, что Христосъ—Богъ“).

разъ произошло у человѣка, нельзя считать такимъ невѣроятнымъ, какъ то, что когда-либо былъ дѣйствительно свободный отъ грѣховъ человѣкъ, и коль скоро мы допускаемъ послѣднее, то, при непостижимой ни для какого разума гармоніи между тѣлеснымъ воплощеніемъ и умопостигаемымъ характеромъ всякаго живущаго существа и при наслѣдственности многихъ наклонностей и чертъ характера, можно вполнѣ допустить и первое явленіе.

§ 381.

Отличіе *теистовъ* отъ *атеистовъ*, *спинозистовъ*, *фаталистовъ* заключается въ томъ, что первые утверждаютъ нѣкій произвольный принципъ міра, вторые — естественный: первые выводятъ его возникновеніе изъ какой-то воли, вторые—изъ какой-то причины. Причина дѣйствуетъ необходимо, воля—свободно. Но воля безъ мотива немыслима такъ же, какъ дѣйствіе безъ причины. Если міръ возникъ, то или, по мысли атеистовъ, какая-нибудь его причина должна была быть первой, т. е. у нея не было ничего до нея, дѣйствіемъ чего она была бы и что ее самое вынудило бы дѣйствовать и изъ чего ее можно было бы объяснить; она дѣйствуетъ, слѣдовательно, съ абсолютной необходимостью, она дѣйствуетъ въ силу *абсолютнаго* (т. е. ни отъ какого иного основанія не зависящаго) *необходимаго долженствованія*, а это и есть *фатализмъ* въ собственномъ смыслѣ. Когда же теисты мыслятъ нѣкую волю дѣйствующей безъ мотива, то результатъ получается такой же безсмысленный, какъ и фатализмъ, а именно: *хотѣніе безъ основанія*, какъ тамъ—неизбѣжное *долженствованіе безъ основанія*.

Что большинство людей охотнѣе удовлетворяется хотѣніемъ безъ основанія, чѣмъ долженствованіемъ безъ основанія, это—довольно странно. Быть можетъ, это происходитъ отъ того, что каждая причина сама по себѣ поддается изслѣдованію, но не каждый мотивъ: вѣдь лицо дѣйствующее можетъ свой мотивъ скрыть: такъ они подсовываютъ тайкомъ скрытый мотивъ.

Взгляды обѣихъ партій можно согласовать только тѣмъ, чтобы показать, что воля и причинность, свобода и природа — одно и то же. Путь къ этому покажетъ мое новое ученіе, а именно, что тѣло, это—ставшая объектомъ воля; и тѣмъ не менѣе воля какъ таковая подчинена закону мотиваціи, а въ качествѣ тѣла — закону причинности. Такимъ образомъ, поскольку существуетъ воля, существуетъ и тѣло; слѣдовательно, поскольку дана мотивація, одновременно существуетъ и причинность.

§ 382.

Какъ *древніе боги* подчинены року, такъ *христіанскіе философы* полагаютъ надъ своимъ Богомъ aeternas veritates, т. е. метафизиче-

скія, математическія и логическія истины [1]), которыя въ качествѣ такихъ имѣютъ силу не черезъ посредство воли Божьей и не зависятъ отъ него, а, наоборотъ, распространяютъ свою силу и на него.

§ 383.

Самое солидное благодѣяніе, которое доставляетъ *религія*, служащая предметомъ искренней вѣры, заключается въ томъ, что она превосходно заполняетъ пустоту и пошлость жизни, даруя цѣлый второй невидимый міръ на ряду съ міромъ дѣйствительнымъ и доставляя возможность постояннаго интереснаго и возвышающаго духъ общенія съ существами того второго міра. Такъ, набожнаго индуса, грека, католика прежнихъ временъ постоянно занимали его боги и святые, которымъ надо было приносить жертвы, возносить молитвы, воздвигать и украшать храмы, давать обѣты—и ихъ выполнять, справлять церковныя службы, таинства, воздавать поклоненіе, украшать иконы, совершать паломничества и т. д. Всякое событіе въ жизни разсматривалось какъ воздѣйствіе этихъ существъ; и такъ общеніе съ ними занимало почти половину жизни и было гораздо интереснѣе, чѣмъ общеніе съ людьми, и такъ украшало эту жизнь поэтической иллюзіей, которая придавала ей постоянную привлекательность и всегда поддерживала надежду. А въ концѣ концовъ иллюзія—всякое счастіе.—Все это, конечно, можетъ дать только такая религія, которая служитъ предметомъ серьезной вѣры и которая богата рожденными мечтой богами и святыми и требуетъ много церемоній,—а не плоскій, абстрактный, строго монотеистическій и на разумъ опирающійся протестантизмъ; поэтому Гете совершенно правъ въ томъ, что̀ онъ говоритъ въ своей біографіи о таинствахъ католиковъ и протестантовъ. Наше время, когда религія почти совершенно вымерла, лишено этихъ волшебныхъ чаръ. Но освобожденіе отъ ошибокъ, хотя бы онѣ и давали счастье, всегда желанно. Кромѣ того, у этого служенія богамъ и святымъ есть всегда тотъ недостатокъ, что въ случаѣ несчастій люди тратятъ силы и время на молитвы и жертвоприношенія, вмѣсто того чтобы оказать имъ дѣятельное противодѣйствіе.

§ 384.

Католическая религія представляетъ собою указаніе, какъ добыть небо попрошайничествомъ, ибо заслужить его было бы слишкомъ неудобно.—Попы являются посредниками въ этомъ попрошайничествѣ.

§ 385.

Кто ищетъ награды *за свои дѣянія*, въ этомъ ли, въ томъ ли мірѣ, тотъ—эгоистъ. И потеряетъ ли онъ ее *здѣсь* въ силу случайности,

[1]) Нѣкоторые изъ нихъ полагаютъ еще и силу моральнаго закона.

которая царитъ надъ этимъ міромъ, или *тамъ* въ силу пустоты того мечтанія, которое этотъ будущій міръ для него воздвигло: это—одно и то же, а именно,—это въ обоихъ случаяхъ—только поводъ, который могъ бы исцѣлить его отъ хотѣнія, отъ стремленія къ цѣлямъ.

Но ужъ если у кого-нибудь имѣются цѣли его эгоизма, то я долженъ больше уважать его въ томъ случаѣ, когда онъ стремится къ нимъ по способу Макіавелли и старается достигнуть ихъ умомъ и знаніемъ тѣхъ мотивовъ и причинъ, изъ которыхъ вытекаютъ дѣйствія,—чѣмъ тогда, когда онъ раздаетъ много подаяній въ надеждѣ получить когда-нибудь все обратно десятерицей и воскреснуть въ томъ мірѣ въ видѣ богача. (Между обоими способами нѣтъ иной разницы, кромѣ той, которая основывается на умѣ). И если я радуюсь той помощи, которую оказалъ этотъ человѣкъ какому-нибудь несчастному, то моя радость однако была бы совершенно такой же, если бы этому несчастному оказалъ помощь тотъ или другой случай, найденный кладъ.

Тѣмъ не менѣе нельзя забывать, что иной даетъ изъ чистой любви (а она—состраданіе) и доброй воли; но когда онъ хочетъ отдать въ этомъ дѣяніи отчетъ своему разуму, то по недостатку знанія и истинной философіи, онъ унимаетъ свой разумъ всякаго рода догмами. Это совершенно безразлично и не лишаетъ его поступка его истиннаго значенія и его цѣнности.

§ 386.

Миѳъ о переселеніи душъ до такой степени богатъ содержаніемъ, такъ важенъ, такъ непосредственно - близко стоитъ къ философской истинѣ изъ всѣхъ миѳовъ, которые когда-либо создавались, что я считаю его non plus ultra миѳическаго изображенія. Потому-то его такъ и чтили и примѣняли также Пиѳагоръ и Платонъ; а тотъ народъ, у котораго онъ пользуется общимъ господствомъ какъ предметъ народной вѣры и оказываетъ рѣшающее вліяніе на жизнь, долженъ именно потому считаться *самымъ зрѣлымъ* изъ народовъ, какъ онъ является и самымъ древнимъ.

§ 387.

Въ Desatir, книгѣ, написанной на совершенно неизвѣстномъ языкѣ, но снабженной персидскимъ переводомъ (Сэръ В. Джонсъ, вѣроятно—ошибочно, считаетъ ее древнѣе всѣхъ извѣстныхъ книгъ), *переселеніе душъ* идетъ внизъ до растеній и даже металловъ и минераловъ. Bombay transact. Vol. 2. p. 355 [1]).

[1]) [Позднѣе]: она появилась на англійскомъ яз. въ Бомбеѣ 1818.

§ 388.

Укротить грубые характеры и удержать отъ несправедливости и жестокости,—для этого истина не годится, ибо такіе люди не могутъ ея понять; для этого нужны, слѣдовательно, заблужденіе, сказка, парабола. Отсюда—необходимость положительныхъ религіозныхъ ученій.

§ 389.

Естественная религія или, какъ ее называетъ теперешняя мода, *философія религіи* обозначаетъ философскую систему, которая въ своихъ результатахъ совпадаетъ съ какой-нибудь положительной религіей, такъ что, въ глазахъ послѣдователей той или другой, именно это обстоятельство подтверждаетъ обѣ.

§ 390.

„Философія религіи“, это—модное слово для обозначенія „естественной религіи“. На самомъ же дѣлѣ „естественной религіи“ нѣтъ, а всѣ онѣ—искусственные продукты.

§ 391.

Собственно, всякая положительная *религія* является узурпаторомъ того престола, который принадлежитъ философіи. Онѣ будутъ поэтому всегда относиться къ философамъ враждебно, хотя бы послѣдніе и смотрѣли на нихъ, какъ на неизбѣжное зло, какъ на костыль для болѣзненной слабости духа у большинства людей.

§ 392.

Если этотъ міръ сотворилъ какой-нибудь богъ, то я не хотѣлъ бы быть богомъ: злополучіе этого міра растерзало бы мнѣ сердце.

§ 393.

„Деисты“, это—необрѣзанные евреи.

§ 394.

Какъ догматъ о *Богѣ-Творцѣ* несовмѣстимъ съ догматомъ *свободы* человѣка, которая должна лежать въ esse, такъ онъ находится въ противорѣчіи и съ ученіемъ о *безсмертіи*; поэтому изобрѣтатели Бога-Творца, евреи, не признаютъ жизни послѣ смерти; наоборотъ, ученіе о безсмертіи пришло, какъ чуждый элементъ, въ варварскую грубую еврейскую вѣру, когда она была реформирована,—изъ Индіи, Египта или изъ греческихъ мистерій; къ ней оно совершенно не подходитъ, и ре-

формація, произведенная въ ней Іисусомъ Христомъ, находится, можетъ быть, въ связи съ этимъ обстоятельствомъ.

Итакъ, если наши богословы и „философы религіи“ всегда произносятъ „Богъ и безсмертіе“ вмѣстѣ, какъ двѣ связанныя между собою мысли и двѣ вещи, которыя будто бы превосходно уживаются одна съ другою, то это слѣдуетъ приписать только старой привычкѣ и недостатку размышленія. Ибо съ упомянутымъ выше грубымъ, неуклюжимъ, отвратительнымъ еврейскимъ догматомъ несовмѣстимы ни безсмертіе, ни свобода воли.

§ 395.

Слово „богъ“ противно мнѣ въ такой степени потому, что оно всякій разъ перемѣщаетъ наружу то, что лежитъ внутри. Съ этой точки зрѣнія можно, пожалуй, сказать, что различіе между теизмомъ и атеизмомъ—пространственнаго характера. Но дѣло обстоитъ, собственно, такъ: богъ въ сущности—объектъ, а не субъектъ; потому какъ только полагается богъ, я—ничто.

Утверждая тожество субъективнаго и объективнаго, можно утверждать тожество теизма и атеизма. Конечно, всѣ противоположности относительны и отъ каждой изъ нихъ можно подняться на такую общую точку зрѣнія, гдѣ противоположность исчезаетъ. Но такимъ путемъ мы ничего не выигрываемъ.

§ 396.

То самое, что утверждаетъ себя въ насъ какъ *воля къ жизни*, является и тѣмъ, что *отрицаетъ* эту *волю* и этимъ освобождаетъ себя отъ бытія и связанныхъ съ нимъ страданій. И вотъ, если бы мы стали разсматривать его въ этомъ его послѣднемъ свойствѣ, т. е. какъ различное и отдѣльное отъ насъ, представляющихъ собою утверждающую себя волю къ жизни, и захотѣли назвать его съ этой точки зрѣнія, какъ нѣчто противоположное міру (который есть утвержденіе воли къ жизни), „*богомъ*“, то это можно было бы допустить въ угоду тѣмъ, кто не хотѣлъ бы бросать этого выраженія; но оно обозначало бы тогда только какое-то неизвѣстное x, относительно котораго намъ извѣстно только отрицаніе: именно, что оно отрицаетъ волю къ жизни, какъ мы ее утверждаемъ, и постольку, слѣдовательно, отличается отъ насъ и міра, но съ другой стороны, тождественно и съ нами, и съ нимъ—благодаря тому, что утверждающее можетъ быть и отрицающимъ, когда оно *хочетъ*.

Но употреблять старыя выраженія для обозначенія новыхъ понятій, это всегда—источникъ путаницы; къ тому же здѣсь это было бы *ложно*, ибо „*богъ*“ былъ бы въ данномъ случаѣ тѣмъ, что *не* хочетъ міра,

между тѣмъ какъ въ понятіи „богъ“ лежитъ мысль, что онъ хочетъ бытія міра.

Развѣ дѣло въ *словѣ*, въ словѣ „богъ?“—А коль скоро вамъ важно нѣчто метафизическое, что лежитъ за физическимъ и остается недостижимымъ для его законовъ, то вѣдь это вы и имѣете въ волѣ къ жизни. Слово *богъ* означаетъ во всѣхъ языкахъ человѣка, который создалъ міръ, какъ бы тамъ этого ни прикрашивали и ни запрятывали.

Оттого, чтобы избѣжать недоразумѣній, не слѣдуетъ пользоваться этимъ словомъ. Пониманіе въ философіи и безъ того уже достаточно трудно,—нельзя еще эту трудность усугублять двусмысленностями.

О такомъ богѣ у насъ не было никакого иного богословія, кромѣ того, какое даетъ въ своей Theologia mystica Діонисій Ареопагитъ: оно состоитъ только изъ разсужденій, что относительно Бога можно отрицать всѣ предикаты, но нельзя ни одного утверждать, потому что онъ находится за предѣлами всякаго бытія и всякаго познанія, что̀ Діонисій и называетъ ἐπεκεινα, „по ту сторону“, и характеризуетъ какъ нѣчто нашему познанію совершенно недоступное. Это богословіе—единственно истинное. Но только оно лишено содержанія. Оно не говоритъ и не учитъ, по правдѣ сказать, ничему, а состоитъ просто изъ заявленія, что оно все это хорошо знаетъ и что это не можетъ быть иначе.

§ 397.

Ѳолукъ, въ своемъ прекрасномъ переводѣ магометанскихъ мистиковъ и въ своихъ христіанскихъ, теистическихъ, отрицательныхъ и полемизирующихъ съ пантеизмомъ примѣчаніяхъ къ этому переводу, уподобляется скопцу, который какъ стражъ гарема выводитъ и представляетъ всѣхъ его красавицъ самымъ выгоднымъ для нихъ образомъ, но самъ не находитъ въ нихъ рѣшительно ничего хорошаго; наоборотъ, ему эта страсть кажется весьма нелѣпой, хотя пока что онъ и не прочь сдѣлать изъ нея свое ремесло. Или онъ похожъ на голландцевъ, которые печатали всѣ остроумныя и свободомыслящія сочиненія французовъ ради собственной пользы, сами не впадая при этомъ (по выраженію Жанъ Поля) въ легкомысленныя и смѣшныя острословіе и игривость.

§ 398.

Въ „Антологіи восточной мистики“ Ѳолука очень красивы слѣдующія вещи:

Восхваленіе Бога во образѣ виночерпія, p. 218.

Аттаръ воспѣваетъ Абсолютное, p. 260.

Достоинство человѣка, p. 266.

Достоинство вселенной, p. 273.

Юноша, р. 274.
Мистическое значеніе христіанства, р. 221.

§ 399.

Квіетисты и *мистики*, это не какая-нибудь *секта*, которая держалась бы за теоретически облюбованную и однажды навсегда принятую догму, развивая и защищая ее, и всѣ члены которой находились бы поэтому въ единеніи между собою.

Но внутренній опытъ, на основаніи котораго или, по крайней мѣрѣ, о которомъ они всѣ говорятъ, таковъ, что мы, другіе, не можемъ воспроизвести его и такимъ образомъ изслѣдовать. Нѣтъ, онъ выпадаетъ на долю лишь немногихъ избранныхъ; потому этотъ внутренній опытъ и получилъ имя *благодати*. Это и дѣлаетъ его подозрительнымъ для насъ.

Впрочемъ, если бы въ очень различныя времена, въ различныхъ частяхъ свѣта появились люди, весьма различные по своему общественному положенію, возрасту и полу, и стали разсказывать о странѣ, въ которой они были, которая намъ неизвѣстна, но и несуществованія которой мы не могли бы доказать, и если бы эти люди, не смотря на отмѣченныя выше большія различія и при явномъ незнакомствѣ одного съ другимъ и съ его свѣдѣніями, все-таки разсказывали объ этой странѣ, рѣшительно ни въ чемъ между собою не расходясь,—то едва ли мы стали бы питать еще какія-нибудь сомнѣнія въ существованіи и главныхъ особенностяхъ той страны. Ибо тамъ, куда непосредственный опытъ не досягаетъ, нужно довольствоваться свидѣтельствомъ другихъ людей и только провѣрять, не внушаетъ ли оно подозрѣній.

§ 400.

Сила, которая воззвала насъ къ бытію, непремѣнно—*слѣпая*. Ибо зрячая, хотя бы это была и сила внѣшняя, должна была бы быть злымъ демономъ, а внутренняя сила, т. е. мы сами, никогда не ввергли бы себя въ такое ужасное положеніе, если бы мы были зрячіе. Нѣтъ,—чистая, свободная отъ познанія воля къ жизни, слѣпое стремленіе, которое объективируетъ себя такимъ образомъ: вотъ ядро жизни.

§ 401.

Если меня спросятъ, гдѣ же можно достигнуть *интимнѣйшаго познанія* этой внутренней сущности міра, этой вещи въ себѣ, которую я назвалъ *волей къ жизни;* или гдѣ эта сущность всего отчетливѣе вступаетъ въ сознаніе; или гдѣ она достигаетъ чистѣйшаго раскрытія самой себя,—то я долженъ буду указать на *сладострастіе въ актѣ совокупленія*. Вотъ гдѣ! Вотъ истинная сущность и ядро всѣхъ вещей.

цѣль и назначеніе всего существованія. Вотъ почему оно и служитъ, subjective, для живыхъ существъ цѣлью всей ихъ дѣятельности, ихъ высшей отрадой, а objective оно представляетъ собою факторъ, на которомъ зиждется міръ, ибо неорганическій міръ примыкаетъ къ органическому въ силу познанія. Отсюда благоговѣніе передъ Lingam и передъ Phallus.

А что оно представляетъ собою для насъ?
На это даетъ отвѣтъ Шекспиръ въ 129-омъ сонетѣ.

§ 402.

У дураковъ, которые въ наши дни пишутъ философскія сочиненія, есть глубочайшее и твердое убѣжденіе, въ которомъ они и не думаютъ сомнѣваться, — убѣжденіе, что послѣдній пунктъ и цѣль всякаго умозрѣнія, это—познаніе Бога, между тѣмъ какъ на самомъ дѣлѣ эта цѣль не что иное, какъ познаніе собственнаго „я“, что́ они и могли бы прочесть уже на дельфійскомъ храмѣ или по крайней мѣрѣ узнать у Канта; но послѣдній оказываетъ на нихъ такое же вліяніе, какъ если бы онъ жилъ на сто лѣтъ позднѣе ихъ.

§ 403.

Я хотѣлъ бы все-таки, чтобы они, прежде чѣмъ воспѣть *хвалу Всеблагому*, осмотрѣлись немножко вокругъ себя и убѣдились, какъ идутъ дѣла въ этомъ прекрасномъ мірѣ. И затѣмъ я спросилъ бы ихъ, на что этотъ міръ болѣе походитъ, — на созданіе премудрости, всеблагости и всемогущества, или на созданіе слѣпой воли къ жизни.

§ 404.

Лишь когда міръ сдѣлается настолько честнымъ, чтобы не преподавать дѣтямъ до 15-ти лѣтняго возраста *Закона Божья*, тогда можно будетъ возложить на него извѣстныя надежды.

§ 405.

Хотя интеллекту *форма* его познанія врождена, тѣмъ не менѣе она не представляетъ *вещества*, или *матеріи* послѣдняго; а это и есть то, что́ собственно гласило ученіе о *врожденныхъ идеяхъ*, существованіе которыхъ утверждали Картезій и Лейбницъ, а Локкъ отрицалъ. Слѣдовательно, интеллектъ по отношенію къ нимъ, этимъ идеямъ, дѣйствительно является какой-то tabula rasa, листомъ бѣлой бумаги. На него природа намѣрена сперва наводить образы, затѣмъ писать на немъ понятія, и притомъ эти послѣднія—все болѣе рѣзкими и сильными штрихами: они должны быть путеводной звѣздой его, интеллекта, дѣятельности.

Но вотъ (нечестнымъ и позорнымъ образомъ) являются къ шестилѣтнему ребенку и записываютъ толстыми нестирающимися чертами на эту tabula rasa понятія положительной религіи и этимъ навсегда портятъ природѣ ея прекрасный бѣлый листъ: молодой интеллектъ пріучаютъ, наперекоръ его природѣ и организаціи, мыслить чудовищное понятіе какой-то индивидуальной и личной міровой причины, дальше—понятіе абсолютнаго начала міра и т. п. Этимъ навсегда застраиваютъ данныя ему перспективы на безконечность міровъ и существъ, закрываютъ поле свободнаго изслѣдованія и калѣчатъ его натуру, чтобы она стала пригодной къ усвоенію ложнаго.

§ 406.

Нѣтъ ничего болѣе подходящаго, для того чтобы уяснить чудовищное и абсурдное въ *теизмѣ*, нежели составленное изъ скрытыхъ противорѣчій изложеніе его по *Корану* въ „Exposition de la loi Musulmane“ Гарсэнъ де Тасси; и тѣмъ не менѣе, оно вполнѣ отвѣчаетъ христіанству и не говоритъ ничего иного, кромѣ того, что христіанинъ долженъ признавать относительно Бога-Отца, ибо это понятіе обще всѣмъ еврейскимъ сектамъ,—а внѣ ихъ его нигдѣ нельзя найти. Но христіане охотно избѣгаютъ этого яснаго изложенія и прячутся за мистицизмъ, въ темнотѣ котораго абсурдное должно исчезнуть и пять должно стать четнымъ.

§ 407.

Парсы, евреи и магометане молятся *Создателю міра*,—индусы, буддисты и яины, въ противоположность первымъ, молятся *Преодолителю міра* и, въ извѣстномъ смыслѣ, уничтожающему его. Очевидно, *христіанство*, въ собственномъ смыслѣ, или христіанство Новаго Завѣта принадлежитъ къ этому второму классу [религій], но на историческомъ пути его насильно и абсурдно соединили съ одной изъ религій перваго класса.

§ 408.

Что за хитрый подлогъ и коварная инсинуація лежитъ въ словѣ *атеизмъ!* — какъ будто *теизмъ* нѣчто такое, что разумѣется само собою.

§ 409.

Каждому *теисту* слѣдуетъ предложить дилемматическій вопросъ: „Индивидуумъ твой богъ или нѣтъ?“ — Если онъ отвѣтитъ на этотъ вопросъ отрицательно, то это не богъ; если же утвердительно, изъ его отвѣта вытекаютъ странныя вещи.

§ 410.

Постояннымъ внушеніемъ, начиная съ юности, можно привить человѣку всякое суевѣріе, какъ *навязчивую идею*. Но что еще важнѣе: такая привитая навязчивая идея дѣлается, въ концѣ концовъ, какъ дрессировка охотничьихъ собакъ, наслѣдственной, если прививка эта повторялась долгое время отъ поколѣнія къ поколѣнію: и тогда уже она дѣйствительно становится *врожденной идеей*. Такимъ образомъ и можно объяснить, что одна половина міра объявляетъ извѣстное понятіе врожденнымъ и необходимымъ, между тѣмъ какъ другая отвергаетъ его. Впрочемъ, надо еще различать, что́ при этомъ дѣйствительно—представленіе и что—только воля.

Подъ словомъ богъ громадное большинство европейцевъ мыслитъ дѣйствительно нѣкій индивидуумъ, какъ бы человѣка. Тѣ, кто въ силу извѣстнаго образованія не соглашается съ этимъ, будутъ, сообразно степени этого образованія, мыслить подъ даннымъ словомъ все меньше и меньше; а самые образованные будутъ мыслить въ концѣ концовъ или простую natura naturans, для которой, правда, это имя мало подходитъ, или, еще чаще,—не будутъ мыслить ничего опредѣленнаго, но будутъ очень крѣпко держаться за это слово, представляющее собою для нихъ, въ глубинѣ ихъ души, простой боевой кличъ, при которомъ всѣ ихъ пороки и грѣхи могутъ найти себѣ надежную защиту и съ помощью котораго они надѣются обезпечить себѣ въ будущемъ вѣчное блаженство. Итакъ, тутъ дѣло въ *волѣ*, хватающейся за масть, которую она считаетъ козырной.

§ 411.

Форменное нападеніе на *еврейскій миѳъ* должно было бы имѣть своей большой посылкой: „что произошло изъ ничего, то должно въ ничто и обратиться; а что дѣйствительно и истинно, то не могло возникнуть, то не можетъ и погибнуть“.

§ 412.

Если бы мы захотѣли изъ привязанности къ старому выраженію (чего я однако не одобряю) назвать то, что мы знаемъ только какъ *волю къ жизни*, но что, въ противоположномъ этому состояніи (Нирвана), гдѣ оно отрицаетъ волю къ жизни и обращается, намъ совершенно неизвѣстно (такъ какъ наше познаніе сопровождаетъ его только до этого обращенія)—если бы мы захотѣли назвать, говорю я, это совершенно намъ неизвѣстное нѣчто вмѣсто x или y богомъ и, значитъ, короче говоря, сказать: богъ, это—то, что́ мы представляемъ собою, когда мы не міръ,—то этимъ мы спасли бы самое слово, но не его первоначаль-

ный смыслъ, и у насъ былъ бы богъ, совершенно отличный отъ міра, поскольку онъ былъ бы послѣднему абсолютной противоположностью, его прямымъ отрицаніемъ.

§ 413.

Что касается *теизма*, то въ Германіи среди ученыхъ *сущность* его представляетъ до извѣстной степени дѣло покончeнное, но со *словомъ* они не хотятъ разстаться,—подобно тому какъ королей можно было принудить силой отказаться отъ своихъ королевствъ, но не отъ титуловъ; поэтому австрійскій императоръ все еще называетъ себя королемъ Іерусалимскимъ, англійскій король все еще титулуетъ себя королемъ французскимъ и т. д.

§ 414

Если *религія* служитъ маской для самыхъ низменныхъ умысловъ, то это—до того повседневное явленіе, что оно не можетъ никого удивлять; но чтобы это могло случиться съ философіей, чистой дочерью неба, которая никогда и нигдѣ не искала ничего иного, кромѣ истины,—эта участь выпала на долю нашего времени.

§ 415.

Бога, свободу и *безсмертіе* считаютъ по большей части главными цѣлями метафизики, но *первая сдѣлала бы невозможными двѣ послѣднихъ цѣли*. Можно было бы также сказать: первое было бы—въ онтологическомъ доказательствѣ—essentia безъ existentia, второе—existentia безъ essentia.

§ 416.

Лжеученіе, которое, широко распростираясь, загораживаетъ дорогу истинѣ, представляетъ собою такое отвратительное существо, что, пускай оно санкціонировано тысячью поколѣній и приноситъ неизмѣримую пользу, даже дѣлу моральнаго исправленія человѣческаго рода,—я не вижу основанія щадить его или смирять свою ненависть и презрѣніе къ нему. Нѣтъ *лжи, достойной уваженія*. Знайте это!—Мы хотимъ добиться истины и прибѣгнемъ безъ remorse даже къ вивисекціи лжи.

§ 417.

Теизмъ долженъ принять одно изъ слѣдующихъ допущеній:

1. Богъ создалъ міръ изъ ничего; это противорѣчитъ вполнѣ достовѣрной истинѣ, что изъ ничего ничего не дѣлается.

2. Онъ создалъ его изъ самого себя; тогда или онъ самъ остался

въ немъ — *пантеизмъ*, или та часть его, изъ которой сдѣлался міръ, отдѣлилась отъ него, — *эманація*.

3. Онъ обработалъ въ опредѣленную форму найденную матерію, — тогда эта послѣдняя такъ же вѣчна, какъ и онъ самъ; онъ въ такомъ случаѣ просто δημιουργος.

§ 418.

Масса будетъ всегда способна только *вѣрить*, но не *понимать*. А для вѣры все одинаково легко или трудно. Поэтому дайте ей, въ качествѣ объекта вѣры, что-нибудь дѣльное и истинное, а не ученія, которыя внушаютъ ложное и недостойное понятіе о природѣ, унижая послѣднюю до степени внѣшней подѣлки, проповѣдуя, будто человѣческій родъ и міръ существуютъ для того, чтобы быть счастливыми, и т. д., и т. д.

§ 419.

Моралъ должна имѣть для себя опору въ какой-либо догмѣ; оттого, пока не знаютъ догмата истиннаго, берутъ какой-нибудь миѳическій, аллегорическій, и не достовѣрный, а только предполагаемый. — Хорошо, но дѣйствительно ли мораль нуждается въ догматѣ? — Нельзя ли предоставить ее самой себѣ, такъ какъ вѣдь она прирождена, а въ отношеніи принудительныхъ обязанностей нельзя ли довѣриться юстиціи и полиціи, на ряду съ которыми дѣйствуетъ еще и честь, т. е. вниманіе ко мнѣнію другихъ?

А если нуженъ миѳическій догматъ, то какъ высоко надъ всѣми другими стоитъ догматъ метемпсихозы!

§ 420.

Лжефилософами называю я тѣхъ, кто подъ предлогомъ исканія истины старательно работаетъ надъ укрѣпленіемъ старыхъ западныхъ ошибокъ.

§ 421.

Придетъ время, когда на допущеніе нѣкоего бога - создателя будутъ смотрѣть въ метафизикѣ такъ, какъ теперь смотрятъ на эпициклы въ астрономіи.

§ 422.

Для того чтобы *вѣрить*, не надо быть философомъ.

§ 423.

Едва только правительства дали *попамъ* снова подняться на ноги, какъ они тотчасъ же вцѣпились другъ другу въ волоса.

Это меня сердечно радуетъ.

§ 424.

Человѣчество стремится впередъ, къ истинѣ, *помочи рвутся*, а чинить ихъ,—это помогаетъ не на долго. Или прогрессъ человѣчества долженъ по высочайшему повелѣнію вернуться вспять?—Покорнѣйше благодарю!

§ 425.

Нѣкоторые хотѣли бы теперь увести *нѣмцевъ* назадъ, къ тому мѣсту, гдѣ ихъ нашли Фридрихъ Великій и Іосифъ II.

§ 426.

Безличный богъ, это—contradictio in adjecto, а личный, это—индивидуумъ.

§ 427.

Теизмъ въ собственномъ смыслѣ вполнѣ походитъ на утвержденіе, что при правильной геометрической конструкціи центръ шара упадетъ внѣ его.

§ 428.

Всѣ предикаты съ privativum, какъ *атеизмъ* и т. д., представляютъ собою то, что въ логикѣ называютъ *безконечными сужденіями*, и именно потому они лишены положительнаго содержанія, т. е. не говорятъ ничего.

§ 429.

Что міръ создало какое-то *личное существо*, въ это можно, конечно, вѣрить, но этого нельзя мыслить. Первому же научилъ насъ опытъ [1]).

§ 430.

Если бы мы мыслили какого-нибудь созидающаго демона, то мы были бы въ правѣ, указывая на его твореніе, крикнуть ему: „Какъ смѣлъ ты нарушить священный покой Ничего, чтобы вызвать къ жизни такую массу боли и горя!“

§ 431.

Кто любитъ *истину*, тотъ ненавидитъ *боговъ*, какъ въ единственномъ, такъ и во множественномъ числѣ.

---

[1]) Варіантъ: Какое-то *личное существо* создало міръ,—въ это, какъ показалъ опытъ, можно, конечно, вѣрить, но *помыслить* этого нельзя.

§ 432.

Когда истина за меня, то во мнѣ не возбуждаетъ зависти, что на сторонѣ моихъ противниковъ оказывается церковь вмѣстѣ съ Ветхимъ и Новымъ Завѣтомъ.

§ 433.

Съ тѣхъ поръ, какъ ultima ratio theologorum, костеръ, не пускается больше въ дѣло, только трусъ станетъ еще церемониться съ ложью и обманомъ.

§ 434.

Не распознать въ его изначальности истиннаго *внутренняго, непреходящаго* существа всего того, что есть и можетъ быть, чтобы унизить его до степени продукта изъ ничего (созданнаго совершенно отличнымъ отъ него существомъ),—*это, именно, и есть богохульство.*

§ 435.

Если вы скажете: внутренняя сущность міра—богъ, то вы сдѣлаете *вещью въ себѣ* нѣчто объективное (что бы это ни было), а это необходимо-ложно; ибо только субъективное представляетъ нѣчто непосредственное, т. е. непосредственно познаваемое, и можетъ поэтому служить основаніемъ для объясненія всего опосредствованнаго: такова *воля.*

§ 436.

Религія оттѣсняется прогрессирующимъ умственнымъ образованіемъ, становится абстрактнѣе, а такъ какъ ея сущность—образность, то она и должна будетъ пасть совершенно, какъ только извѣстная степень умственнаго образованія сдѣлается всеобщей.

§ 437.

Если высоту интеллектуальной цѣнности можно вѣрно опредѣлить по той степени, въ какой данный человѣкъ усвоиваетъ себѣ проблему бытія и о ней печется, то какъ высоко стоятъ въ сравненіи съ европейцами индусы и древніе египтяне!

§ 438.

Насколько я помню, въ индусскихъ писаніяхъ рѣчь идетъ большею частью только о *святыхъ мужчинахъ*, кающихся и саніасси; христіанскія же святыя души чаще—женщины: Гюйонъ, Беата Штурминъ, Клеттенбергъ, Буриньонъ и т. д. Основаніе этого заключается, вѣроятно, въ

томъ, что въ Индіи женскій полъ находится въ большомъ пренебреженіи и занимаетъ подчиненное мѣсто, т. е. съ нимъ не считаются [1]).

§ 439.

Буддистскимъ писаніямъ, напримѣръ когда они повѣствуютъ о постепенномъ ухудшеніи рода человѣческаго, свойственно изображать какъ дѣйствіе *моральныхъ* недостатковъ *физическое* ухудшеніе, или катастрофы во внѣшней природѣ; поэтому въ Китаѣ и теперь еще на чуму, неурожай и т. п. смотрятъ какъ на слѣдствіе моральныхъ прегрѣшеній императора. Въ основѣ всего этого лежитъ мысль, что природа представляетъ собою объективацію воли къ жизни и оказывается такой, какъ это соотвѣтствуетъ моральному характеру воли. „Какова воля, таковъ и ея міръ“, сказалъ я въ „Мірѣ какъ волѣ и представленіи“.

§ 440.

Почти всѣ древніе народы никогда не убивали скота иначе, какъ посвящая его *богамъ*, но ѣли его они сами. Это подобно тому, какъ въ мое время въ Римѣ на улицахъ, площадкахъ и лѣстницахъ домовъ нельзя было зажигать ни одной лампады иначе, какъ въ честь *Мадонны* или какого-нибудь святого, образъ которыхъ висѣлъ тутъ же.

§ 441.

Если *древній міръ* облеченъ въ нашихъ глазахъ такой *невинностью*, то это объясняется только тѣмъ, что онъ не зналъ христіанства.

§ 441а.

Противоположность между *древнимъ* и *новымъ* временемъ, быть можетъ, нигдѣ не сказывается сильнѣе, чѣмъ въ томъ, что у насъ многіе, хотя бы они никогда особенно не пеклись о Богѣ, при приближеніи смерти вспоминаютъ о немъ, а въ смертный часъ каждый направляетъ свои мысли, если возможно, исключительно на Бога. У древнихъ, наоборотъ, мертвому, а также человѣку, который готовился къ смерти, не было никакого дѣла до боговъ: онъ какъ бы выбывалъ изъ ихъ области. См. Софокла „Аяксъ“ ст. 584 и Вергилія „Энеиду“ XI, 51.

§ 442.

Замѣчательно, что въ *Пятикнижіи*, гдѣ нѣтъ ученія о безсмертіи и гдѣ зато угроза и обѣтованіе, кара и награда человѣку весьма часто переходятъ и на его потомковъ, тоже вездѣ очень точно и тщательно

[1]) [Позднѣе:] Отрицаніе воли къ жизни выступаетъ у женщины въ Suttee.

перечисляются родовые списки и генеалогіи. Такимъ образомъ, индивидуумъ отожествляется съ родомъ, человѣкъ съ его потомками — въ гораздо бо́льшей степени, чѣмъ у другихъ народовъ.

§ 443.

Надо пожалѣть, что у *откровенныхъ писателей* Новаго Завѣта откровеніе не распространилось и на языкъ ихъ и стиль.

§ 444.

У *христіанскаго аскетизма* нѣтъ собственнаго яснаго, отчетливаго и непосредственнаго *мотива:* у него нѣтъ иного мотива, кромѣ подражанія Христу; но Христосъ вовсе не былъ аскетомъ въ собственномъ смыслѣ (онъ совѣтуетъ однако же добровольную бѣдность, Матв. 10, 9); а затѣмъ, простое подражаніе другому, кто бы онъ ни былъ, не есть непосредственный, самъ по себѣ достаточный мотивъ, который объяснялъ бы смыслъ и цѣль дѣла.

§ 445.

Въ *протестантскихъ* церквахъ наиболѣе бросающимся въ глаза предметомъ является *каѳедра*, въ *католическихъ*—*алтарь*. Это символизируетъ тотъ фактъ, что протестантизмъ обращается прежде всего къ пониманію, католицизмъ же—къ вѣрѣ.

§ 446.

Гуманизмъ носитъ въ себѣ *оптимизмъ*, и постольку онъ *ложенъ*, одностороненъ и поверхностенъ.—Поэтому-то лѣтъ 40 назадъ противъ его господства въ нѣмецкой изящной литературѣ, которое преобладало и въ произведеніяхъ Гёте и Шиллера, и поднялся такъ называемый *романтизмъ*, ссылаясь на христіанство, которое по духу своему *пессимистично*.

Въ настоящее время противъ *гуманизма*, вліяніе котораго угрожаетъ въ концѣ концовъ привести къ *матеріализму*, по тѣмъ же основаніямъ подымается ортодоксальная и набожная партія, крѣпко держится пессимистической стороны и настаиваетъ поэтому на *наслѣдственномъ грѣхѣ* и *Спасителѣ міра;* но именно поэтому она вынуждена принять уже и всю христіанскую миѳологію и защищать ее какъ истинную sensu proprio,—что въ настоящее время не можетъ имѣть успѣха. Наоборотъ, она должна была бы знать, что познаніе естественной грѣховности и испорченности человѣческаго рода, злополучности міра, вмѣстѣ съ надеждой на спасеніе отъ него и освобожденіе отъ грѣха и смерти, вовсе не специфичны для *христіанства* и поэтому вовсе не неотдѣлимы отъ его своеобразной миѳологіи, а распространяются на гораздо болѣе широкія сферы,—

именно, лучше и явственнѣе представлены въ гораздо болѣе древнихъ и большинствомъ человѣческаго рода исповѣдуемыхъ религіяхъ Азіи, гдѣ онѣ принимаютъ совершенно иныя формы и существовали задолго до того, какъ пришелъ Назорянинъ.

§ 447.

. . . . . .
. . . . . .

§ 448.

Столь запутанная, причудливая, даже узловатая *миѳологія христіанства* съ замѣщающей искупительной смертью Христа, предопредѣленіемъ благодати, оправданіемъ вѣрой, и т. д.—дитя двухъ весьма разнородныхъ родителей: она возникла, именно, изъ конфликта *почувствованной истины* съ *даннымъ* еврейскимъ монотеизмомъ, который въ существенныхъ чертахъ противорѣчитъ ей. Этимъ и объясняется и контрастъ между *моральными* мѣстами въ Новомъ Завѣтѣ, которыя превосходны, но занимаютъ въ немъ приблизительно лишь 10—15 страницъ, и всѣмъ остальнымъ, которое состоитъ изъ неслыханно причудливой, на зло всякому человѣческому разсудку форсированной метафизики и, на ряду съ нею, всяческихъ сказокъ.

Эту всегда *переживаемую чувствомъ* истину выяснила и выразила моя философія; отсюда—и восторгъ очень многихъ.

§ 449.

Мейстеръ Экгардъ [1]) обладалъ удивительно глубокимъ и вѣрнымъ пониманіемъ вещей. Но сообщеніе послѣдняго другимъ испорчено у него тѣмъ, что, въ силу его воспитанія, христіанская миѳологія стала у него совершенно навязчивой идеей, и вотъ для того, чтобы ее примирить со своимъ собственнымъ убѣжденіемъ или, чтобы по крайней мѣрѣ, говорить на ея языкѣ, онъ все время борется съ Богомъ [2]), тремя лицами Троицы

---

[1]) Въ „Protestantische Monatsschrift“, Апрѣль 1858, появилась хорошая статья Стеффенсена о *М. Экгардѣ*. М. Экгардъ процвѣтаетъ въ 1307 г. въ Эрфуртѣ; онъ старше *Таулера*, который цитируетъ его, ссылаясь на него. Около $^1/_3$ опубликованнаго *Пфейфером*ъ имѣется въ наиболѣе старыхъ изданіяхъ Таулера; приложеное въ концѣ, оно было опущено въ болѣе позднихъ изданіяхъ. Какъ на лучшія проповѣди, Стеффенсенъ указываетъ на обозначенныя № 56 и 87. Въ качествѣ образца взглядовъ Экгарда онъ приводитъ очень красивое мѣсто, около 5 стр., большая часть которыхъ взята изъ одной проповѣди.

[2]) Въ этой борьбѣ его Богъ каждое мгновеніе становится подъ его руками его собственнымъ *я*. Онъ заходитъ въ этомъ столь далеко, что это граничитъ со смѣшнымъ. Напримѣръ, на стр. 465 кающаяся грѣшница идетъ къ своему исповѣднику, чтобы сказать ему: „Отецъ, возрадуйтесь со мной: я стала Богомъ“.

и Св. Дѣвой, которыхъ онъ однако же аллегорически принимаетъ, вслѣдствіе чего и получается съ трудомъ поддающееся пониманію, а иногда и внутренне-противорѣчивое изложеніе. Въ связи съ этимъ находится и то, что онъ написалъ очень много: онъ не могъ удовлетворить самого себя, не могъ добиться ясныхъ и краткихъ выраженій; потому онъ всегда начинаетъ сызнова и безпрестанно повторяется.

Будда, Экгардъ и я учимъ въ существенныхъ чертахъ одному и тому же, но Экгардъ дѣлаетъ это въ оковахъ своей христіанской миѳологіи. Въ буддизмѣ заложены тѣ же самыя мысли, не искаженныя полной миѳологіей; поэтому онѣ просты и ясны, насколько религія можетъ быть ясной. У меня же—полная ясность.

§ 449 а.

Если посмотрѣть въ корень вещей, то станетъ очевиднымъ, что Мейстеръ Экгардъ и Сакія Муни учатъ одному и тому же; разница только въ томъ, что первый не смѣетъ и *не можетъ* высказывать своихъ мыслей прямо, какъ другой, а вынужденъ переводить ихъ на языкъ и миѳологію христіанства; отсюда возникаютъ для него большія затрудненія и неудобства, а для его читателей—непонятность; ибо онъ говоритъ то, чего не думаетъ, и думаетъ то, чего не говоритъ. Этимъ и объясняется мѣсто изъ одного кодекса, поставленное во главу пфейферовскаго изданія: „Одинъ человѣкъ жаловался Мейстеру Экгарду, что никто не можетъ понять его проповѣди“.

§ 450.

Если вы не хотите ничего больше, кромѣ слова, которое возбуждало бы въ васъ энтузіазмъ и приводило въ восторгъ, то для этой цѣли слово богъ можетъ служить такъ же, какъ и всякое другое.

§ 451.

Можетъ ли быть для профессора философіи, т. е. для человѣка, который живетъ отъ философіи, что-нибудь, употребляя мягкое выраженіе, болѣе недостойное, чѣмъ исходящее отъ него обвиненіе въ *атеизмѣ?* А противъ меня это обвиненіе выставлено уже тремя профессорами философіи. Эти господа сдѣлали бы хорошо, если бы умѣрили нѣсколько свой пылъ въ этомъ *крикѣ объ атеизмѣ*, подумавъ о томъ, на чемъ собственно основывается *теизмъ*, а именно: 1) на откровеніи,) на откровеніи и 3) на откровеніи, и больше ни на чемъ въ мірѣ,— для того чтобы въ пылу спора мы какъ-нибудь не соблазнились черезъ нихъ позабыть вѣжливость, которая вездѣ подобаетъ откровенію.

§ 452.

Религія въ теченіе 1900 лѣтъ держала *разумъ* въ намордникѣ.— Задача профессоровъ философіи заключается въ томъ, чтобы *европейскую миѳологію* контрабандно перевезти какъ философію.

§ 453.

Существуютъ наемные убійцы истины и просвѣщенія; какъ бы они ни прятались и маскировались, ихъ узнаютъ.

§ 454.

Нигдѣ нѣтъ такой необходимости различать ядро и скорлупу, какъ въ *христіанствѣ*. Именно потому, что я люблю ядро, я иногда разбиваю скорлупу.

Глава XV.

Къ метафизикѣ прекраснаго и эстетикѣ.

§ 455.

Привлекательная, эстетическая сторона сказокъ, арабесокъ и Платонова „Парменида“ заключается въ томъ, что невозможное кажется въ нихъ возможнымъ, причемъ сохраняется нѣкоторая иллюзія истины: нарушенъ или измѣненъ лишь одинъ какой-либо законъ, напримѣръ, въ арабескахъ законъ тяготѣнія; все прочее остается на мѣстѣ, и тѣмъ не менѣе возникаетъ совершенно новый строй вещей; на каждомъ шагу насъ снова поражаетъ въ иныхъ случаяхъ невозможное; трудное стало легкимъ, легкое труднымъ, изъ казавшагося ничѣмъ бьетъ ключомъ новый міръ, и чудовищное исчезаетъ въ небытіи.

Что это дѣйствуетъ на насъ эстетически, т. е. возбуждаетъ высшее сознаніе, происходитъ оттого, что мы сознаемъ тогда, насколько обусловленъ этотъ чувственный міръ и его законы, насколько онъ не существенъ, случаенъ; и тѣмъ яснѣе мы познаемъ тогда, наоборотъ, противоположность его, то, съ чѣмъ нельзя такъ играть, безусловное, существенное, необходимое.

Парменидъ играетъ съ логической возможностью, какъ арабески — съ физической; наслажденіе его тѣмъ выше, что не только чувственый міръ, но и разсудокъ, кажутся ему чѣмъ-то случайнымъ, ничтожнымъ. Большинство его уловокъ проистекаютъ изъ того, что онъ отдѣляетъ форму отъ матеріи, затѣмъ забываетъ, что онъ раздѣлилъ ихъ, и заставляетъ чистую форму вновь играть роль объекта, т. е. абстрактное понятіе—роль конкретнаго.

Но нельзя нарушать такимъ же образомъ моральныя и эстетическія формы и правила,—иначе получится совершенно обратный эффектъ; поэтому такое нарушеніе и не встрѣчается еще пока ни въ какой сказкѣ, ни въ арабескѣ, ни въ „Парменидѣ“. Пожалуй, такова пѣснь вѣдьмъ

въ Макбетѣ fair be foul and foul be fair. Недаромъ вѣдьмы, чортъ, судьба и есть реализированныя и олицетворенныя зло, ничтожество, случайность.

§ 456.

Всякій романъ—просто глава изъ патологіи духа, какъ это въ какомъ-то мѣстѣ обосновываетъ Платонъ.

§ 457.

Гомеръ, чистѣйшее выраженіе древняго міра, изображаетъ намъ терзанія, суету, раздоры и треволненія міра, какъ они бываютъ предметомъ нашего эмпирически-разумнаго сознанія. Но высшее сознаніе въ насъ, то, которое, не затрогиваемое и не нарушаемое всѣмъ этимъ, царитъ въ сокровенныхъ нѣдрахъ нашего существа, онъ объективировалъ и (какъ и отдѣльныя силы природы) олицетворилъ въ блаженныхъ, безсмертныхъ богахъ, которые спокойно взираютъ съ Олимпа на земную сутолоку, ибо для нихъ все это—только забава. Превосходный примѣръ даетъ Иліада 22. 100—200, гдѣ ищутъ успокоенія отъ страха за преслѣдуемаго Гектора прямо у боговъ; совершенно такъ же, какъ высшее сознаніе—наше убѣжище отъ бѣдствій міра.

§ 458.

Платонъ своимъ уничиженіемъ и отрицаніемъ поэзіи уплатилъ заблужденію ту дань, которую долженъ уплатить всякій смертный. Онъ говоритъ (Rep. X, p. 608): Παλαια μεν διαφορα φιλσοφια τε και ποιητικη („существуетъ исконное различіе между философіей и поэзіей"). Но это невѣрно. Философія очень хорошо уживается съ поэзіей. Поэзія служитъ даже опорою философіи и оказываетъ ей помощь, какъ обильный источникъ примѣровъ, стимулъ къ размышленію и пробный камень для моральныхъ и психологическихъ тезисовъ. Поэзія, въ сущности, относится къ философіи такъ, какъ опытъ къ наукѣ. Философія учитъ насъ познавать въ цѣломъ и въ общемъ ту же истинную и внутреннюю сущность міра, какую поэзія показываетъ намъ на примѣрахъ, на изображеніи отдѣльныхъ случаевъ. Слѣдовательно, между поэзіей и философіей—прекраснѣйшая гармонія, какъ и между опытомъ и наукою. Вообще, по отношенію къ поэзіи остаются истинными слова *Гете* въ Тассо:

Und wer der Dichtkunst Stimme nicht vernimmt,
Ist ein Barbar, er sei auch, wer er sei [1]).

[1]) „Кто голосу поэзіи не внемлетъ, тотъ—варваръ, кто бы онъ ни былъ".

§ 459.

Реторика отличается отъ *поэзіи* тѣмъ, что она остается въ области разума, держится второго класса представленій, воздѣйствуетъ съ помощью словъ и понятій, даже съ помощью звука и размѣра словъ, между тѣмъ какъ поэзія исходитъ изъ перваго класса представленій и въ него же возвращается; не понятія и слова, а дѣйствительныя вещи, сама природа, должны предстать въ воображеніи предъ поэтомъ, а затѣмъ и предъ его читателемъ. Во всякой поэзіи всегда найдется кое-что реторическое: но у Гёте въ наименьшей степени, у Шиллера — въ значительной. Чѣмъ менѣе реторична поэзія, тѣмъ лучше. Метръ и риема на половину реторичны и поэтому роднятъ поэзію съ реторикой. *Философіи* реторика такъ же не пристала, какъ и поэзія: здѣсь обѣ онѣ — фальшивыя монеты. Шеллингъ портитъ свою философію поэзіей, реторикой же портитъ ее, преимущественно, Якоби.

Философъ долженъ быть очень честенъ, чтобы не прибѣгать ни къ какимъ поэтическимъ или реторическимъ вспомогательнымъ средствамъ.

§ 460.

Донъ-Жуанъ — живѣйшее выраженіе того, насколько жизнь ὑπουλος[1]).

§ 461.

Съ *произведеніемъ искусства* нужно держать себя такъ, какъ съ большимъ сановникомъ: остановиться передъ нимъ и ждать, чтобы оно что-либо сказало намъ.

§ 462.

Хотя при контемплаціи, т. е. при эстетическомъ созерцаніи какого-нибудь объекта, остается лишь *чистый субъектъ познанія* и воля забывается, однако въ это блаженство скоро примѣшивается легкое страданіе, которое, собственно, представляетъ собою слабое, но мѣшающее воспоминаніе о личности, т. е. о *волѣ*. Несвѣдущіе люди думаютъ тогда, что это просто—воспоминаніе о тѣхъ тяжелыхъ обстоятельствахъ, въ которыхъ они находятся какъ разъ въ данный моментъ (на дѣлѣ же — всегда). Въ дѣйствительности же это—скорбь о томъ, что чистый субъектъ познанія опосредствуетъ свое познаніе съ помощью непосредственнаго объекта, который необходимо—воплощеніе, явленіе *воли*.

Геній заключается въ познаніи идей. Геніальные люди поэтому *созерцаютъ* предметы. Поэтому геній свѣтится, въ сущности, только въ

---

[1]) „Снаружи здоровый, а внутри испорченный".

глазахъ, такъ какъ взглядъ созерцающаго имѣетъ въ себѣ нѣчто остановившееся, живое и часто даже (какъ у Гёте) надъ зрачкомъ виденъ бѣлокъ [1]). Люди не геніальные не имѣютъ никакого интереса къ идеѣ, выражаемой предметомъ; имъ интересны лишь отношенія предмета къ другимъ и, въ концѣ концовъ, къ собственной ихъ личности. Поэтому они не созерцаютъ, рѣдко фиксируютъ что-либо подолгу, и всякое созерцаніе ихъ быстро заканчивается. Поэтому ихъ глаза лишены отпечатка генія. А плоскіе и пошлые филистеры характеризуются даже прямою противоположностью созерцанія—*высматриваніемъ*. Ихъ взоръ поэтому всегда *высматриваетъ*, что особенно сказывается, когда они, чтобы получше видѣть, какъ это часто бываетъ, щурятъ глаза (connivere). Этого никогда не дѣлаетъ, по крайней мѣрѣ, какъ привычнаго движенія, ни одинъ истинно геніальный человѣкъ; даже если онъ близорукъ. Сравн. § 121.

Для каждой *идеи* есть *понятіе*, но не для всякаго *понятія—идея*. Платонъ не различаетъ этого надлежащимъ образомъ, когда онъ, de Republica X, initio, говоритъ, что и столъ, и стулъ и т. д. выражаютъ извѣстную идею, именно—идею стола, стула и т. д.—Но это не такъ: столъ и стулъ, конечно, выражаютъ извѣстную идею, но не идею стола и стула: всѣ artefacta подобнаго рода выражаютъ лишь идею матеріи и свѣта.

§ 463.

Если исторіи наукъ и искусствъ не представляютъ собою, какъ этого однако можно было бы ожидать, лишь изображенія невыразимыхъ, *безчисленныхъ нелѣпостей и пошлостей человѣческихъ*, — то это происходитъ отъ того, что онѣ въ цѣломъ сообщаютъ намъ лишь объ исключеніяхъ и что слѣды сохраняются лишь отъ умныхъ, даровитыхъ, геніальныхъ людей, т. е. лишь отъ одного на тысячи; *безчисленная* же остальная толпа исчезаетъ, не оставляя по себѣ никакой памяти; и поэтому, читая исторію искусствъ и наукъ или созерцая сохранившіяся творенія, думаешь, что человѣческій родъ весь уменъ. Но если поближе присмотрѣться, въ какое бы то ни было время, къ современнымъ произведеніямъ и ихъ творцамъ,—напримѣръ, если почитать книги, появившіяся въ теченіе послѣднихъ лѣтъ (во всякое время), или пойти на выставки живущихъ еще живописцевъ, или поиграть новѣйшія музыкальныя произведенія, то всегда будешь имѣть дѣло лишь съ одной бездарностью и увидишь все ничтожество человѣческаго рода. Кто самъ того же пошиба, тотъ чувствуетъ себя при этомъ хорошо; ибо Гёте справедливо говоритъ: „много ихъ, и хорошо имъ вмѣстѣ“. Но немногіе из-

[1]) NB. У порывистыхъ, необузданныхъ людей это явленіе тоже иногда наблюдается, однако по другимъ причинамъ, и его отличительный признакъ —вращеніе глазъ.

бранные, quibus ex melioris luto finxit praecordia Titan, невыразимо страдаютъ въ этомъ гигантскомъ Бедламѣ.

Кстати, еще одно замѣчаніе: такъ какъ *драматическое искусство* дѣйствуетъ лишь на одинъ моментъ, то наслажденіе этимъ искусствомъ наиболѣе рѣдко; вѣдь оно достижимо лишь при условіи дѣйствительно живой наличности человѣка, одареннаго большимъ талантомъ; отсюда и проистекаетъ то, что остальныя искусства, въ которыхъ прекрасное непреходяще, всегда могутъ указать нѣчто выдающееся; драматическое же искусство—рѣдко: скорѣе въ немъ вполнѣ ясно сказывается, почти при каждомъ его проявленіи, неспособность людей къ прекрасному.

§ 464.

Кому знакома духовная или тѣлесная красота, тому видъ каждаго новаго, такъ называемаго *человѣка* и знакомство съ нимъ, въ 100 случаяхъ противъ одного, не даютъ ничего, кромѣ совершенно новаго, дѣйствительно оригинальнаго и до тѣхъ поръ никогда еще не приходившаго ему на умъ примѣра compositi изъ ненавистничества, плоскости, пошлости, извращенности, глупости, злости,—однимъ словомъ, всего отталкивающаго и противнаго. Въ самомъ дѣлѣ, при встрѣчѣ съ новымъ человѣкомъ я часто чувствую себя, какъ предъ картиною Теньера „Искушеніе святого Антонія“ и сходными картинами, созерцая которыя, я при каждомъ новомъ уродливомъ и чудовищномъ образѣ удивляюсь новизнѣ комбинацій въ фантазіи художника.

§ 465.

Для философа, какъ и для поэта, *моралъ* не должна стоять выше *истины*.

§ 466.

L'unité de l'action consiste en ce que d'un bout de la pièce à l'autre on parle toujours de la même chose: ce qui est horriblement ennuyeux, et rend les tragédies françaises si soporifiques [1]).

§ 467.

Можно сказать, что весь *Шекспиръ*—не что иное, какъ человѣкъ, который даже въ бодрственномъ состояніи могъ дѣлать то, что всѣ мы можемъ дѣлать во снѣ: заставлять людей говорить согласно съ ихъ характерами. Такъ Фидій могъ сознательно дѣлать то, что всѣ мы дѣлаемъ помимо всякаго сознанія,—творить людей.

[1]) „*Единство дѣйствія* состоитъ въ томъ, что съ начала и до конца пьесы всегда говорятъ объ одномъ и томъ же: это страшно скучно, и это дѣлаетъ французскія трагедіи такими спотворными“.

§ 468.

Превосходный *сюжетъ для трагедіи* изъ Пекинской газеты отъ 1788 г., находится въ Journal asiatique, 7. 11, p. p. 241 seqq.

§ 469.

Я выяснилъ, что тенденція трагедіи—указать на отрицаніе, уничтоженіе воли къ жизни. Напротивъ, *комедія* побуждаетъ именно къ продолженію и утвержденію этой воли. Страданія должна и она выносить на показъ, подобно всякому изображенію человѣческой жизни. Но комедія при этомъ показываетъ отчасти, что страданіе преходяще и разрѣшается въ радость; отчасти, что оно смѣшано съ радостями, удачею, побѣдою, надеждою, которыя въ концѣ концовъ перевѣшиваютъ его; отчасти, наконецъ, что вся жизнь и даже самое страданіе содержитъ много комическаго элемента, матеріала для смѣха, благодаря чему мы, если только мы этотъ матеріалъ отыщемъ, имѣемъ основаніе при всѣхъ обстоятельствахъ оставаться въ хорошемъ расположеніи духа; слѣдовательно, комедія показываетъ, что жизнь въ цѣломъ очень хороша и сплошь забавна.

Такъ какъ это воззрѣніе въ такомъ мірѣ, который именно и есть проявленіе воли къ жизни, должно было большинству прійтись весьма по вкусу, то этимъ и объясняется, почему неминуемо оказалось больше любителей комедіи, чѣмъ трагедіи, и почему легче склоняются къ первой, чѣмъ къ послѣдней.

§ 470.

Что для *генія* независимость его личности и свободный досугъ должны стоять выше всякихъ благъ, это очевидно [1]). Ибо удовольствія

---

[1]) Интеллектъ по своей природѣ пріуроченъ къ служенію волѣ и поэтому, въ степени и мѣрѣ, приспособленъ къ ней. Геній заключается въ ненормальномъ перевѣсѣ интеллекта и его примѣненіи къ общему началу бытія, на благо всего человѣческаго рода, вмѣсто служенія индивидуальной волѣ; если же онъ тѣмъ не менѣе принужденъ служить ей, то хотя онъ и не теряетъ въ своей *интенсивности*, зато теряетъ свое время, проигрываетъ въ *экстенсивности*; геній, такимъ образомъ, не развивается, онъ погибаетъ. Поэтому полное использованіе этого рѣдкаго свойства духа требуетъ, чтобы о волѣ индивидуума и ея необходимыхъ цѣляхъ заботился кто-либо со стороны; благодаря чему интеллектъ какъ субъективно, такъ и объективно становится свободнымъ. Если это будетъ сдѣлано лишь на половину, то и геній будетъ использованъ лишь наполовину, какъ было съ Гете, который убилъ на придворничество лучшіе свои годы въ Веймарѣ. Эта объективная свобода генія зависитъ отъ унаслѣдованнаго состоянія или отъ какого-либо мецената, или отъ умѣренности потребностей; чѣмъ болѣе одного изъ этихъ элементовъ, тѣмъ менѣе нужды въ другомъ.

и почести, покупаемыя цѣною своей свободы и досуга, разсчитаны лишь на обыкновенныхъ людей и нисколько не привлекательны для генія. Геній обращенъ лишь на самого себя, на услажденіе собственнымъ духомъ, котораго одни только отображенія и бальзамированныя созерцанія даютъ еще отраду и грядущимъ поколѣніямъ; поступаясь же своимъ досугомъ и свободою, онъ устраняетъ этимъ и самого себя, не можетъ болѣе быть тѣмъ, чего требуетъ его внутренній духъ, а дѣлается тѣмъ, что соотвѣтствуетъ человѣческимъ цѣлямъ. Поэтому нѣтъ ничего глупѣе для геніальнаго человѣка, какъ жертвовать своими силами и временемъ ради богатства и почестей; ибо это значитъ отказываться отъ единственнаго истиннаго блага, существующаго для него, чтобы пріобрѣсти взамѣнъ нѣчто непріемлемое. *Геніальному человѣку* міръ не можетъ дать ничего лучшаго, подарить ничего болѣе благороднаго, чѣмъ именно *онъ самъ*: и міръ даетъ это, если дѣлаетъ возможнымъ для генія пользоваться своими силами и своимъ временемъ независимо и неограниченно.

Если такое положеніе случайнымъ образомъ становится доступнымъ генію, то съ его стороны величайшая, даже невозможная для него глупость—отстраниться отъ этого источника наивысшихъ доступныхъ ему наслажденій, чтобы пріобрѣсти взамѣнъ такія блага, которыми должны довольствоваться другіе,—богатство, роскошь, положеніе и великосвѣтское общество: и однако *Гете* пожертвовалъ ради всего этого лучшими своими годами. Ему недоставало умѣренности въ потребностяхъ.

§ 471.

Когда исходятъ изъ *понятія* и резонируютъ и, руководясь имъ, отыскиваютъ, скажемъ, антитезы и контрасты, то это *нечестно* и неправдиво (это—кокетство вмѣсто одушевленія), такъ какъ понятіе получаетъ свое движеніе лишь непосредственно отъ *воли*. Вполнѣ правдивыми и честными, а потому и безсмертными люди бываютъ лишь въ томъ случаѣ, если они все время исходятъ изъ *созерцанія*; ибо лишь тогда человѣкъ—чистый, безвольный субъектъ познанія. Такъ дѣлалъ *Шекспиръ*. Представителямъ перваго рода людей имя—Legio.

§ 472.

Міровая душа, это—воля, а *міровой духъ*—чистый субъектъ познанія.

§ 473.

Прекраснымъ *сюжетомъ для живописца* послужила бы, по одной индусской основной мысли, слѣдующее: охотникъ только что нанесъ утомленному бѣгомъ и остановившемуся оленю смертельный ударъ охотничьимъ ножомъ,—и въ тотъ же мигъ сзади набрасывается на него волкъ и вон-

заетъ зубы въ его затылокъ. Резонировать и морализировать по поводу этого предоставляется каждому изъ зрителей: для художественной и для поэтической правды вполнѣ достаточно, что это—возможный фактъ.

§ 474 [1]).

Весьма нецѣлесообразно и вредно для искусства желаніе поощрять *изящныя искусства денежными наградами*, выдачей премій, академіями, обществами любителей искусства, которыя покупаютъ и разыгрываютъ всякія кропанья, — и т. п. *Ибо этимъ поощряютъ тѣхъ, кто любитъ не искусство, а деньги*, и вызываютъ къ жизни безчисленныя ремесленныя издѣлія непризванныхъ, необозримое множество которыхъ затрудняетъ истинному таланту пріобрѣтеніе извѣстности, прежде всего—потому, что эти продажные художники изощрены въ такихъ средствахъ и интригахъ, къ которымъ талантливый человѣкъ не приспособленъ.

Число произведеній искусства всякаго рода станетъ, по устраненіи всѣхъ указанныхъ выше средствъ поощренія, обозримымъ, и истинное произведеніе никогда не затеряется въ легіонѣ неистинныхъ.—То же самое надо сказать и объ оперѣ и, вообще, о музыкѣ: искусственныя учрежденія, впервые появившіяся во Франціи, имѣющія цѣлью денежное вспоможеніе композиторамъ, породили безчисленныя посредственныя и плохія оперы и ускорили упадокъ музыкальнаго искусства; подобно другимъ изящнымъ искусствамъ, музыка, достигнувъ вершины своего развитія, идетъ назадъ и впадаетъ въ погоню за эффектами, въ перегруженность изложенія, въ злоупотребленіе средствами искусства и пренебреженіе къ цѣли, разсчитываетъ на одобреніе толпы, т. е. черни.

Кто родится съ талантомъ, тотъ въ немъ находитъ свое счастье и не нуждается ни въ какой другой наградѣ; и онъ легче защитится отъ нужды, чѣмъ противъ скопища непризванныхъ соискателей, которые вырастаютъ отъ блеска золота, какъ червякъ вылупляется изъ личинки подъ дѣйствіемъ солнца; къ этому нужно добавить еще, что Мидасъ всегда склоненъ увѣнчать лаврами Марсія.

Отсюда становится яснымъ также, почему поэзіи и философіи была бы оказана большая услуга, если бы съ помощью ихъ нельзя было зарабатывать денегъ и ими поэтому стали бы заниматься лишь тѣ, кто интересовался бы ими ради нихъ самихъ, какъ цѣлью, а не какъ средствомъ. Правительства не могли бы сдѣлать ничего лучшаго для поэзіи и философіи, какъ уничтожить всѣ каѳедры философіи или, по крайней мѣрѣ, ограничить преподаваніе ея логикой и краткою исторіей филосо-

---

[1]) [Позднѣйшая приписка]: Замѣтный прогрессъ живописи и скульптуры при новой поощрительной системѣ говоритъ противъ выраженнаго здѣсь взгляда.

фіи, и объявить, что гонораръ за поэтическія и философскія произведенія не подлежитъ взысканію, а перепечатка ихъ разрѣшается.—О, какъ чистъ тогда сталъ бы воздухъ! Какъ изгнанъ былъ бы тогда ищущій своего пропитанія, а не истины сбродъ изъ священныхъ предѣловъ! Насколько иною стала бы исторія философіи съ Канта! Въ какомъ забросѣ оказалось бы пагубное стихоплетство, строчительство романовъ и газетное бумагомарательство!

Немногіе непризванные, побуждаемые простымъ тщеславіемъ, не могутъ быть помѣхой. Какой просторъ открылся бы для заслуги, если бы освободиться отъ ищущихъ наживы! — Развѣ величайшія мастерскія произведенія поэзіи, музыки и живописи вызваны къ жизни академіями и преміями? И дошли ли они до насъ отъ такихъ временъ, когда не знали еще никакихъ ни академій ни премій? Корреджіо, Шекспиръ, Моцартъ — получали ли они такія награды, или же они жили въ бѣдности и находили свое счастье въ искусствѣ?

Даже *Гете* и *Жанъ Поль* не написали бы своихъ многочисленныхъ посредственныхъ томовъ, а лишь хорошіе и имъ посвятили бы еще больше времени. Въ особенности *Жанъ Поль* былъ загубленъ погоней за деньгами; точно также и *Викторъ Гюго*.

Каждому, кто хочетъ создать творенія, требующія генія, можно сказать:

Du bist ein Barde, Freund! Sind deine Augen helle?
G'nügt dir die Eichel und die Quelle? [1])

И его лозунгомъ долженъ быть лозунгъ арфиста въ Мейстерѣ:

Ich singe wie der Vogel singt.
Der in den Zweigen wohnet:
Das Lied, das aus der Kehle dringt,
Ist Lohn, der reichlich lohnet [2]).

И *Шекстонъ* справедливо говоритъ: „Нужда—мать искусничества, но, право, не изящныхъ искусствъ“. Кто занимается послѣдними, тотъ долженъ устранять нужду какимъ-либо инымъ дѣломъ, и любовь къ искусству настолько пріучитъ его довольствоваться малымъ, что онъ освободитъ свое время для искусства; онъ создастъ меньше произведеній, но зато болѣе зрѣлыя и лучшія.

Сравн. Кантъ, Критика способности сужденія, р. 175.

---

[1]) „Ты—бардъ, мой другъ. Такъ свѣтлы ли твои взоры, и довольно ли тебѣ ягодъ и ручья?“

[2]) Я пою, какъ птичка,
Что въ кустахъ живетъ:
Лучшую награду
Пѣсня мнѣ даетъ.

§ 475.

Заурядные люди могутъ быть въ высшей степени достойными уваженія въ практической жизни, очень милыми; они могутъ быть и хорошими проповѣдниками, приличными врачами, адвокатами, справедливыми судьями и т. д.; но въ изящныхъ искусствахъ, въ поэзіи и въ философіи они—навѣки неисправимые мараки, кропатели, заядлые пачкуны, исказители всего хорошаго,—однимъ словомъ, сволочь и ослы, къ которымъ нужно относиться безо всякой пощады, которыхъ надо бичевать и съ бранью и съ позоромъ гнать прочь, чтобы унять ихъ писательскій зудъ. Посмотрите только, что сдѣлали они изъ философіи послѣ великаго, историческаго явленія *Канта!* Совершенно на подобіе того, какъ если бы дикари набросились на античную статую и пожелали ее исправить по своему вкусу и превратить ее въ торжественнаго вицлипуцли.

§ 476.

Почему фасадъ съ выступающими другъ надъ другомъ этажами старыхъ франкфуртскихъ домовъ, благодаря которымъ этажи выступаютъ на улицу за линію основной стѣны, настолько безобразны архитектонически, что ихъ запретили только по этой причинѣ, хотя они не опасны и не могутъ причинить вреда? Оттого, что они являютъ тяжесть безъ опоры, подобно тому какъ балконы на колоннахъ—опору безъ груза.

§ 477.

Поэтъ невозможенъ безъ нѣкоторой склонности къ притворству и фальши; напротивъ, *философъ* немыслимъ безъ прямо противоположной склонности. Это, пожалуй,—основное различіе обоихъ направленій духа, которое ставитъ философа выше; да онъ и дѣйствительно стоитъ выше и рѣже встрѣчается.

§ 478.

Хотя *Г. Гейне* и шутъ, однако у него есть *геній*, а также то, что отличаетъ геній,—*наивность*. Но, если поближе присмотрѣться къ его наивности, то найдешь, что корень ея—*жидовское безстыдство;* ибо и онъ принадлежитъ къ націи, о которой Римеръ говоритъ: у нихъ нѣтъ ни стыда, ни совѣсти.

§ 479.

Къ числу многихъ условій, благодаря которымъ могли возникнуть творенія *Шекспира*, относится также и то, что онъ имѣлъ предъ собою болѣе *интеллигентную* націю, какъ въ смыслѣ натуры для него, такъ и въ смыслѣ уровня пониманія,—чѣмъ онъ могъ бы встрѣтить во всякой другой европейской странѣ.

§ 480.

Красота юноши относится къ красотѣ дѣвушки такъ, какъ картина, написанная масляными красками,—къ пастели.

Глава XVI.

О сужденіи, критикѣ, одобреніи и славѣ.

§ 481.

Большинство людей предпочитаетъ заниматься всѣмъ, чѣмъ угодно, только не мышленіемъ и раздумьемъ; чтобы имѣть при этомъ все-таки еще и возможность дѣйствовать, не подвергая себя слишкомъ большому урону, они держатся излюбленной максимы: поступать всегда только такъ, какъ поступаютъ всѣ другіе. Такимъ образомъ, они похожи на общество, которое усѣлось въ кругъ—одинъ къ другому на колѣни, въ то время какъ никто не сидитъ на стулѣ. Когда я вижу какъ въ стадѣ гусей или барановъ каждый идетъ непремѣнно за предшественникомъ, не заботясь, куда же онъ, собственно, идетъ, то мнѣ кажется всегда, что сквозь ихъ крикъ и блеяніе до меня долетаютъ произносимыя слова: „не стану я выдѣляться!“

§ 482.

Авторитетъ является, какъ извѣстно, единой дѣйствующей силой: никто не хочетъ, въ сознаніи собственнаго безсилія, прибѣгать къ сужденіямъ, а каждый дожидается сужденія со стороны болѣе умнаго. Но вмѣсто послѣдняго является болѣе безстыдный и внушаетъ ближнему свое сужденіе, а затѣмъ по его стопамъ идетъ уже все стадо.

§ 483.

Есть существа, относительно которыхъ не понимаешь, какъ это они умудрились ходить на двухъ ногахъ,—хотя самъ по себѣ этотъ фактъ еще ничего и не говоритъ.

§ 484.

Человѣкъ, которому, какъ это обыкновенно бываетъ, чужой авторитетъ долженъ замѣнять собственное сужденіе, представляетъ собою жалкое животное.

§ 485.

Есть масса двуногихъ и четвероногихъ существъ, которыя существуютъ *только для того*, чтобы *существовать*.

§ 486.

Нѣтъ ничего болѣе рѣдкаго, чѣмъ самостоятельное *сужденіе*.— Меньше всего можно ожидать его отъ ученыхъ по профессіи. Узкое пространство ихъ головы наполнено традиціоннымъ матеріаломъ, а послѣднему всякое самостоятельное мышленіе опасно.

На что можетъ надѣяться тотъ, кто славу за добытое собственной мыслью долженъ принимать изъ рукъ такихъ людей, которые никогда не могли мыслить сами и хотятъ возмѣстить этотъ недостатокъ помощью традиціоннаго матеріала, коего они служатъ хранителями?

Но скажутъ мнѣ, что подростаетъ безпристрастная молодежь и что есть исключенія. Исключенія существуютъ только для исключеній, и въ такомъ жалкомъ мірѣ, какъ нашъ, приходится во всемъ жить въ видѣ исключенія.

§ 487.

Лавровый вѣнокъ, это—покрытый листьями вѣнецъ терновый.

§ 488.

Кому *парадоксальность* какого-нибудь произведенія кажется достаточнымъ поводомъ для неблагопріятнаго сужденія о немъ, тотъ, очевидно, держится того мнѣнія, что у насъ уже имѣется въ обращеніи значительная масса мудрости, что мы вообще ушли далеко и намъ предстоитъ—самое большее—сдѣлать нѣкоторыя частныя поправки. Но кто вмѣстѣ съ Платономъ попросту устраняетъ это ходячее мнѣніе словами: τοις πολλοις πολλα δοκει или даже вмѣстѣ съ Гёте держится убѣжденія, что абсурдное собственно и заполняетъ міръ, для того *парадоксальность* извѣстнаго произведенія всегда является благопріятнымъ, хотя далеко еще и не рѣшающимъ признакомъ.

Хорошій былъ бы это міръ, въ которомъ истина могла бы быть не парадоксальной, добродѣтели не надо было бы терпѣть страданія, а все прекрасное могло бы быть увѣрено въ одобреніи [1]).

§ 489.

Того, кто создалъ великое безсмертное произведеніе, такъ же не можетъ волновать или огорчать пріемъ публики и сужденіе критиковъ,

[1]) (Варіантъ): Великолѣпенъ былъ бы міръ, въ которомъ истина совсѣмъ не была бы парадоксальной; въ немъ тогда и прекрасное тотчасъ бы находило себѣ признаніе, и добродѣтель была бы легка.

какъ разумнаго человѣка, который ходитъ по дому умалишенныхъ, не можетъ задѣвать брань и оскорбленія со стороны сумасшедшихъ. Конечно, пока первый не знаетъ людей, а второй не знаетъ, гдѣ онъ, до тѣхъ поръ дѣло будетъ обстоять иначе,—но не послѣ полученнаго разъясненія.

§ 490.

Le fondement de toute gloire véritable c'est l'estime *sentie;* mais la plupart des hommes ne sont capable d'estime sentie, qu'envers ce qui leur ressemble, c'est à dire envers le médiocre. Donc la plupart des hommes n'auront, pour les ouvrages du génie, jamais qu' une estime *sur parole.* Celle-ci se fondant sur l'estime sentie d'un très petit nombre d'individus supérieurs capables d'apprécier les ouvrages du génie: nous voyons la raison de la lenteur de l'accroissement de la véritable gloire [1]).

§ 491.

Интересно знать, какъ высока была, собственно, цѣнность Платона во мнѣніи людей его времени?

Аристотель позаботился о своемъ кредитѣ при дворѣ.

§ 492.

Могъ ли бы какой бы то ни было великій умъ достигнуть своей цѣли и создать вѣчное произведеніе, если бы своей путеводной звѣздой онъ взялъ блуждающій огонекъ общественнаго мнѣнія, т. е. мнѣніе маленькихъ умовъ?

§ 493.

Серебро, золото и обыкновенные драгоцѣнные камни находятъ себѣ покупателей въ любой день; поэтому, запасшись ими, ты никогда не впадешь въ нужду. Но драгоцѣнные камни перваго ранга, которые въ высшей степени рѣдки и до нѣкоторой степени неоцѣнимы, лишь изрѣдка находятъ себѣ и покупателя, умѣющаго оцѣнить ихъ и оплачивающаго ихъ по ихъ полной стоимости, и если только вы не хотите спустить ихъ, то можете съ ними умереть въ бѣдности, но оставить богатыхъ наслѣдниковъ. Совершенно такъ же *маленькіе таланты* находятъ себѣ

---

[1]) „Фундаментомъ всякой истинной славы является *сознательное* уваженіе; но большинство людей способны сознательно уважать только то, что похоже на нихъ,— т. е. посредственность. Оттого большинство людей всегда будутъ питать къ созданіямъ генія уваженіе только *на словахъ*. Послѣднее же опирается на сознательное уваженіе очень малаго числа высшихъ индивидуумовъ, которые способны оцѣнить созданія генія: въ этомъ и заключается причина той медленности, съ которой вырастаетъ истинная слава".

признаніе, оцѣнку и употребленіе очень легко; наоборотъ, великіе, въ высшей степени рѣдкіе, почти неоцѣнимые таланты съ большимъ трудомъ обрѣтаютъ себѣ знатока, цѣнителя и воздаятеля: ихъ произведенія часто переходятъ къ потомству, не давъ ничего современникамъ. (То же самое сказалъ *Шанфоръ*, котораго тогда я еще не зналъ).

§ 494.

Число лѣтъ, протекшихъ между появленіемъ какой-нибудь книги и ея признаніемъ, даетъ мѣру времени, на которое авторъ опередилъ свой вѣкъ: можетъ быть, оно, это число,—квадратный или даже кубическій корень изъ этого времени или даже изъ того времени, которое данной книгѣ предстоитъ прожить.

§ 495.

Въ царствѣ мышленія существуетъ *три рода умовъ*.

Одна категорія ихъ не въ состояніи идти иначе, какъ въ сопровожденіи кого-нибудь другого и лучшаго, чѣмъ они, причемъ они знаютъ, что это такъ, и занимаются только воспроизведеніемъ чужихъ мыслей. Однако же такіе люди стараются часто скрыть это за мнимой оригинальностью, которая, впрочемъ, не идетъ дальше распорядка и изложенія. Они становятся комичными, когда выдаютъ себя въ тѣхъ пунктахъ, гдѣ ихъ предшественникъ обошелъ лежавшую у него на пути проблему или же сдѣлалъ ошибку, и когда такой оригинальный подражатель прокрадывается тихонечко и съ комической серьезностью по той же тропинкѣ мимо этой проблемы, или непринужденно продѣлываетъ за своимъ образцомъ тѣ же ошибки,—чего не могло бы быть, если бы онъ осмѣлился мыслить самъ.

Вторая категорія умовъ обладаетъ такими же силами, что и первая, но у нея недостаетъ способности сужденія, чтобы это понять, и вотъ, человѣкъ такого типа пытается идти на собственныхъ ногахъ и преподноситъ почтенной публикѣ самолично придуманные монстры. Это—дураки „на свой образецъ“.

Третья категорія умовъ настолько рѣдка, что ее приходится разсматривать скорѣе, какъ исключеніе: это—оригинальные, самостоятельно мыслящіе умы.

§ 496.

Когда кто-нибудь стоитъ вверху одинъ, а другіе не могутъ подняться къ нему, то онъ долженъ, если не хочетъ быть одинъ, спуститься внизъ.

§ 497.

Быть великимъ, вотъ—единственное средство показать маленькихъ людей въ ихъ малости. Кто прибѣгаетъ къ инымъ средствамъ, тотъ показываетъ этимъ, что въ его распоряженіи нѣтъ перваго средства. *Маленькіе люди* во всѣ времена ссорились и ругались въ литературѣ; ибо чтобы возвысить себя, они видѣли только одно средство: унизить другихъ. *Великіе умы* этого никогда не дѣлали, болѣе того, — они остерегались поступать такъ даже въ тѣхъ случаяхъ, когда, можетъ быть, у нихъ являлось къ этому искушеніе; ибо только такимъ путемъ могли они показать, что они въ состояніи возвысить себя собственными силами, не унижая другихъ, — какъ бы не только въ относительномъ, но и въ абсолютномъ пространствѣ. А кто стоитъ тамъ, вверху, тотъ на своей высотѣ останется.

Τεκνον εμον, χαρτος μεν Ἀθηναιη τε και Ἡρῃ κ. τ. λ.

§ 498.

Соперниковъ или *противниковъ* ни въ какомъ случаѣ не надо пытаться умалять порицаніемъ или приниженіемъ; достигнуть этого можно единственно тѣмъ только, чтобы самому быть великимъ: это дѣлаетъ ихъ малыми, малыми, малыми! Это—худшее, что можно имъ причинить; потому они никогда и не прощаютъ этого. Если же ты стараешься добиться ихъ умаленія только что упомянутымъ прямымъ путемъ, то это показываетъ, что ты не можешь выполнить своей цѣли способомъ послѣднимъ, — и вотъ ты совсѣмъ не достигаешь желаннаго, ставя себя съ ними на одну доску.

§ 499.

Быть великимъ и быть вынужденнымъ жить среди жалкаго сброда, это — синонимы; это только два выраженія для одной и той же вещи, какъ несомнѣнно одно и то же сказать: а относится къ в, какъ 1 къ 8,— или а составляетъ $^1/_8$ в.

§ 500.

Собственное одобреніе никогда не является гарантіей цѣнности какого-нибудь умственнаго произведенія; ибо оно говоритъ только, что выраженныя въ этомъ произведеніи мысли автора соотвѣтствуютъ его взгляду на міръ, что̀ понятно само собою; даетъ же такую гарантію всякое *искреннее чужое одобреніе*. Ибо если мысли, совершивъ свой путь изъ одной головы въ другую, совпадаютъ и съ имѣющимся въ этой

послѣдней міровоззрѣніемъ (а ничего бо́льше никакое одобреніе не можетъ сказать), то это можетъ имѣть свое основаніе только въ томъ, что онѣ объективны, т. е. что онѣ находятся въ согласіи съ объективнымъ міромъ, который общъ всѣмъ. Это — міръ интуиціи; онъ во всѣхъ головахъ—одинъ и тотъ же, только не въ каждой онъ отпечатлѣвается одинаково чисто и энергично. Что бы изъ этого міра ни показать кому бы то ни было, послѣдній не можетъ ничего отрицать, хотя бы онъ самъ и не нашелъ этого.

Объяснять чужое отдѣльное одобреніе изъ случайнаго совпаденія образа мыслей можно лишь тогда, когда человѣкъ писалъ въ манерѣ, по модѣ и въ духѣ своей эпохи, т. е. безо всякой оригинальности, или составлялъ такія же разсужденія, какія составляетъ всякій и самъ, т. е. былъ тривіаленъ. Помимо же этого, различіе одной индивидуальности отъ другой слишкомъ велико.

Итакъ, уже *одно* чужое одобреніе, настоящее и компетентное, даетъ гарантію тому, что самостоятельно продумано и оригинально. Въ противоположность этому, одно чужое неодобреніе или даже неодобреніе многихъ ничего не значитъ; ибо оно, если даже не вытекаетъ изъ дурной воли, можетъ очень часто являться плодомъ недостаточной способности пониманія. Но пройти путь изъ одной головы въ другую мысль должна, если одобреніе, которое встрѣчаетъ ее, должно служить показателемъ ея цѣнности.

Частое исключеніе составляетъ случай, когда сообщаемыя понятія уже имѣлись въ чужой головѣ, и, слѣдовательно, данное произведеніе — не болѣе какъ простое повтореніе уже извѣстныхъ понятій, которыя твердо установлены во многихъ головахъ. Въ этомъ случаѣ произведеніе не оригинально, — а все сказанное примѣнимо только къ оригинальному. На этомъ исключеніи и покоится одобреніе того дурного, на что существуетъ большой спросъ. Всѣ его читатели и почитатели сравниваютъ его — но никогда не съ міромъ интуитивнымъ, а только съ господствующими понятіями.

§ 501.

Озорій (de gloria) вѣрно замѣтилъ, „что *слава* бѣжитъ отъ того, кто за ней гонится, и наоборотъ, слѣдуетъ за тѣмъ, кто не обращаетъ на нее вниманія и не ищетъ ея“.

Ибо всякое преднамѣренное стремленіе къ славѣ являетъ людямъ доказательство того, что данный человѣкъ не относится съ полной серьезностью къ самому дѣлу,—иначе онъ не придавалъ бы такой большой цѣны тѣни или отзвуку этого дѣла,—согласно принципу, что аффектированіе какого-нибудь свойства указываетъ на его отсутствіе.

Итакъ, для своей славы не слѣдуетъ дѣлать ничего другого, какъ

только заслуживать ея: слѣдовательно, не умалять другихъ, чтобы этимъ относительно возвысить себя [1]); не позволять друзьямъ хвалить себя и вообще не стремиться преднамѣренно возбуждать къ себѣ вниманіе; не восхвалять своего дѣла и вообще не подымать шума, а ждать, пока заслуга сама начнетъ говорить за себя, что́ она непремѣнно въ концѣ концовъ и сдѣлаетъ, какъ и, наоборотъ, слава, созданная искусственно, должна будетъ рано или поздно погаснуть. Ибо всѣмъ этимъ раздражаешь еще, помимо всего, духъ противорѣчія и обостряешь и безъ того постоянно возбужденную зависть.

§ 502.

Тѣ, кто достигъ настоящей и заслуженной *славы*, не могутъ придавать ей никакого значенія; ибо человѣческій родъ представляется имъ какъ разъ настолько же малымъ, насколько они ему—великими, и его слабые соединенные голоса, достигая ихъ слуха, звучатъ лишь какъ жалкое кваканіе. Но здѣсь и наступаетъ то, о чемъ говоритъ Аристотель—именно, что хотя отдѣльныя лица, которыя составляютъ публику, обыкновенно не способны къ вѣрнымъ сужденіямъ, но сама эта публика судитъ въ большинствѣ случаевъ вѣрно и мѣтко.

§ 503.

Что Упнекхатъ читаютъ и знаютъ такъ мало, спустя тридцать лѣтъ послѣ появленія на нѣмецкомъ языкѣ; что „Разныя сочиненія“ Лихтенберга, вмѣсто того чтобы выдержать новыя изданія, спустя 33 года, должны продаваться по очень пониженной цѣнѣ; что гетевское ученіе о цвѣтахъ все еще послѣ 22 лѣтъ вездѣ считается ложнымъ: все это—*характерныя черты нѣмецкой публики*, о которыхъ никогда нельзя забывать, если возлагаешь на нее извѣстныя надежды.

§ 504.

Чтобы оріентироваться въ *интеллектуальномъ характерѣ нѣмцевъ* и въ тѣхъ надеждахъ, которыя можно возлагать на нихъ, я замѣтилъ себѣ нѣсколько устойчивыхъ пунктовъ, на которые въ соотвѣтственныхъ случаяхъ я всякій разъ и обращаю свой взоръ: Вотъ они: 1) Фихте, этого переходящаго всякія границы шута Канта, все еще, 40 лѣтъ спустя послѣ его выступленія, называютъ рядомъ съ Кантомъ, какъ если бы онъ былъ ему ровня. Ἡρακλῆς καὶ πυθήκος!—2) Въ теченіе 24 лѣтъ еще не понята истинность гётевскаго ученія о цвѣтахъ. 3) „Разныя сочиненія“ Лихтенберга не только не дожили до второго

[1]) Quoi de plus sot de se montrer petit, voulant paraître grand. (Нѣтъ ничего глупѣе выказывать себя малымъ, между тѣмъ какъ желаешь показаться великимъ).

изданія, но спустя 32 года послѣ ихъ появленія предлагаются издателемъ за безцѣнокъ, въ то время какъ сочиненія господъ Залата, Круга, Гегеля и т. д. выдержали нѣсколько изданій.

Правда, утверждаютъ, что нѣмцы выдумали порохъ,—но я не могу присоединиться къ этому мнѣнію.

На вопросъ объ отношеніи отдѣльныхъ выдающихся умовъ къ ихъ націямъ я нашелъ долго искомый отвѣтъ у Бэкона.

§ 505.

Нѣтъ нужды „чернить *дурное*“: мода, которая даритъ его благосклонностью, долго не проживетъ, и тогда каждый увидитъ его въ его настоящемъ свѣтѣ. А порицаніемъ его вы всегда спускаетесь до нѣкоторой степени au niveau съ нимъ; да и трудно всегда опережать время; а благодаря времени дурное тонетъ въ силу собственной тяжести. Самая попытка указать, почему данное дурное дурно, была бы сизифовымъ трудомъ.

Сказанное невѣрно — въ силу обоихъ совпадающихъ между собою изреченій Вольтера и Гете, которыя я привелъ въ предисловіи къ Этикѣ.

§ 506.

Матерьялъ или кругъ дѣятельности *людей дѣла*, это—*воля* людей: они придаютъ ей нужное движеніе, и она становится орудіемъ ихъ дѣяній. Можно навѣрняка разсчитывать на волю людей, коль скоро на нее надлежащимъ образомъ воздѣйствуютъ мотивами; ибо воля имѣется у всѣхъ въ полной мѣрѣ: вѣдь она—субстанція человѣка.

Кру́гомъ дѣятельности людей-творцовъ служитъ *интеллектъ* людей: онъ долженъ понимать и цѣнить ихъ произведенія; но онъ составляетъ лишь акциденцію человѣка и обыкновенно до такой степени слабъ, а при томъ еще и такъ подавленъ господствомъ, которое имѣетъ надъ нимъ воля со своими наклонностями и страстями, что его почти всегда оказывается недостаточно. Вотъ и выходитъ, что нѣтъ пророка въ своемъ отечествѣ, и творцы, обыкновенно, не имѣютъ другой награды, кромѣ какъ славу въ потомствѣ.

Напротивъ, у людей дѣла для каждаго дѣянія есть только *одинъ* благопріятный моментъ времени,—*одинъ* случай; твореніямъ же остается неизмѣримое время для ихъ оцѣнки, и ихъ создатели могутъ сказать: si eso no es su siglo, muchos otros lo seran.

§ 507.

Никто, конечно, никогда не наслаждался больше, чѣмъ *Гете*, *косвенными* и второстепенными преимуществами генія (популярность, при-

знаніе, слава, высокое положеніе, почести и созданное всѣмъ этимъ личное благополучіе). Но кто повѣритъ, что его счастіе состояло въ наслажденіи этими благами, а не его собственнымъ духомъ, и что онъ не убѣгалъ охотно отъ хвалебнаго гула своихъ почитателей въ одиночество, къ собственнымъ мыслямъ?

Этихъ *косвенныхъ* выгодъ достигаютъ съ помощью *таланта* гораздо легче и удобнѣе; а геній, напротивъ, влечетъ за собою очень много косвенныхъ *невыгодъ*, такъ какъ одаренный геніальностью человѣкъ — совершенно иного рода, чѣмъ всѣ остальные, исключителенъ, изолированъ, одинокъ, негоденъ для повседневной обыкновенной дѣятельности и теченія человѣческой жизни, а, кромѣ того, онъ отличается отъ другихъ особенностями своей организаціи, поскольку нервная система въ немъ преобладаетъ слишкомъ неравномѣрно и поскольку еще онъ раздражителенъ, меланхоличенъ и ипохондриченъ. Вотъ почему только величина *непосредственныхъ преимуществъ* (наслажденіе собственнымъ духомъ) можетъ вознаградить его за эти отрицательныя стороны, и, несмотря на все, сдѣлать геніальность все-таки желанной.

§ 508.

Конечно, самонаслажденіе, которое *геній* испытываетъ отъ самого себя и своихъ созданій, и та незначительность, въ какой предстаютъ ему люди, *настраиваютъ его такъ возвышенно*, что онъ могъ бы относиться вполнѣ равнодушно къ тому, будетъ ли онъ среди такихъ существъ пользоваться славой или нѣтъ. Но этотъ міръ не вмѣщаетъ въ себѣ идеаловъ: его геніи остаются людьми, у нихъ есть слабости, среди которыхъ жажда славы—далеко еще не самая большая.

§ 509.

Кто хочетъ *совершить что-нибудь великое*, тотъ не долженъ стремиться угодить своимъ твореніемъ кому бы то ни было, кромѣ самого себя: коль скоро онъ погонится за чужимъ одобреніемъ, изъ его произведенія не выйдетъ ничего великаго. Что создалъ бы *Шекспиръ*, если-бы онъ принималъ во вниманіе воспріимчивость и одобреніе другихъ? Какъ мало, конечно, могъ разсчитывать на одобреніе и пониманіе Гёте, когда онъ писалъ своего „Тассо“! Когда онъ появился, Гёшенъ жаловался на плохой сбытъ (по Римеру).

§ 510.

Журнальная критика властвуетъ не надъ *сужденіемъ* публики, какъ она воображаетъ, а только надъ ея *вниманіемъ;* поэтому единственный способъ насилія для нея состоитъ въ замалчиваніи. Порицаніе же

со стороны критики должно быть для всякаго уважающаго себя писателя одинаково желанно, какъ и ея похвала: это одно и то же.

§ 511.

Глупецъ—тотъ, кто думаетъ, что люди en masse обладаютъ способностью къ объективной участливости въ чемъ бы то ни было, т. е. что они могутъ живо интересоваться истинной красотою: коль скоро что-нибудь подобное возбуждаетъ ихъ волненіе, вы можете быть увѣрены, что за этимъ кроется какой-нибудь интересъ воли и что взволнованная такимъ образомъ масса представляетъ собою *партію*.

§ 512.

Почти такъ же легко, какъ воздается должное писателю умершему, воздается оно и живому, послѣ того какъ вымретъ то поколѣніе, среди котораго и для котораго онъ писалъ сначала.

§ 513.

Они воздвигаютъ людямъ *памятники*, съ которыми потомство современемъ не будетъ знать, что̀ дѣлать. А *Бюргеру* они памятника не ставятъ.

Глава XVII.

Объ учености и ученыхъ.

§ 514.

Когда *неген1альнымъ* людямъ предлагаютъ какое-нибудь *новое ученіе*, то они не стараются проникнуть въ его смыслъ и глубину, точно изслѣдовать его и затѣмъ судить о немъ путемъ сравненія съ тѣмъ самымъ объектомъ, который долженъ быть съ помощью этого ученія разъясненъ. Нѣтъ, они выбираютъ болѣе короткій и удобный путь, а именно: въ виду своей склонности только къ отрицанію, они ищутъ *апагогическаго доказательства* противоположнаго слѣдующимъ образомъ: они выбираютъ какой-нибудь тезисъ, въ особенности какой-нибудь логическій выводъ изъ новаго ученія, и смотрятъ, не противорѣчитъ ли онъ чему-либо такому, что для нихъ имѣетъ значеніе неоспоримой истины; если имъ, къ счастію, удастся установить такое противорѣчіе, то вотъ нововведеніе и побѣждено—благодаря счастливому и остроумному примѣненію закона противорѣчія. Что противорѣчіе можетъ быть мнимымъ, что оно можетъ быть разрѣшено съ помощью какого-нибудь еще скрытаго момента, какъ только онъ будетъ раскрытъ, что въ концѣ концовъ можетъ оказаться ложной та мнимая непоколебимая истина,—объ этомъ они ничего не хотятъ знать.

Такой методъ примѣнилъ уже въ свое время Аристотель противъ Платона (напримѣръ, въ первой книгѣ Метафизики, гл. 7); въ наше время его примѣняетъ Пфаффъ противъ Гёте; и всюду онъ является какимъ-то паразитомъ, который обволакиваетъ собою всякое новое значительное явленіе.

Дѣло сводится въ концѣ концовъ къ тому, что они во всякомъ новомъ тезисѣ взвѣшиваютъ не его основанія, а его слѣдствія.

§ 515.

Кто не стремится постигнуть сущность вещей въ ея цѣломъ, великомъ и общемъ, въ ея подлинно существенномъ; кто, наоборотъ, можетъ отвлекать отъ этого свое вниманіе въ совершенно другую сторону, для

того, напримѣръ, чтобы прослѣдить причинную связь какихъ-нибудь отдѣльныхъ явленій въ природѣ или чтобы выяснить себѣ дѣйствительный процессъ и смыслъ какого-нибудь отдѣльнаго событія, которое, въ силу отдаленности во времени, съ трудомъ поддается истинному познанію,— тотъ можетъ сдѣлаться великимъ ученымъ, болѣе того,—онъ можетъ даже обладать хорошимъ умомъ и быть настоящимъ мыслителемъ, но ужъ навѣрное, онъ чуждъ *геніальности*. Ученіе о цвѣтахъ Гёте!

§ 516.

Что большая ученость и всезнайство причиняютъ большой вредъ способности отчетливо и живо постигать міръ наглядный и, слѣдовательно, самобытно мыслить и поэтически творить, — это объясняется слѣдующимъ. Ученость заключается въ произвольномъ воспроизведеніи изученнаго раньше, а память, это—способность упражненія интеллекта: ея служба состоитъ въ повиновеніи *волѣ*. Теперь, если воспроизведеніе представленій должно направляться при посредствѣ воли и изъ глубины внутренняго міра, то это возможно только тогда, когда мы сообщаемъ представленіямъ извѣстную независимость отъ внѣшняго впечатлѣнія, отклоняемъ ихъ отъ послѣдняго и дѣлаемъ ихъ нечувствительными къ его настоятельной силѣ. Значитъ, чѣмъ больше ходъ представленій управляется извнутри, тѣмъ больше замыкаетъ онъ себя отъ внѣшняго впечатлѣнія; это входитъ въ привычку, и способность живого интуитивнаго постиженія реальнаго міра гибнетъ, а съ ней и сила оригинальнаго мышленія и поэтическаго творчества.

§ 517.

Часто говорятъ о *республикѣ ученыхъ*, но не о *республикѣ геніевъ*. Въ послѣдней дѣло обстоитъ слѣдующимъ образомъ: одинъ великанъ кличетъ другому черезъ пустое пространство вѣковъ; а міръ карликовъ, проползающихъ подъ ними, не слышитъ ничего, кромѣ гула, и ничего не понимаетъ, кромѣ того, что вообще что-то происходитъ. А съ другой стороны,—этотъ міръ карликовъ занимается, тамъ внизу, непрерывными дурачествами и производитъ много шуму, носится съ тѣмъ, что намѣренно обронили великаны, провозглашаетъ героевъ, которые сами—карлики и т. п.; но все это не мѣшаетъ тѣмъ духовнымъ великанамъ, и они продолжаютъ свою высокую бесѣду духовъ.

§ 518.

Ко второму изданію я хочу прибавить критику „Leipziger Repertorium von einer Gesellschaft Gelehrten“, въ качествѣ перваго пріема со стороны современниковъ, и къ слову Gelehrten сдѣлать слѣдующее примѣчаніе:

Слово Gelehrter („ученый“) производило на меня всегда своеобразное и непріятное впечатлѣніе, — можетъ быть, въ силу сознанія того, какъ незначительно въ сущности то, что можетъ быть изучено, и какъ мало, слѣдовательно, мы говоримъ, когда извѣстное лицо называемъ ученымъ. Но больше всего это чувствуешь въ такихъ случаяхъ какъ настоящій, гдѣ собственно дѣло заключается въ judicium и гдѣ поэтому выраженіе „общество умныхъ“ (Gesellschaft Gescheuter) было бы болѣе умѣстно,— но эти господа слишкомъ скромны, чтобы рѣшиться на такой шагъ, — и они правы.

Выраженія homme de lettres, letterato, a scholar никогда не производятъ на меня такого фатальнаго дѣйствія, какъ выраженіе „ученый“, потому что эти названія трактуютъ дѣло больше en bagatelle, т. е. не хотятъ сказать болѣе того, что собственно въ нихъ сказано,—въ нихъ есть даже легкій оттѣнокъ ироніи.

Очевидно, въ каждомъ человѣкѣ есть соединеніе и противоположность врожденнаго и пріобрѣтеннаго; когда же пріобрѣтенное дѣлаютъ въ немъ главнымъ, какъ это мы имѣемъ въ словѣ „ученый“, выдвигающемъ ученость, т. е. нѣчто пріобрѣтенное, какъ отличительный признакъ человѣка, то въ этомъ кроется инсинуація, что врожденное въ данномъ субъектѣ не имѣетъ выдающагося характера. Я же цѣню пріобрѣтенное безконечно мало въ сравненіи съ врожденнымъ.

§ 519.

Если бы духовная сила увеличивалась такъ же, какъ физическія силы, отъ прибавленія второй и третьей равной силы, въ ариѳметической прогрессіи, то академіи и общества имѣли бы большую цѣнность. Но такъ какъ ея величина—чисто *интенсивная*, которая не наростаетъ отъ пространственнаго размѣщенія врядъ или вмѣстѣ, какъ квадратъ сѣраго цвѣта въ дюймъ величиной не становится бѣлымъ отъ прибавленія 1000 другихъ квадратовъ сѣраго цвѣта, то...

Но Аристотель говоритъ, что голосъ публики, хотя бы она состояла изъ сплошныхъ заурядностей, все-таки, въ общемъ хорѣ, вѣренъ и внушителенъ,—все-таки, значитъ!

§ 520.

Берлинская академія ежегодно празднуетъ день рожденія изобрѣтателя монадъ, предустановленной гармоніи и identitatis indiscernibilium. Я посовѣтовалъ бы ей дать срисовать всѣ эти предметы умѣлому художнику и украсить такимъ изображеніемъ свои залы, чтобы заслуги ея великаго основателя были всегда передъ глазами.

§ 521.

Зачѣмъ *лгать на живыхъ, чтобы почтить мертвыхъ?* Зачѣмъ приписывать послѣднимъ въ *академическихъ похвальныхъ словахъ* всѣ тѣ свойства, которыми они должны были бы обладать? И притомъ—въ такой степени, что кто зналъ восхваляемыхъ, тотъ не можетъ слышать этого безъ смѣха. Вмѣсто словъ „il ment comme une épitaphe“, которыя приводитъ Шанфоръ (?), скоро будутъ говорить: „comme un éloge académique“.

§ 522.

Академіи ставятъ своей цѣлью разысканіе фактическихъ, т. е. всегда только частныхъ истинъ; этой цѣли и соотвѣтствуютъ соединенныя усилія многихъ. Наоборотъ, разысканіе *общихъ* истинъ—дѣло единичныхъ и рѣдкихъ людей, которые не могутъ ни нуждаться въ сотрудникахъ, ни находить ихъ.

§ 523.

Изслѣдователи, разыскивающіе скрытыя и потерянныя ученія древнихъ философовъ, затрачиваютъ много труда и усилій на то, чтобы думать чужимъ умомъ вмѣсто своего, который былъ бы имъ ближе, если бы онъ вообще былъ у нихъ. И подобнымъ людямъ можетъ ли оказать большую помощь слѣдъ чужого ума?

§ 524.

Это очень характерно, что европейскіе ученые (напримѣръ, Крейцеръ и многіе другіе) очень усердно и обстоятельно занимаются плоскими сказками индійской народной религіи Пураны и миѳологіи, между тѣмъ какъ мудростью Веды они пренебрегаютъ совсѣмъ (объ Упнекхатѣ почти никогда не бываетъ и рѣчи).

§ 525.

Не надо думать, что ученые до такой степени слѣпы, нечувствительны, окостенѣлы по отношенію къ истинному и хорошему, что у нихъ отсутствуетъ всякое пониманіе послѣдняго: нѣтъ, это кажется такъ, покуда они засѣдаютъ передъ нами только въ качествѣ его *цѣнителей и судей* и ихъ задача заключается лишь въ томъ, чтобы его признать и восхвалить; а что они, наоборотъ, обладаютъ самымъ вѣрнымъ пониманіемъ хорошаго и самымъ тонкимъ тактомъ по отношенію къ чужимъ заслугамъ, это становится очевиднымъ, какъ только они рѣшаются на *плагіатъ*: тогда они уподобляются воробьямъ, которые отлично умѣютъ выбирать самыя зрѣлыя вишни, и вы съ изумленіемъ видите, какіе они

тонкіе знатоки. Здѣсь, наконецъ, и находится тотъ пунктъ, гдѣ чрезмѣрная несправедливость обращается въ свою противоположность и влечетъ за собою, какъ и всякое зло, исцѣленіе отъ самой себя. По отношенію ко мнѣ это продѣлали господинъ Розасъ, а также (сказать правду) и *Брандисъ*; вѣроятно, и нѣкоторые другіе еще, о комъ я ничего не знаю. Когда вы ихъ уличите, то eo ipso они обращаются въ вашихъ искреннихъ и страстныхъ панегиристовъ, и тогда оказывается, что они поработали для нашего праваго дѣла, а не на пользу своего ничтожества. Въ этомъ и есть отраднѣйшее торжество.

Только что сдѣланное замѣчаніе представляетъ собою параллель и аналогію къ замѣчанію Рошфуко p. 115, maxime 561, гдѣ онъ показываетъ, какъ мы хорошо замѣчаемъ собственные проступки, когда дѣло идетъ о томъ, чтобы скрыть ихъ: точно также сказанное мною выше показываетъ, какъ мы отлично видимъ чужія заслуги, когда дѣло идетъ о томъ, чтобы присвоить ихъ себѣ.

§ 526.

Пойми ясно и отчетливо все *ничтожество людей* вообще, затѣмъ ничтожество твоего вѣка и, въ особенности, *нѣмецкихъ ученыхъ*, — и тогда тебѣ не придется уже стоять съ твоимъ произведеніемъ въ рукахъ и спрашивать: „Кто же изъ насъ помѣшался: человѣчество или я?“.

§ 527.

Студентовъ-карьеристовъ порицали достаточно часто; но *профессора-карьеристы*, это—нѣчто понятное само собой.

§ 527a.

Щеголять въ *заголовкахъ книгъ* своими *титулами и званіями* въ высшей степени непристойно: въ литературѣ не имѣютъ значенія никакія иныя преимущества, кромѣ духовныхъ; кто хочетъ предъявлять тамъ другія, тотъ показываетъ этимъ, что не имѣетъ первыхъ.

§ 528.

Какъ низко въ сравненіи съ *древними* ставитъ насъ тотъ фактъ, что самое главное въ нашей учености заключается въ томъ, чтобы понимать языкъ, на которомъ въ то время говорилъ каждый носильщикъ!

§ 529.

Въ *республикѣ ученыхъ* во всѣ времена старались въ каждомъ отдѣлѣ подчеркнуть все посредственное, умалить истинно-цѣнное, даже—великое, а гдѣ можно, то и совсѣмъ устранить его какъ неудобное.

Глава XVIII.

О писательствѣ и стилѣ.

§ 530.

Когда мысль возникаетъ у меня въ неясной формѣ и витаетъ предо мной слабыми очертаніями, мною овладѣваетъ невыразимое желаніе схватить ее: я все отбрасываю прочь и гонюсь за нею какъ охотникъ за дичью, по всѣмъ изгибамъ, выслѣживаю ее со всѣхъ сторонъ и пересѣкаю ей дорогу, пока не поймаю ее, не сдѣлаю ясной и не перенесу ее, побѣжденную, на бумагу. Но иногда она все-таки ускользаетъ отъ меня, и тогда мнѣ приходится ждать, пока другой какой-нибудь случай снова не вспугнетъ ее; и какъ разъ тѣ мысли, которыми я овладѣлъ послѣ нѣсколькихъ напрасныхъ попытокъ, обыкновенно—самыя лучшія. А когда при такой охотѣ за мыслью меня прерываютъ, въ особенности ревомъ животныхъ, который врѣзается въ мои мысли, какъ сѣкира палача — между головой и туловищемъ, тогда я испытываю одно изъ тѣхъ страданій, какимъ мы подвергаемъ себя, спускаясь въ одинъ міръ съ собаками, ослами, утками.

§ 531.

Самый подходящій, т. е. истинно философскій *стиль для исторіи*, это—*иронический*.

Стиль Тацита—*горько*-иронический.

§ 532.

Кто намѣревается совершить *далекое путешествіе* къ *потомству*, тотъ не долженъ тащить съ собою безполезнаго багажа,—ибо надо быть налегкѣ, чтобы можно было плыть внизъ по длинному потоку времени. Кто хочетъ писать для всѣхъ временъ, тотъ долженъ быть кратокъ, сжатъ и ограниченъ существеннымъ: онъ долженъ до скупости задумываться надъ каждой фразой и надъ каждымъ словомъ,—нельзя ли обойтись и безъ нихъ, подобно тому какъ, укладывая дорожный сундукъ для

дальняго путешествія, мы раздумываемъ надъ каждой мелочью,—нельзя ли не брать и ея [1]).

Это чувствовалъ и дѣлалъ каждый, кто писалъ для всѣхъ временъ. Широковѣщательнымъ, конца не знающимъ болтунамъ, которые кидаютъ публикѣ непереваримыя вещи, напримѣръ, *Фихте*, никогда и въ голову не приходила эта мысль: да и къ чему бы это послужило?

§ 533.

Большая трудность всякаго *изъясненія* заключается въ томъ, что, съ одной стороны, богатство и полнота выраженія и мыслей доводитъ впечатлѣніе отъ рѣчи до высшей степени силы, а, съ другой стороны, каждая лишняя мысль и выраженіе ослабляетъ силы мыслей и словъ надлежащихъ и мѣткихъ,—какъ подлитая вода ослабляетъ напитокъ. Поэтому Вольтеръ и сказалъ: l'adjectif est l'ennemi du substantif. Искусство живого изложенія состоитъ въ томъ, чтобы соблюсти надлежащую мѣру и мѣтко выдѣлить существенное и особенно характерное, все же несущественное и болѣе слабое—отбросить. Оттого не меньше мудрости требуется для того, чтобы отвергнуть, чѣмъ для того, чтобы употребить. Въ этомъ отношеніи съ искусствами словесными дѣло обстоитъ точно такъ же, какъ и съ архитектурой.

Гердеръ обыкновенно употреблялъ три слова тамъ, гдѣ можно было обойтись однимъ.

§ 534.

Когда читаешь Гамана, то это содѣйствуетъ смѣлости выраженія и изложенія; но въ наши дни чувствуется больше нужды въ ограниченіи такой смѣлости, чѣмъ въ поощреніи.

§ 535.

Быть записанными и напечатанными, чтобы дѣйствительно составить нѣкую часть въ литературѣ извѣстной націи и жить вѣка, заслуживаютъ только *тѣ мысли*, которыя способенъ мыслить совершенно необыкновенный индивидуумъ, и то лишь въ совершенно исключительные моменты. Ибо только онѣ и есть тѣ мысли, которыя человѣчество могло развить изъ себя лишь одинъ разъ,—и можетъ быть, никогда больше,—и которыя поэтому заслуживаютъ, чтобы ихъ удержали и сохранили.

Записать факты и ихъ ближайшую связь можетъ почти каждый, а способный человѣкъ можетъ сдѣлать это во всякое время. Но на собственныя творенія духа, на *мысли*, которыя, какъ такія и сами по себѣ,

---

[1]) [Позже:] То же самое говоритъ Вольтеръ въ своихъ Pensées par... in 12°, которыя тогда еще не появлялись.

обладаютъ вѣчной цѣнностью, обыкновенный человѣкъ не способенъ никогда, а геній—только въ рѣдкія мгновенія. Поэтому всякое твореніе духа, притязающее на такую объективную цѣнность, неудачно и обречено гибели, если авторъ его обладаетъ только нормальными духовными силами, а также, хотя оно въ такомъ случаѣ и менѣе неудачно и позднѣе погибаетъ,—если онъ писалъ его какъ очередную работу, къ которой онъ, какъ всегда, приступалъ съ мыслью: „ну, а теперь я засяду писать“. Ибо въ такомъ случаѣ пишетъ онъ только по воспоминанію, и притомъ по воспоминанію совершенно общему, добытому абстракціей изъ многихъ разновременныхъ интуицій. У него на лицо одни только понятія; въ минуты же вдохновенія человѣкъ пишетъ подъ вліяніемъ наличной интуиціи, новаго свѣжаго apperçu, передъ которымъ для него исчезаетъ весь остальной міръ. Всякое другое мышленіе, это—простое перетасовываніе уже законченныхъ готовыхъ понятій, раздѣленіе и соединеніе ихъ, какъ это дѣлается въ уравненіяхъ съ алгебраическими величинами. Подобно такому алгебраическому вычисленію, оно представляетъ собою только выясненіе того, что было уже дано въ самой задачѣ: превращеніе implicite даннаго въ explicite познанное; а такимъ путемъ не возникаетъ, собственно, никакое новое знаніе на свѣтѣ. Подобное знаніе вытекаетъ только изъ интуитивнаго постиженія вещей съ какой-нибудь новой стороны. Оно создается само собою, а не такъ, какъ мышленіе, т. е. не путемъ напряженія, которое въ конечномъ счетѣ все-таки исходитъ изъ воли,—послѣдняя же въ интуитивномъ познаніи совсѣмъ не участвуетъ.

§ 536.

Всякій, кто писалъ *геніально*, *видѣлъ духовъ*. Ибо если бы онъ воспринималъ дѣйствительность, то онъ приспособился бы къ человѣческому мнѣнію вообще или къ заблужденіямъ своего времени, не выражался бы мѣтко въ каждомъ словѣ, совершенно наперекоръ и этому мнѣнію, и этимъ заблужденіямъ, и не проходилъ бы часто мимо господствующаго заблужденія, не удостаивая его замѣтить, хотя бы въ формѣ противорѣчія.

§ 537.

Обиліе цитатъ увеличиваетъ наше притязаніе на ученость, но уменьшаетъ притязаніе на оригинальность,—а что́ такое ученость въ сравненіи съ оригинальностью! Оттого цитатами надо пользоваться только тамъ, гдѣ мы дѣйствительно нуждаемся въ чужомъ *авторитетѣ*. Иначе же, когда мы подтверждаемъ свое мнѣніе аналогичнымъ изреченіемъ какого-нибудь прежняго великаго писателя, то зависть сейчасъ же представитъ дѣло такъ, будто мы и самую мысль *почерпнули* только изъ этого источника (такъ поступилъ, напримѣръ, Ретце съ однимъ словомъ Якоба

Беме). Итакъ, если мы находимъ, что великіе прежніе авторы держатся одного мнѣнія съ нами, то это очень пригодно для того, чтобы укрѣпить и поощрить насъ въ нашей увѣренности, что наши мысли вѣрны. Но цитировать этихъ авторовъ не слѣдуетъ, исключая особые случаи,—напримѣръ, Физіологію Шталя, и вообще цитировать надо больше изъ тѣхъ спеціальностей, которыя намъ совершенно чужды, чѣмъ изъ нашей собственной. Ибо если мы правы, то право останется на нашей сторонѣ и безъ ссылокъ на прежнія сходныя изреченія. Вѣдь коль скоро съ нами истина, то какое же значеніе можетъ имѣть еще и то, что на нашей сторонѣ еще и тотъ или иной авторъ, какъ бы онъ ни былъ великъ? Это всегда только αυτος εφα и никогда не признается всѣми безъ исключенія.

§ 538.

Всѣ *мысли*, которыя я написалъ, возникли по внѣшнему поводу, большей частью по поводу какого-нибудь интуитивнаго впечатлѣнія, и высказалъ я ихъ, исходя отъ объективной точки зрѣнія, не заботясь о томъ, куда онѣ могутъ привести; но все-таки онѣ похожи на радіусы, которые, исходя изъ периферіи, всѣ направляются къ одному центру, т. е. къ основнымъ идеямъ моего ученія: къ нимъ ведутъ они съ самыхъ различныхъ сторонъ и точекъ зрѣнія.

§ 539.

Существуютъ мысли, которыя, сами по себѣ и взятыя какъ такія, не стоили бы того, чтобы ихъ записать, но которыя сдѣлалъ необходимыми извѣстный контекстъ. Изъ такого цемента состоитъ, по меньшей мѣрѣ, половина почти каждой книги.—Наоборотъ, если бы можно было составить свой текстъ сплошь изъ такихъ мыслей, которыя уже исключительно ради нихъ самихъ были бы достойны того, чтобы ихъ записать, и если бы онѣ въ самомъ дѣлѣ были записаны и дѣйствовали затѣмъ всѣ вмѣстѣ, такъ что цѣнное было бы въ то же время и необходимымъ и наоборотъ, по аналогіи съ органической природой, гдѣ εξ αναγκης представляетъ вмѣстѣ съ тѣмъ и χαριν του βελτιονος,—то это было бы чудо, какъ стѣна, вылитая изъ расплавленныхъ камней.

§ 540.

Чѣмъ больше въ книгѣ разныхъ тире, тѣмъ меньше мыслей.

Глава XIX.

О языкѣ и словахъ.

§ 541.

Мы гораздо болѣе склонны употреблять слова безъ понятій на латинскомъ, чѣмъ на своемъ родномъ языкѣ. Вотъ если бы вмѣнить философамъ въ обязанность, вмѣсто того чтобы говорить „абсолютное“, всегда употреблять слово „отрѣшенное“, или, проще, — „распущенное“, то они меньше стали бы пустяковъ болтать о „заложенной въ разумѣ идеѣ абсолютнаго“!

§ 542.

Слова *дѣйствительность* (Wirklichkeit) и *дѣйствительный* (wirklich) въ философіи несравненно лучше и выразительнѣе, чѣмъ ихъ синонимы *реальность* и *реальный*: первыя свойственны исключительно нѣмецкому языку, и у него есть поводъ гордиться ими [1]).

§ 543.

Замѣчательно, что *суетность*, *vanitas*, *vanité* обозначаетъ сначала пустоту, ничтожество, а затѣмъ—желаніе чужого удивленія; такимъ образомъ, это желаніе, эта жизнь во мнѣніи другихъ, avaritia laudis характеризуется, въ очень многозначительномъ словоупотребленіи, какъ пустое и ничтожное par excellence; ибо все это—самое ничтожное изъ всѣхъ благъ.

§ 544.

Слова и *понятія* будутъ всегда *сухи,* ибо въ этомъ—ихъ природа. Было бы глупо ждать, что слова и абстрактная мысль станутъ тѣмъ же и дадутъ то же, чѣмъ была и что давала живая интуиція, вызвавшая

1) Читатели видятъ, что съ нѣмецкимъ языкомъ это преимущество раздѣляетъ и русскій... *Примѣч. редакціи.*

эту мысль: сама по себѣ, она, мысль, представляетъ только мумію интуиціи, а слова—крышку гроба муміи. Тутъ граница духовнаго общенія: и лучшее она исключаетъ.—Но какъ ни сухо общеніе посредствомъ словъ и понятій, они пригодны,—стоитъ лишь ихъ однажды намъ постигнуть,—къ тому, чтобы понять то, что намъ даетъ интуиція, чтобы свести вмѣстѣ совмѣстимое, и т. д.—на подобіе того какъ жестяной футляръ для растеній, хотя самъ и представляетъ собою безжизненный металлъ, но ботанизирующему служитъ для того, чтобы онъ могъ унести въ немъ домой и сохранить найденные цвѣты.

§ 545.

Какъ у англичанъ и французовъ слово idée, въ силу бѣдности ихъ языковъ, означаетъ понятіе несравненно болѣе широкое, чѣмъ въ нѣмецкомъ, а именно—все, что только какимъ-нибудь образомъ есть представленіе, — такъ же точно обстоитъ дѣло и со словомъ passion, которое далеко не во всѣхъ случаяхъ соотвѣтствуетъ нѣмецкому слову Leidenschaft (*страсть*); скорѣе французы и англичане обозначаютъ имъ всякое возбужденіе воли, даже самыя умѣренныя или слабыя, и простые аффекты. Страсть же обозначаетъ крайне бурное и длительное влеченіе и направленіе воли. Замѣчательно, что оба слова взяты изъ пассивности воли по отношенію къ силѣ мотивовъ. Это въ концѣ концовъ относится и къ слабымъ, и къ сильнымъ влеченіямъ.

§ 546.

Французское слово métaphysique обозначаетъ просто только „общее разсужденіе“.

§ 547.

Бѣдность языка можетъ повести къ продолжительнымъ двусмысленностямъ и оттого—къ путаницѣ понятій. Напримѣръ, нѣмецкое *Liebe* „любовь“ обозначаетъ 1) caritas, ἀγαπη, которая, какъ было показано, представляетъ собою состраданіе,—а послѣднее въ своей глубочайшей сущности зиждется на познаніи метафизическаго тождества съ другимъ индивидуумомъ; 2) amor, ερως, который представляетъ собою волю какъ генія рода, или, короче,—волю рода какъ таковую, примѣнительно къ ея тайнымъ цѣлямъ.

Тѣмъ не менѣе, у caritas и amor въ самой глубинѣ имѣется одинъ общій корень. А именно: въ обоихъ дѣйствуетъ черезъ посредство индивидуума его метафизическій субстратъ, лежащій по ту сторону явленія и индивидуальности,—воля къ жизни; въ amor она—геній рода, который стремится увѣковѣчить послѣдній и сохранить его типъ во всей чистотѣ; въ caritas она тоже возвышается надъ индивидуальностью и, въ

различныхъ индивидуумахъ познавая свое собственное тожество, побуждаетъ одинъ индивидуумъ заботиться о другомъ.

Amour, love, amore такъ же двусмысленны, какъ Liebe; слѣдовательно, всѣ новые языки уступаютъ въ этомъ отношеніи древнимъ. Въ связи съ этимъ сентиментальная любовь представляетъ собою продуктъ новаго времени.

Caritas и amor, направленныя на одно и то же лицо и при томъ взаимно, даютъ *счастливый бракъ*.

§ 548.

Лихтенбергъ насчиталъ свыше ста нѣмецкихъ выраженій для обозначенія опьяненія; въ этомъ нѣтъ ничего удивительнаго, потому что нѣмцы издавна славились какъ пьяницы. Но вотъ что странно: въ языкѣ нѣмецкой націи, которая считается самой честной изъ всѣхъ существующихъ, имѣется такъ много *выраженій* для обозначенія *обмана*, какъ, можетъ быть, ни въ какомъ другомъ языкѣ; и при томъ подобныя выраженія имѣютъ у нѣмцевъ по большей части какой-то оттѣнокъ тріумфа,—можетъ быть, потому, что это дѣло считалось очень труднымъ [1]).

§ 549.

Я часто пользуюсь словомъ Niaiserie, потому что ему нѣтъ въ нѣмецкомъ языкѣ эквивалента. Это, конечно, происходитъ отъ того, что въ Германіи нѣтъ соотвѣтствующаго понятія,—не на томъ ли же основаніи, на какомъ мы не слышимъ гармоніи сферъ?.

§ 550.

То, что *французы* называютъ въ военномъ смыслѣ gloire, надо понимать какъ синонимъ слова butin. Вольтеръ говоритъ: „Dans toutes les guerres il ne s'agit que de voler". Онъ былъ французъ.

§ 551.

Natura—правильное, но эвфемистическое выраженіе: съ одинаковымъ правомъ можно было бы сказать Mortura.

§ 552.

Кто хочетъ имѣть вѣрное понятіе о *происхожденіи нашего языка*, который, на ряду съ шведскимъ, датскимъ и норвежскимъ, представляетъ собою одинъ изъ діалектовъ готскаго языка и, вѣроятно, не имѣетъ ни-

---

[1]) Опять-таки и здѣсь русскіе читатели знаютъ, что нѣмецкій языкъ не является въ этомъ отношеніи одинокимъ; оттого мы и опускаемъ приведенные у Шопенгауэра безчисленные примѣры. *Примѣч. редакціи.*

чего общаго съ жаргономъ тѣхъ лежебокъ и пожирателей желудей, о которыхъ говоритъ Тацитъ,—тому я рекомендую книгу Раска о зендскомъ языкѣ.

Я не знаю, почему мнѣ сейчасъ приходитъ въ голову, что *патріотизмъ*, когда онъ хочетъ выступать въ царствѣ наукъ, не что иное какъ непристойный малый, котораго надо взять за шиворотъ и выбросить вонъ.

Между тѣмъ есть люди, которые изъ одного патріотизма почитаютъ даже философію Лейбница: они заслуживаютъ того, чтобы ихъ заперли среди сплошныхъ монадъ и заставили тамъ слушать предустановленную гармонію и созерцать спектакль identitatis indiscernibilium.

Глава XX.

Психологическія замѣчанія.

---

§ 553.

Переживъ только что большое горе, мы удивляемся, что міръ вокругъ насъ остается безучастнымъ и продолжаетъ идти своей обычной чередой.

„die Welt, wie sie so leicht
Uns hülfslos, einsam lässt und ihren Weg
Wie Sonn' und Mond und andere Götter geht" *).
Гете, Tasso.

Но мало этого! Намъ становится невыносимо, что даже мы сами должны продолжать механическій ходъ своихъ обыденныхъ занятій и то горе, которое бушуетъ внутри насъ, должно оставаться чуждымъ тысячѣ нашихъ собственныхъ поступковъ. Вотъ почему, для того чтобы возстановить гармонію между нашей внѣшней дѣятельностью и внутренними ощущеніями, мы неистовствуемъ, кричимъ, рвемъ на себѣ волосы и катаемся по полу.

У насъ такіе *деспотическіе помыслы,* что мы все хотѣли бы пріобщить къ нашимъ интересамъ и все принудить къ участію въ нихъ. Единственнымъ путемъ къ этому было бы пріобрѣтеніе любви другихъ,— такъ, чтобы наша бѣда тѣснила и чужую грудь. Такъ какъ это слишкомъ сложно, то мы выбираемъ часто болѣе короткій путь и выбалтываемъ свою бѣду людямъ равнодушнымъ къ ней, которые слушаютъ объ этомъ съ любопытствомъ, но безъ участія, чаще же всего—съ удовольствіемъ.

§ 554.

Разговоръ и общеніе, которые всегда сопровождаются взаимнымъ легкимъ возбужденіемъ воли, составляютъ почти физическую потребность. Но по временамъ животныя для меня болѣе занимательны, чѣмъ зауряд-

*) „Какъ легко міръ оставляетъ насъ безпомощными, одинокими и продолжаетъ свой путь, какъ солнце и луна и другіе боги".

ные люди. Ибо, прежде всего, что можно вообще сказать? Только понятія могутъ быть передаваемы словами, т. е. — самыя сухія представленія; а какія же понятія можетъ передать какой-нибудь заурядный человѣкъ, если только онъ не разсказываетъ или не сообщаетъ о чемъ-нибудь? А вѣдь это собственно еще не создастъ разговора. Кромѣ того, самую большую прелесть разговора составляетъ только мимическій элементъ, проявляющійся характеръ, какъ этого ни мало. Но даже самый выдающійся человѣкъ, — какъ мало можетъ онъ *сказать* о томъ, что въ немъ происходитъ! Вѣдь только понятія поддаются передачѣ. Все же разговоръ съ умными людьми доставляетъ одну изъ величайшихъ радостей. Но у людей заурядныхъ къ ихъ скудости присоединяется еще и то, что ихъ разумъ даетъ имъ возможность прятаться и притворяться; а такъ поступать имъ необходимо въ силу ихъ собственнаго убожества, такъ что они не показываютъ даже того немногаго, что у нихъ есть, а вмѣсто этого вы видите маску. *Животныя же*, не имѣя разума, не могутъ ничего скрывать; они совершенно наивны и поэтому очень занятны, если только отнестись достаточно объективно къ ихъ способу общенія: они не говорятъ словами, но своей фигурой, своимъ строеніемъ, образомъ своей жизни, своими поступками выказываютъ себя наблюдателю въ такомъ занимательномъ и пріятномъ видѣ. Онъ замѣчаетъ разнообразную жизнь, по формѣ весьма отличающуюся отъ его собственной жизни и все-таки въ существѣ своемъ представляющую одно съ нею. Онъ, наблюдатель, видитъ здѣсь жизнь упрощенной, онъ видитъ ее по устраненіи рефлексіи, такъ какъ жизнь здѣсь, въ животныхъ, живетъ исключительно настоящимъ, крѣпко захватываетъ его, о будущемъ не заботится (по крайней мѣрѣ, сознательно), смерти не боится и такимъ образомъ всецѣло и вполнѣ объята жизнью.

§ 555.

The *conversation* among ordinary people, when it does not relate to any special matter of fact, but takes a more general character, mostly consists in *hackney'd common places*, which they alternately repeat to each other, with the utmost complacency [1]).

§ 556.

Нѣкоторые люди могутъ презирать всякое благо, если только они имъ не обладаютъ; другіе же люди презираютъ его только въ томъ слу-

[1]) „Разговоръ людей заурядныхъ, если только онъ не относится къ какой-нибудь спеціальной фактической темѣ, а имѣетъ болѣе общій характеръ, обыкновенно состоитъ изъ *пошлыхъ общихъ мѣстъ*, которыя они съ величайшей любезностью и повторяютъ наперерывъ другъ передъ другомъ".

чаѣ, если они имъ обладаютъ. Послѣдніе болѣе несчастны и болѣе благородны.

§ 557.

Если у *скорби* нѣтъ больше опредѣленнаго предмета, а чувствуешь ее по отношенію ко всей жизни въ цѣломъ, то она до извѣстной степени представляетъ собою нѣкоторое вхожденіе въ себя, замкнутость, постепенное исчезновеніе воли; и видимость послѣдней, тѣло, она исподволь, но въ сокровеннѣйшей глубинѣ, даже подрываетъ; при этомъ человѣкъ испытываетъ извѣстное ослабленіе своихъ связей, легкое предчувствіе смерти, и оттого такую скорбь сопровождаетъ тайная радость; и, я думаю, она именно и есть то, что англичане назвали the joy of grief.

И эта печаль, простирающаяся на *все цѣлое* жизни, освобождающая,— одна по истинѣ *трагична;* въ противоположность этому скорбь, направленная на какой-нибудь *отдѣльный* объектъ, какъ бы сильна она ни была, всегда комична, такъ какъ она представляетъ собою, въ надломленной волѣ, лишенной смиренія, только раздвоеніе, внутреннее противорѣчіе воли или жизни. Такова скорбь скупца по поводу утерянной шкатулки. Хотя горе трагическаго лица *исходитъ* также изъ какого-нибудь отдѣльнаго, опредѣленнаго объекта, но оно все же на немъ не останавливается; болѣе того,—трагическое лицо принимаетъ отдѣльную невзгоду только за *символъ* всей жизни и переноситъ ее поэтому на нее

§ 558.

Досада, это—направленіе субъекта познанія на препятствіе, встрѣчаемое какимъ-нибудь сильнымъ проявленіемъ субъекта воли. Есть два пути избѣжать ея: либо не испытывать страстнаго хотѣнія, т. е.—добродѣтель; либо не направлять своего познанія на препятствіе, т. е.— стоицизмъ.

§ 559.

Пріобрѣсти расположеніе очень красивой женщины благодаря только своей личности,—можетъ быть, еще большее наслажденіе для тщеславія, чѣмъ для чувственности, такъ какъ этимъ достигаешь увѣренности въ томъ, что собственная личность твоя представляетъ собою эквивалентъ для этой превыше всѣхъ цѣнимой, плѣнительной, боготворимой особы. Поэтому-то и осмѣянная любовь доставляетъ такъ много страданій,— особенно, если она соединяется съ небезосновательной ревностью.

Въ радости счастливой и въ горѣ несчастной любви тщеславіе принимаетъ, вѣроятно, больше участія, нежели чувственность, потому что сильно потрясти насъ можетъ только нѣчто духовное, мысль, а не про-

стое чувственное желаніе. И животныя знаютъ это вожделѣніе, но имъ неизвѣстны тѣ страстныя радости и страданія любви.

§ 560.

Кто внезапно попадаетъ въ совсѣмъ чужую страну или городъ, гдѣ царитъ совершенно отличный отъ его собственнаго образъ жизни или даже языкъ, тотъ чувствуетъ себя вначалѣ такъ, какъ если бы онъ опустился въ холодную воду: его внезапно охватываетъ слишкомъ разнящаяся отъ его собственной температура, онъ чувствуетъ сильное, подавляющее воздѣйствіе извнѣ, которое пугаетъ его. Онъ находится въ чуждой ему стихіи, въ которой не можетъ легко двигаться. Помимо всего этого, такъ какъ все бросается ему въ глаза, то онъ боится, что и самъ онъ тоже будетъ обращать на себя всеобщее вниманіе. Но какъ только онъ нѣсколько успокоится, ориентируется въ окружающемъ и приспособится немного къ его температурѣ, ему станетъ, какъ и находящемуся въ холодной водѣ, чрезвычайно хорошо: онъ уже ассимилировался со стихіей, онъ перестаетъ тогда вынужденно заниматься своей особой и обращаетъ свое вниманіе исключительно на окружающее, по отношенію къ которому онъ чувствуетъ теперь свое превосходство—именно въ силу своего объективнаго, безкорыстнаго созерцанія; между тѣмъ какъ раньше онъ окружающимъ былъ подавленъ.

§ 561.

Въ путешествіяхъ, гдѣ встрѣчаешь такъ много разныхъ достопримѣчательностей, духовная пища извнѣ бываетъ, правда, часто такъ велика, что не достаетъ времени ее переварить. Сожалѣешь, что быстро мелькающія впечатлѣнія не могутъ оставить длительнаго слѣда. Но въ сущности съ этимъ дѣло обстоитъ такъ же, какъ и съ чтеніемъ: какъ часто сожалѣешь о томъ, что изъ прочитаннаго можешь удержать въ памяти едва ли одну тысячную долю; но утѣшительно въ обоихъ случаяхъ то, что какъ видѣнное, такъ и прочитанное производитъ свое впечатлѣніе на духъ, прежде чѣмъ оно забывается, и этимъ образуетъ духъ и дѣлается, собственно, для него питаніемъ, въ то время какъ то, что только удержано въ памяти, лишь начиняетъ духъ и раздуваетъ его, наполняя его пустоту вѣчно чуждымъ для него матеріаломъ, но оставляя въ то же время его сущность пустою.

§ 562.

Въ путешествіи видишь человѣческую жизнь въ многочисленныхъ, замѣтно различныхъ формахъ,—это-то и дѣлаетъ путешествіе столь занимательнымъ. Но при этомъ видишь всегда только *внѣшнюю сторону* человѣческой жизни,—именно, не болѣе того, что всюду доступно также

и чужаку и открыто для публики. Въ противоположность этому, внутреннюю человѣческую жизнь, ея сердцевину и центръ, гдѣ происходитъ настоящая работа и проявляются характеры, не увидишь; болѣе того, собственно отдаешь ее за упомянутую выше внѣшнюю сторону, такъ какъ теряешь изъ виду даже ту часть этой внутренней жизни, которую ты просмотрѣлъ дома, когда, до путешествія, жилъ среди членовъ своей семьи. Поэтому во время путешествій видишь міръ какъ нарисованный ландшафтъ, съ далекими и широкими горизонтами, *но безъ всякаго переднято плана*. Это и создастъ пресыщеніе путешествіемъ.

§ 563.

Одинъ занятъ больше впечатлѣніемъ, которое онъ производитъ на другихъ; другой—больше впечатлѣніемъ, которое производятъ на него другіе: у перваго — субъективное настроеніе; у второго — объективное; первый по всему своему существованію больше—простое представленіе; второй—больше представляющій.

§ 564.

Ни одна женщина не станетъ сама предлагать себя (исключая совершенныхъ развратницъ); ибо даже при всей своей красотѣ она рискуетъ быть отвергнутой, такъ какъ болѣзнь, горе, дѣло, капризы часто отнимаютъ у мужчины всякую охоту къ любви, а refus былъ бы для тщеславія женщины смертельнымъ ударомъ; когда же *ты* сдѣлаешь первый шагъ и такимъ образомъ успокоишь ее относительно этой опасности, ты становишься на одну ногу съ нею и большей частью убѣждаешься тогда въ ея полной сговорчивости.

§ 565.

Масса похвалъ, которыя иные *мужчины* разсыпаютъ по адресу своихъ *женъ*, относятся, строго говоря, къ ихъ собственной силѣ сужденія при выборѣ послѣднихъ. Можетъ быть, именно это чувство и заставило кого-то сказать: что человѣкъ такое, это видно изъ того, какъ онъ умираетъ и какъ онъ выбираетъ себѣ жену.

§ 566.

Если бы *воспитаніе* или *увѣщаніе* были хоть сколько-нибудь плодотворны, то какъ могъ бы въ такомъ случаѣ питомецъ Сенеки быть Нероном?

§ 567.

Положеніе Пиѳагора [1]), что *подобное познается только подобнымъ*, вѣрно во многихъ отношеніяхъ, а также и въ томъ, что всякій пони-

[1]) См. Porphyrius de vita Pythagorae.

мастъ другого лишь настолько, насколько онъ стоитъ на равной ступени или, по крайней мѣрѣ, однороденъ съ нимъ; слѣдовательно, что̀ каждый навѣрное замѣчастъ въ каждомъ, это—общее всѣмъ, низменное, мелочное, низкое въ нашей натурѣ: въ этомъ отношеніи всякій въ совершенствѣ понимаетъ другого; а то, въ чемъ у одного преимущество передъ другимъ,—это не существуетъ для послѣдняго; наоборотъ, онъ будетъ постоянно видѣть въ первомъ только подобнаго себѣ, какъ бы необыкновенны ни были его дарованія, и это тѣмъ болѣе, что видѣть въ немъ только себѣ подобнаго онъ хочетъ. Только неопредѣленную боязнь, смѣшанную со злобой, будетъ онъ ощущать по поводу того, что̀ ему кажется неяснымъ въ другомъ, потому что это превосходитъ его силы и оттого не нравится ему.

На этомъ основывается то, что только духъ слышитъ духъ, что произведенія генія будутъ вполнѣ поняты и оцѣнены только геніями и именно потому имъ требуется много времени, прежде чѣмъ они черезъ посредство другихъ добьются почета у тѣхъ, для кого они, собственно, никогда не будутъ существовать. На этомъ основывается, далѣе, и та наглость, съ какою одинъ смотритъ въ глаза другому, увѣренный, что ему никогда не можетъ встрѣтиться что-либо иное, кромѣ жалкаго подобія его самого; да онъ и не увидитъ ничего другого, такъ какъ онъ не можетъ понять ничего, выходящаго за эти предѣлы; на этомъ основывается и та дерзость, съ какой одинъ противорѣчитъ другому. Наконецъ, на этомъ основывается и то, что высокія качества духа изолируютъ и высокоодаренные люди постоянно держатся въ отдаленіи отъ vulgus (а это значитъ—отъ всѣхъ), такъ какъ они могутъ общаться съ нимъ только въ томъ, чѣмъ они ему равны, проявляя только общую со всѣми другими часть своего существа, т. е. дѣлаясь въ достаточной мѣрѣ низменными; болѣе того, если даже они пользуются уваженіемъ, твердо основаннымъ на авторитетѣ, они скоро при общеніи съ vulgus'омъ сами теряютъ его, такъ какъ всѣ слѣпы по отношенію къ тѣмъ свойствамъ, на которыхъ это уваженіе основано, но зато хорошо воспринимаютъ общій всѣмъ низменный элементъ; въ этомъ случаѣ скоро оправдывается арабская пословица: пошути съ рабомъ,—онъ тебѣ живо задъ покажетъ.

Изъ всего сказаннаго слѣдуетъ также еще и то, что высокоодаренная личность должна при общеніи съ другими постоянно думать о томъ, чтобы спрятать лучшую часть своего существа подъ какой-нибудь шапкой-невидимкой; точно также, если такой человѣкъ хочетъ точно знать, какую цѣну онъ можетъ имѣть у другого, ему надо только выяснить, какую цѣну имѣетъ тотъ для него, и эта послѣдняя, по большей части, окажется весьма незначительной,—слѣдовательно, онъ нравится другимъ не больше, чѣмъ они ему.

§ 568.

„Въ человѣкѣ есть и извѣстная почитательская жилка“, сказалъ гдѣ-то *Гете*. Чтобы удовлетворить этому инстинкту *почитанія* также и у тѣхъ, кто лишенъ чутья къ дѣйствительно достойному уваженія, существуютъ, какъ его суррогатъ, князья и княжескія семьи, дворянство, титулы, ордена и золотые мѣшки.

§ 569.

Безпредметная тоска и *скука* родственны между собою.

§ 570.

Смерть примиряетъ *зависть* совершенно, старость—уже наполовину.

§ 571.

Мизантропія и любовь къ одиночеству—синонимы.

§ 572.

Въ шахматахъ цѣль (дать противнику *матъ*) выбрана произвольно, средства къ этому даны въ широкой возможности, трудность очевидна, и смотря по тому, насколько умно мы пользуемся средствами, мы достигаемъ намѣченной цѣли. Игру начинаютъ, какъ угодно.

Совершенно такъ же обстоитъ дѣло и съ человѣческой жизнью, но съ тою только разницей, что здѣсь приступаютъ къ игрѣ не по собственному желанію, а вынужденно, и цѣль (жизнь и существованіе), хотя она временами и кажется намъ выбранной произвольно и такой, отъ которой можно всегда и отказаться, тѣмъ не менѣе представляетъ собою, собственно, цѣль естественную, т. е. такую, отъ которой нельзя отказаться, не отказавшись отъ собственнаго естества. Если мы станемъ мыслить наше существованіе какъ дѣло чужого произвола, то мы неизбѣжно удивимся той хитрости и лукавству творящаго духа, какимъ удалось ему привязать насъ къ мимолетной и по необходимости очень скоро покидаемой цѣли, ничтожество которой становится даже необходимо ясной для рефлексіи, т. е. къ жизни и существованію,—привязать съ такою мощью, что мы, работая для нея съ величайшей серьезностью, пускаемъ въ ходъ всѣ силы, хотя и знаемъ, что какъ только партія будетъ сыграна до конца, эта цѣль перестанетъ существовать для насъ, и мы въ общемъ не можемъ указать, что̀ дѣлаетъ для насъ эту цѣль такою важной, и кажется намъ, что она выбрана нами такъ же произвольно, какъ цѣль дать шахъ и матъ чужому королю; однако же мы все время помышляемъ только о средствахъ, но не раздумываемъ и не размышляемъ дальше о принятой цѣли: это очевидно достигается тѣмъ, что наше познаніе способно смотрѣть только наружу, а вовсе не во внутрь, съ чѣмъ мы разъ навсегда помирились, коль скоро ужъ таково положеніе дѣла.

Глава XXI.

О житейской мудрости.

§ 573.

Простой филистеръ хочетъ присвоить жизни нѣкотораго рода безконечность, безусловность и старается разсматривать ее и проводить такъ, какъ если бы она не оставляла желать ничего лучшаго. Ученый филистеръ дѣлаетъ то же самое, по принципамъ и методамъ; онъ приписываетъ нѣкоторымъ изъ нихъ безусловное совершенство и объективную силу, такъ что, по отысканіи ихъ, остается только измѣрять ими все, что происходитъ, и затѣмъ одобрять или отвергать. Но счастіе и истина никогда не должны и не могутъ быть добыты на этомъ пути. Намъ посланы только ихъ тѣни для того, чтобы мы двинулись въ дорогу. Обыкновенный человѣкъ гоняется неутомимо и неусыпно за тѣнью счастія; мыслящій же дѣлаетъ то же, гоняясь за тѣнью истины. У обоихъ хотя и тѣни, но въ послѣднихъ дано столько, сколько они въ состояніи охватить. Жизнь, это — языкъ, на которомъ намъ преподано извѣстное ученіе. Если бы это ученіе могло быть преподано намъ какимъ-нибудь инымъ образомъ, то мы не жили бы. Поэтому изреченія мудрости или правила благоразумія никогда не замѣнятъ опыта и никогда не станутъ, такимъ образомъ, суррогатомъ самой жизни. Но ихъ нельзя отвергать, ибо они тоже относятся къ жизни; наоборотъ, ихъ надо высоко чтить и смотрѣть на нихъ какъ на тетради, въ которыя другіе записали уже то упомянутое ученіе мірового духа, но которыя, по самой природѣ своей, должны быть несовершенными и никогда не могутъ замѣнить той истинной viva vox. Они, эти изреченія и правила, тѣмъ менѣе могутъ сдѣлать это, что то ученіе (жизнь) говоритъ каждому иное, такъ какъ каждый нуждается въ иномъ, и оно уподобляется проповѣдующимъ въ Духовъ день апостоламъ, которые, поучая толпу, казалось, говорили съ каждымъ на его языкѣ.

§ 574.

Ach kein Steg will dahin führen,
Ach der Himmel über mir
Will die Erde nie berühren
Und das Dort ist niemals hier [1]).

Шиллеръ.

Познай истину въ себѣ, познай себя въ истинѣ: и вотъ смотри! Въ то же мгновеніе ты, къ своему удивленію, ту родину, которой ты долго и безуспѣшно искалъ и о которой мечталъ тоскуя, познаешь одинаково какъ въ цѣломъ, такъ и во всѣхъ частностяхъ, на томъ мѣстѣ, которое тебя окружаетъ, какъ разъ въ этотъ моментъ: *тамъ небо касается земли.*

§ 575.

Что насъ почти неизбѣжно дѣлаетъ смѣшными, это—серьезность, съ какой мы относимся къ каждому данному настоящему, которое необходимо носитъ въ себѣ видимость чего-то важнаго. Лишь немногіе великіе умы поднялись надъ этимъ и изъ смѣшныхъ сдѣлались смѣющимися.

§ 576.

На возраженія, направленныя противъ твоей чувственности, смотри смѣясь такъ, какъ на выполненіе плутовского маневра, который сговорились направить противъ тебя, но который былъ тебѣ открытъ.

§ 577.

Ничто не дѣлаетъ людей *столь предупредительными* въ обращеніи съ *другими*, какъ сознаніе собственнаго достоинства: обладая этимъ сознаніемъ, мы не боимся, что насъ оттолкнутъ; ибо, если бы это и произошло, то мы не ощутили бы отъ этого никакого оскорбленія — въ спокойной увѣренности, что вина за это ложится только на ограниченность того, кто отвергаетъ.

Наоборотъ, филистеръ, который не сознаетъ собственнаго достоинства, осмотрителенъ и политиченъ въ своихъ выступленіяхъ, какъ это и слѣдуетъ само собой изъ выше приведенныхъ основаній.

Но какъ ко всякому достоинству прибавляется какой-нибудь недостатокъ словно обезьяна для посмѣшища, такъ ограниченность, связанная съ самодовольствомъ, приводитъ къ глупости и наглости.

---

[1]) Ахъ, никакая тропинка не ведетъ туда; ахъ, небо надо мною не касается земли, и „тамъ“ никогда не бываетъ „вдѣсь“.

§ 578.

Свѣтлый, хорошій часъ долженъ учить мутный, глухой, тупой часъ надлежащимъ поступкамъ, путемъ сохраненія въ памяти достигнутыхъ имъ результатовъ; часъ мутный, глухой, тупой долженъ въ свою очередь учить скромности, такъ какъ мы обыкновенно цѣнимъ себя только по нашимъ лучшимъ, наиболѣе свѣтлымъ часамъ и смотримъ на большое количество часовъ слабыхъ, глухихъ, жалкихъ какъ на чуждые намъ: сохраненіе результатовъ, достигнутыхъ въ эти послѣдніе часы, научаетъ скромности, смиренію, терпимости.

§ 579.

Замѣть себѣ, милая душа, разъ навсегда и будь умнѣе: люди субъективны,—не объективны, а совершенно субъективны. Если бы у тебя была собака и ты хотѣлъ привязать ее къ себѣ и думалъ: „изъ сотни моихъ рѣдкихъ и превосходныхъ свойствъ пойметъ же песъ навѣрное хоть одно, а этого достаточно, чтобы привязать его ко мнѣ навсегда душой и тѣломъ“,—если бы ты сталъ думать такъ, то ты былъ бы дуракъ: погладь его, дай ему поѣсть, а въ остальномъ можешь вести себя, какъ тебѣ угодно, ничуть не стѣсняясь: онъ будетъ тебѣ вѣренъ и преданъ. Такъ вотъ замѣть себѣ это: съ людьми дѣло обстоитъ точно такъ же, совершенно такъ же; поэтому *Гете* и говоритъ: „собака—такой же жалкій плутъ, какъ и человѣкъ“. Оттого-то самыя ничтожныя созданія добиваются такого большого счастія,—именно потому, что они не представляютъ ничего сами по себѣ, для себя, собою, ничего абсолютнаго, а одно только относительное, всегда только для другихъ, всегда только средство, никогда не цѣль, — простой кормъ [1]). А что есть исключенія изъ этого правила, этого я не могу признать, т. е. что есть безусловныя исключенія; правда, существуютъ люди,—хотя и довольно рѣдко, у которыхъ бываетъ нѣсколько объективныхъ мгновеній, даже такіе люди, у которыхъ, можетъ быть, изъ ста субъективныхъ мгновеній нѣсколько объективныхъ, – болѣе высокое совершенство едва ли возможно. Только не дѣлай, пожалуйста, исключенія изъ себя: ты изслѣдуй твою любовь, твою дружбу; посмотри, не представляютъ ли твои объективныя сужденія большей частью замаскированныхъ субъективныхъ; всмотрись, признаешь ли ты надлежащимъ образомъ достоинства человѣка, который тебя не любитъ, и т. д.,—а затѣмъ будь терпимъ, въ этомъ заключается проклятый долгъ твой. А такъ какъ вы всѣ такъ субъективны, то счи-

[1]) Все это выражено съ большимъ эвфемизмомъ въ слѣдующемъ стихѣ Софокла:

Χαρις χαριν γαρ ἐστι ἡ τιχτουσ᾽ ἀει.

(Ибо услуга всегда порождаетъ услугу). Aiax, 517.

тайтесь со своей слабостью. Такъ какъ ты знаешь, что тебѣ можетъ нравиться только тотъ, кто выказываетъ себя любезнымъ по отношенію къ тебѣ, и что надолго быть любезнымъ къ тебѣ можетъ лишь тотъ, кому ты нравишься, и что нравиться ему ты можешь только въ томъ случаѣ, если ты будешь выказывать себя по отношенію къ нему любезнымъ, то и дѣлай это: изъ ложнаго дружелюбія постепенно возникнетъ истинное. Ваша собственная слабость и субъективность требуетъ иллюзіи.—Все сказанное мною представляетъ собою, собственно, нѣкоторое апріорное дедуцированіе вѣжливости; впрочемъ, я могъ бы пойти еще глубже.

§ 580.

Благоразумнѣе гордиться богатствомъ, властью, почетомъ, силой и чѣмъ угодно, только не внутренней истинной цѣнностью.—Но иной вопросъ, чѣмъ лучше обладать.

§ 581.

Прими во вниманіе, что случай, эта на сей землѣ (рядомъ съ ошибкой, его сестрой, глупостью, его теткой, и злобой, его бабушкой) царящая власть, которая ежегодно и ежедневно отравляетъ жизнь каждому сыну земли и тебѣ также большими и малыми выходками,—прими во вниманіе, говорю я, что эта злая власть представляетъ собою ту силу, которой ты обязанъ своимъ благополучіемъ и своей независимостью, такъ какъ она дала тебѣ то, въ чемъ многимъ тысячамъ другихъ отказала,—именно для того, чтобы имѣть возможность дать отнятое отдѣльнымъ лицамъ, какъ ты. Если ты примешь это во вниманіе, то ты не станешь поступать такъ, какъ если бы ты владѣлъ тѣмъ, чѣмъ ты обязанъ ей, по праву, — а будешь знать, милостью какой измѣнчивой властительницы ты всѣми этими благами одаренъ, и если поэтому у нея появится капризъ отнять у тебя часть твоихъ благъ или всѣ цѣликомъ, то ты не примешься вопить о несправедливости, а будешь знать, что случай взялъ, случай далъ, и ты во всякомъ разѣ замѣтишь, что онъ по отношенію къ тебѣ не совсѣмъ такъ благосклоненъ, какъ это казалось до сихъ поръ: вѣдь онъ можетъ распорядиться не только тѣмъ, что онъ далъ, но и тѣмъ, что ты самъ добылъ тяжелымъ и честнымъ трудомъ!

Ну, а если онъ все еще такъ милостивъ къ тебѣ, что онъ даетъ тебѣ гораздо больше, чѣмъ почти всѣмъ, по чьимъ стопамъ ты хочешь идти,—о, тогда будь доволенъ, не усердствуй въ обладаніи его подаренными благами, не злоупотребляй ими, смотри на нихъ какъ на ленъ капризнаго сюзерена, пользуйся ими мудро и съ добротой.

§ 582.

Принципъ Аристотеля во всемъ держаться средняго пути мало подходитъ для роли моральнаго принципа, за который онъ его выдавалъ; но онъ, пожалуй,—лучшее общее правило благоразумія, лучшее наставленіе къ счастливой жизни. Ибо въ жизни все такъ сомнительно, по всѣмъ сторонамъ разбросано такъ много неудобствъ, тяжестей, страданій, опасностей, что счастливо и безопасно пробраться здѣсь можно только какъ между утесами. Обыкновенно страхъ передъ какимъ-нибудь уже знакомымъ намъ страданіемъ гонитъ насъ къ противоположному,—напримѣръ, мучительная сторона одиночества—въ общество, и при томъ въ первое попавшееся; обременительная сторона жизни на людяхъ — въ одиночество; сдержанное обращеніе съ людьми мы мѣняемъ на неосторожную довѣрчивость и т. д.

Stulti dum vitant vitia in contraria currunt [1]).

Или же мы разсчитываемъ найти въ чемъ-нибудь удовлетвореніе, стремимся единственно къ нему и черезъ это не заботимся объ удовлетвореніи сотни другихъ желаній, которыя движутся въ насъ одновременно,—такъ получается упущеніе и пренебреженіе другими желаніями, и нѣтъ конца этой бѣдѣ.

Поэтому μηδεν αγαν и nil admirari—прекрасныя правила житейской мудрости.

§ 583.

Часто наблюдаютъ, что *люди, обладающіе большимъ опытомъ*, особенно сердечно и откровенно говорятъ съ совершенно чужими людьми, которые не имѣютъ къ нимъ никакого отношенія. Это происходитъ отъ того, что именно опытные люди знаютъ, что между людьми, которые находятся въ какомъ-либо отношеніи другъ къ другу, искренность и непринужденность помысловъ почти невозможна, а вмѣсто нея всегда существуетъ извѣстное напряженіе разсчета на нашу близкую или отдаленную выгоду: они жалѣютъ объ этомъ, но они знаютъ, что это такъ, и вотъ изъ среды своихъ они со своими радостями и довѣріемъ идутъ къ совершенно чужому случайному человѣку, чтобы открыться ему; оттого-то монахи, которые отказались отъ жизни и отрѣшились отъ нея (и всѣ имъ подобные люди), являются такими хорошими совѣтниками и повѣренными.

§ 584.

Всякое *общеніе съ другими*, всякій *разговоръ* возможенъ только при условіи взаимнаго ограниченія, взаимнаго *самоотверженія;* поэтому во

[1]) Избѣгая однихъ пороковъ, глупцы впадаютъ въ противоположные.

всякій разговоръ необходимо вступать только со *смиреніемъ*. Ибо, стремясь къ обществу, мы, значитъ, хотимъ впечатлѣній, которыя приходятъ извнѣ, которыя чужды нашему собственному „я“. Кто этого не понимаетъ и, желая общества, не хочетъ однако прибѣгнуть къ смиренію, рѣшительно не хочетъ отречься отъ самого себя, а наоборотъ, требуетъ, чтобы чужой, совершенно отличный отъ него самого индивидуумъ былъ все же какъ разъ такимъ, какимъ онъ желаетъ видѣть его въ данный моментъ (сообразно степени своего образованія, своимъ умственнымъ силамъ, своему настроенію), — кто, говорю *я*, поступаетъ такимъ образомъ, тотъ вступаетъ въ противорѣчіе съ самимъ собою, потому что, съ одной стороны, онъ хочетъ какого-нибудь „я“, чуждаго его собственному, именно какъ такого, какъ общества, какъ чужого воздѣйствія, и тѣмъ не менѣе, съ другой стороны, требуетъ, чтобы это чужое „я“ было совершенно похоже на какое-нибудь созданіе *его* фантазіи, которое какъ разъ отвѣчало бы его настроенію и не имѣло никакихъ иныхъ мыслей, кромѣ *его*.

Такая субъективность весьма свойственна женщинамъ. Но и мужчины не свободны отъ нея.

Однажды я сказалъ Гёте, жалуясь на иллюзорность и ничтожество жизни: „Вѣдь присутствующій другъ уже не тотъ, что отсутствующій“. Онъ отвѣтилъ мнѣ на это: „Да, потому что отсутствуете-то *вы сами*, а онъ—только созданъ въ вашей головѣ; между тѣмъ какъ присутствующій имѣетъ собственную индивидуальность и движется по собственнымъ законамъ, которые не всегда могутъ соотвѣтствовать тому, что вы себѣ вообразили“.

§ 585.

Къ провіанту для жизненнаго путешествія особенно относится также и хорошій запасъ *смиренія*, которое приходится (и при томъ чѣмъ раньше, тѣмъ лучше для остатка путешествія) получать лишь путемъ абстракціи отъ неосуществившихся надеждъ.

§ 586.

При непредвидѣнной *потерѣ* мы обыкновенно очень подробно вычисляемъ ея случайность и перебираемъ въ своихъ мысляхъ тѣ незначительныя неожиданныя обстоятельства, стеченіе которыхъ вызвало ее, и вслѣдствіе этого все больше и больше огорчаемся по поводу нея. Наоборотъ, мы бы скорѣе утѣшились, если бы вмѣсто этого выяснили и представили себѣ тѣмъ же способомъ, въ наглядной формѣ и достаточно живо, случайность прежняго *обладанія* этимъ потерянным благомъ.

§ 587.

Какъ можетъ быть человѣкъ доволенъ, пока онъ не достигъ совершеннаго единства своего существа? Ибо пока въ немъ говорятъ въ не-

ремежку два голоса, до тѣхъ поръ то, что хорошо одному, должно вызывать недовольство у другого и такимъ образомъ одинъ изъ нихъ долженъ всегда жаловаться.—Но былъ ли когда-нибудь какой-нибудь человѣкъ въ совершенномъ согласіи съ собою?—Болѣе того, можно ли даже помыслить это безъ противорѣчія?

§ 588.

Это—невозможное, въ самомъ себѣ противорѣчивое требованіе почти всѣхъ философовъ, чтобы человѣкъ обрѣлъ *внутреннее единство своего существа*, согласіе съ самимъ собою [1]). Ибо у него, какъ у человѣка, внутренній разладъ составляетъ его сущность; это такъ непремѣнно, покуда онъ живетъ. Ибо дѣйствительно быть всецѣло онъ можетъ только чѣмъ-нибудь однимъ; а для всего иного у него есть задатки и неискоренимая возможность имъ быть. Если онъ рѣшился избрать что-нибудь одно, то все прочее всегда стоитъ передъ нимъ наготовѣ, въ качествѣ задатковъ, и неотступно требуетъ своего претворенія изъ возможности въ дѣйствительность; онъ долженъ, слѣдовательно, эти другіе задатки то и дѣло оттѣснять, преодолѣвать, умерщвлять,—пока онъ хочетъ быть тѣмъ однимъ, что онъ избралъ. Напримѣръ, если онъ хочетъ только мыслить, а не дѣйствовать и практиковать, то задатки къ дѣйственности и практикѣ этимъ еще не уничтожаются однимъ взмахомъ,—а пока онъ живетъ какъ мыслитель, онъ долженъ ежечасно и постоянно умерщвлять въ себѣ человѣка дѣйствующаго, практика; онъ долженъ вѣчно бороться съ собою какъ съ чудовищемъ, у котораго всякая отрубленная голова тотчасъ же выростаетъ опять. Такъ, если онъ обрекъ себя на святость, онъ долженъ, въ продолженіе всей своей жизни, а не разъ навсегда, умерщвлять въ себѣ чающее наслажденій, преданное чувственности существо; ибо такимъ остается онъ, покуда живетъ. Если же онъ рѣшился посвятить себя наслажденію, откуда бы оно ни шло, то онъ всю свою жизнь будетъ вести борьбу съ собою, какъ съ существомъ, которому хотѣлось бы быть чистымъ, свободнымъ и святымъ; ибо такіе задатки у него остаются, и онъ неизбѣжно долженъ ежечасно умерщвлять ихъ. И такъ—рѣшительно во всемъ, въ безконечныхъ модификаціяхъ. Побѣждаетъ ли въ немъ одно, побѣждаетъ ли другое,—онъ всегда остается ареной борьбы. Даже если одно побѣждаетъ постоянно, то другое такъ же постоянно и борется; ибо оно живетъ, покуда живетъ онъ: какъ человѣкъ, онъ представляетъ собою возможность многихъ противоположностей.

Какимъ же образомъ при такихъ условіяхъ могло бы возникнуть

---

[1]) Audacter licet profitearis, summum bonum esse animi concordiam.
Seneca.
(Надо смѣло сознаться, что величайшее благо, это—душевное равновѣсіе).

согласіе съ самимъ собою? Его нѣтъ ни у одного святого, ни у одного злодѣя. Или, говоря точнѣе, невозможенъ ни совершенный святой, ни совершенный злодѣй. Ибо они должны быть *людьми*, т. е. существами злосчастными, борцами, гладіаторами на аренѣ жизни.

Конечно, лучше всего, если человѣкъ узнаетъ, пораженіе какой части причиняетъ ему наибольшую боль: и этой части пусть онъ всегда доставляетъ побѣду, что для него возможно съ помощью разума, понятія котораго у него всегда на лицо; и пусть онъ добровольно рѣшится принять ту боль, которую доставитъ ему пораженіе другой части. Въ такомъ случаѣ онъ представитъ собою *характеръ*. Вѣдь безъ всякой боли жизненная борьба не проходитъ,— она не можетъ закончиться безъ крови, и человѣкъ, такъ или иначе, неминуемо долженъ вынести боль, ибо онъ, вѣдь, одновременно—и побѣжденный, и побѣдитель. Haec est vivendi conditio. Горацій.

§ 589.

Каждое благо требуетъ, чтобы мы его завоевывали въ его собственной области,—а на владѣнія въ чужой области мы не имѣемъ никакихъ законныхъ притязаній. Любовь, красота и молодость обрѣтаются только любовью, красотой и молодостью. Съ помощью денегъ или власти можно обладать ими только иллюзорно, а не реально.—Чиновъ и должностей въ государствѣ можно достигнуть только пригодностью для государства; съ помощью знатнаго происхожденія и искусственныхъ пріемовъ ими можно обладать только иллюзорно, а не реально. — Дружбу, любовь и привязанность людей обрѣтаютъ только дружбой, любовью и привязанностью къ людямъ; не только деньги не могутъ здѣсь имѣть значенія, но даже другія заслуги, хотя бы и самыя великія, напримѣръ, передъ государствомъ, наукой и искусствомъ, — даже если другіе люди прилагаютъ всѣ усилія, чтобы поддержать ихъ, этихъ заслугъ, цѣнность: лишь иллюзорно, а не реально могутъ онѣ въ такомъ случаѣ подарить намъ тѣ, названныя выше блага. Такъ, художественныя произведенія существуютъ только для художественнаго вкуса, книги только для понятливыхъ, — и такъ вездѣ. Такъ, только общительность создаетъ общество и т. д.

Чтобы знать, сколько счастія можетъ получить въ жизни тотъ или другой человѣкъ, надо только знать, сколько счастья онъ можетъ дать.

§ 590.

Есть ли у извѣстнаго лица больше повода искать людей или избѣгать ихъ, это зависитъ отъ того, чего онъ больше боится, — скуки или раздраженія.

§ 591.

Кто благоразуменъ, тотъ въ разговорѣ станетъ меньше думать о томъ, *о чемъ* онъ говоритъ, нежели о томъ, *съ кѣмъ* онъ говоритъ; ибо лишь въ такомъ случаѣ онъ можетъ быть увѣренъ, что не скажетъ ничего, въ чемъ впослѣдствіи сталъ бы раскаиваться, не проговорится, не сдѣлаетъ никакой неосторожности,—но зато особенно интереснымъ его разговоръ ужъ никогда не можетъ быть.

Даровитые люди легко поступаютъ наоборотъ: другое лицо является для нихъ часто только поводомъ для сплошного монолога; за такую подчиненную роль собесѣдникъ часто вознаграждаетъ себя тѣмъ, что подслушиваетъ и вывѣдываетъ.

§ 592.

То, чего мы требуемъ отъ друга, и то, чего мы ждемъ отъ себя самихъ, мы опредѣляемъ по масштабу его и нашихъ лучшихъ мгновеній; отсюда выростаетъ недовольство другими, собою и своимъ состояніемъ.

§ 593.

Для каждаго человѣка выдающейся внутренней цѣнности есть одинъ пунктъ, достигнувъ котораго, онъ находится въ безопасности: это—пунктъ, въ которомъ онъ искренне и вполнѣ ясно познаетъ свою собственную *цѣнность*. А такъ какъ *цѣнность* всегда относительна и для этого понятія существенно значеніе сравненія, то это составляетъ одновременно и тотъ пунктъ, въ которомъ онъ познаетъ *нецѣнность* другихъ. Такимъ образомъ, говорю я, онъ спасенъ, ибо другіе никогда не могутъ болѣе ввести его въ заблужденіе: ихъ дѣла и ихъ мнѣнія не имѣютъ ужэ для него большого значенія; онъ стоитъ теперь выше всякаго авторитета, узнаетъ въ лучшихъ людяхъ собратьевъ по духу, а въ толпѣ (l'ignorante et sotte multitude Рабле)—безжизненныя и безплотныя тѣни.

§ 594.

Ничто не выдаетъ бо́льшаго незнанія людей, какъ если въ доказательство заслугъ и достоинствъ извѣстнаго человѣка приводятъ тотъ фактъ, что у него очень много *друзей*: какъ будто люди дарятъ свою *дружбу* сообразно достоинствамъ и заслугамъ! Какъ будто, наоборотъ, они не ведутъ себя точь въ точь какъ собаки, которыя любятъ того, кто ихъ гладитъ или, тѣмъ болѣе, даетъ имъ разныя крохи, и больше ничего знать не хотятъ!—Кто лучше всѣхъ умѣетъ ихъ погладить, хотя бы это и были самыя отвратительныя животныя, у того—*много друзей*.

Можно въ противоположность этому утверждать, что люди большой

интеллектуальной силы или, тѣмъ болѣе, генія могутъ имѣть только очень немного друзей; ибо ихъ свѣтлый взоръ замѣчаетъ скоро всѣ недостатки, а ихъ здравый смыслъ постоянно опять и опять возмущается величиной и безобразіемъ послѣднихъ. Только самая крайняя необходимость можетъ заставить ихъ совсѣмъ не замѣчать этого или даже гладить милѣйшіе наросты и волдыри. Наоборотъ, геніальные люди могутъ лишь тогда быть лично любимы многими (вѣдь объ уваженіи, основанномъ на авторитетѣ, здѣсь нѣтъ рѣчи), когда боги даровали имъ ко всему прочему еще и невозмутимую ясность духа и жизнерадостную привѣтливость къ міру, или же когда и ихъ тоже *понемногу* научили брать людей попросту такими, каковы они на самомъ дѣлѣ, т. е. дураковъ одурачивать,— какъ это и слѣдуетъ.

§ 595.

На высотахъ, конечно, должно быть одиноко.

§ 596.

Наша постоянная *неудовлетворенность* имѣетъ большей частью свое основаніе въ томъ, что уже инстинктъ самосохраненія, переходя въ себялюбіе, вмѣняетъ намъ въ обязанность максиму всегда имѣть въ виду то, что отъ насъ ускользаетъ, чтобы потомъ стремиться къ обрѣтенію его. Поэтому мы всегда озабочены тѣмъ, чтобы найти то, чего у насъ нѣтъ, и направить на него свое стремленіе; а чѣмъ мы владѣемъ, того указанная максима заставляетъ насъ попросту—не замѣчать. Поэтому, какъ только мы достигли чего-нибудь, мы обращаемъ на это гораздо меньше вниманія, чѣмъ прежде; мы рѣдко отдаемъ себѣ отчетъ въ томъ, что у насъ есть, зато всегда — въ томъ, чего у насъ нѣтъ. – Эта максима эгоизма, которая, правда, хороша для того, чтобы доставлять средства къ опредѣленной цѣли, разрушаетъ, однако же, вмѣстѣ съ тѣмъ и послѣднюю цѣль, а именно,—удовлетворенность; она поэтому—тотъ медвѣдь, который убиваетъ на пустынникѣ муху.—Мы должны были бы ждать, пока потребности и лишенія не заявятъ о себѣ сами, вмѣсто того чтобы отыскивать ихъ: такъ и дѣлаютъ отъ природы довольныя натуры,— ипохондрики же поступаютъ какъ разъ наоборотъ.

§ 597.

Натура, которая находится въ гармоніи съ собою, это—человѣкъ, который не хочетъ быть ничѣмъ инымъ, кромѣ того, что онъ есть, т. е. который, узнавъ (путемъ опыта) свои сильныя и слабыя стороны, пользуется первыми и скрываетъ вторыя, а не играетъ на фальшивыя деньги, т. е. не старается показать силу тамъ, гдѣ ея у него нѣтъ. Это создаетъ пріятный разумный характеръ, и именно—потому, что то,

что есть человѣкъ, т. е. всѣ его духовныя и тѣлесныя свойства, собственно только—явленіе его воли, представляютъ собою именно то, чего онъ *хочетъ*; поэтому величайшее съ его стороны противорѣчіе хотѣть, не смотря на это, быть чѣмъ-нибудь инымъ, чѣмъ онъ есть.

§ 598.

Рѣдкостныя натуры, чудаки, могутъ стать счастливыми только въ силу рѣдкостныхъ обстоятельствъ, которыя какъ разъ подходятъ къ ихъ натурѣ такъ, какъ обыкновенныя—къ людямъ обыкновеннымъ; а эти обстоятельства могутъ въ свою очередь возникнуть только вслѣдствіе совершенно своеобразнаго совпаденія съ рѣдкостными натурами совершенно иного рода, которыя однако же какъ разъ подходятъ къ первымъ. Поэтому рѣдкіе и рѣдкостные люди рѣдко бываютъ счастливы.

§ 599.

Собственно, нѣтъ иного *наслажденія*, какъ то, чтобы *пользоваться своими силами и чувствовать ихъ*, а величайшая боль, это—воспріятіе недостаточности силъ тамъ, гдѣ онѣ нужны. Поэтому пусть каждый, для своего благополучія, изслѣдуетъ, какія у него имѣются силы и какихъ у него нѣтъ: пусть онъ затѣмъ развиваетъ свои преобладающія силы до высшей степени и мощно пользуется ими; пусть онъ идетъ по тому пути, гдѣ пригодны его силы, и пусть избѣгаетъ, даже съ преодолѣніемъ самого себя, такого пути, гдѣ требуются силы, которыми онъ обладаетъ въ незначительной степени. Поступая такъ, онъ будетъ часто съ радостью сознавать свою силу и рѣдко съ болью — свою слабость, и ему будетъ хорошо; если же онъ дастъ увлечь себя къ такимъ начинаніямъ, которыя требуютъ силъ совсѣмъ иного рода, чѣмъ тѣ, какія въ немъ преобладаютъ, то онъ испытаетъ уничиженіе, которое, быть можетъ, представляетъ собою величайшее изъ духовныхъ страданій.

Но у всего есть двѣ стороны: кто будетъ тамъ, гдѣ у него мало силы, слишкомъ мало довѣрять себѣ и никогда не захочетъ тамъ попытать себя, тотъ, во-первыхъ, не научится пользоваться той небольшой силой, какая у него есть, и ее развивать, а во-вторыхъ оставитъ и тамъ, гдѣ онъ по крайней мѣрѣ вышелъ бы не совсѣмъ съ пустыми руками, совершенный пробѣлъ въ своихъ стремленіяхъ и наслажденіяхъ, что́ всегда тяжело, такъ какъ никогда, ни въ одной области человѣческаго благополучія нельзя безъ боли вынимать пустого билета лотереи.

§ 600.

Въ дѣтствѣ не имѣютъ никакого понятія о неумолимости законовъ природы и о неизмѣнной устойчивости каждой вещи въ ея существѣ: дитя вѣритъ, что даже безжизненныя вещи будутъ дѣлать ему неболь-

шія уступки,—можетъ быть, потому, что оно сознаетъ свое единство съ природой, — можетъ быть, потому, что по незнакомству съ сущностью міра оно считаетъ природу дружелюбно къ себѣ расположенной. Такъ, когда я былъ ребенкомъ, меня застали на томъ, какъ я бросилъ свой башмакъ въ большой сосудъ молока и затѣмъ горячо просилъ башмакъ выскочить оттуда. И съ злобностью животныхъ должно познакомиться дитя, прежде чѣмъ оно станетъ остерегаться ихъ. Но только въ результатѣ зрѣлаго опыта мы начинаемъ понимать непреклонность человѣческихъ характеровъ, въ силу которой ни мольба, ни уговоры, ни указанія на примѣры, ни благодѣянія не могутъ принудить ихъ отказаться отъ своихъ свойствъ; нѣтъ, всякій долженъ осуществить свой образъ дѣйствій, свой образъ мыслей и способности съ неизбѣжностью закона природы и долженъ оставаться всегда однимъ и тѣмъ же, что бы съ нимъ ни предпринимали. Лишь послѣ того какъ мы познаемъ это наглядно и глубоко, мы отказываемся отъ своихъ попытокъ переубѣдить людей, измѣнить ихъ и передѣлать на свой ладъ; а вмѣсто этого мы школимъ себя въ томъ направленіи, какъ бы мириться съ ними, поскольку мы не можемъ обойтись безъ нихъ, и какъ бы удаляться отъ нихъ, поскольку мы рѣшительно не можемъ идти вмѣстѣ съ ними.

Въ самомъ концѣ является у насъ убѣжденіе, что даже по отношенію къ вещамъ простого познанія,—хотя послѣднее имѣетъ во всѣхъ одни и тѣ же законы, а субъектъ познанія собственно не входитъ въ индивидуальность, — даже по отношенію къ нимъ, однако, нельзя увѣренно сказать, чтобы тамъ существовала совершенно безспорная передача знаній другимъ, чтобы тамъ былъ способъ убѣдить и принудительно довести кого-нибудь до истины: потому что, какъ говорилъ Бэконъ, intellectus humanus luminis sicci non est: sed recipit infusionem e voluntate et affectibus: id quod generat *ad quod vult scientias*: quod enim mavult homo, id potius credit. Innumeris modis, iisque interdum imperceptibilibus, affectus intellectum imbuit et inficit [1]). (Org. nov L. I, 14).

§ 601.

Именно потому, что *всякое счастіе отрицательно*, когда мы почувствуемъ себя наконецъ вполнѣ хорошо, мы совсѣмъ не замѣчаемъ этого какъ слѣдуетъ, а все проходитъ мимо насъ только такъ, легко и чуть замѣтно, пока оно не исчезнетъ совсѣмъ и на смѣну ему не

---

[1]) „Интеллекту человѣка не свойственъ сухой свѣтъ, а онъ насыщается волей и аффектами, и вотъ въ результатѣ онъ даетъ такія знанія, къ какимъ влечетъ воля, ибо чему человѣкъ отдаетъ предпочтеніе, тому онъ больше и вѣритъ. Аффектъ насыщаетъ и заражаетъ интеллектъ въ безконечномъ количествѣ случаевъ, при чемъ они иногда не поддаются учету".

явится то или другое лишеніе, которое мы чувствуемъ уже положительно и которое указуетъ собою на исчезнувшее счастье; и тогда мы замѣчаемъ, что мы пропустили случай удержать послѣднее, и къ лишенію присоединяется раскаяніе.

§ 602.

Собственно, всякое счастіе, которымъ наслаждаешься, и почти всякая дружба, которую питаешь,—покоятся на иллюзіи. Съ расширеніемъ познанія, они большей частью неминуемо исчезаютъ. Тѣмъ не менѣе здѣсь, какъ и вездѣ, надо не колеблясь доискиваться истины и всегда безстрашно стремиться къ тому, чтобы все больше и больше быть съ собою и съ міромъ на чистоту: падетъ ли жребій налѣво или направо, будь что будетъ,—счастье въ химерахъ, счастье въ моихъ желаніяхъ, смѣло впередъ! Не бойся пустоты, которая съ каждымъ разомъ будетъ становиться все больше и больше. Только въ одномъ надо быть вполнѣ увѣреннымъ,—въ томъ, что, снявъ завѣсы, ты не откроешь за ними *собственной негодности*: такое зрѣлище — смертоносная горгона. Итакъ, собственную цѣнность надо сознавать въ глубинѣ души, если хочешь удалить обманъ жизни. Ибо чувство собственной негодности представляетъ собою, собственно говоря, не только самое большое, но и единственное истинное духовное страданіе: всѣ другія духовныя страданія могутъ быть не только исцѣлены, но и немедленно и совершенно подавлены увѣреннымъ сознаніемъ собственной цѣнности; кто вполнѣ увѣренъ въ ней, тотъ можетъ совершенно спокойно переносить страданія, которыя иначе довели бы его до отчаянія, — онъ можетъ безъ радости и безъ друзей довлѣть себѣ и опираться на себя,— такъ могуче то утѣшеніе, которое рождается въ насъ отъ живого убѣжденія въ нашей собственной цѣнности,—и потому его надо предпочитать всѣмъ благамъ въ мірѣ. Наоборотъ, въ сознаніи собственнаго ничтожества не можетъ утѣшить ничто на свѣтѣ; его можно только замаскировать посредствомъ обмана и фиглярства, или заглушить сутолокою жизни, но и то, и другое — не надолго.

§ 603.

Если иной разъ тебя увлечетъ соблазнъ дать понять людямъ, хотя бы лишь въ очень тонкой и деликатной формѣ, нѣчто такое, что задѣваетъ ихъ *вѣрностью и мѣткостью замѣчанія*, то они (такъ какъ у нихъ недостаетъ субъективныхъ, а у насъ — объективныхъ условій, чтобы отплатить намъ тою же монетой), — они почти всегда возразятъ какъ-нибудь такъ, что это оскорбитъ васъ *грубостью выраженія*. По мудрому принципу point d'honneur, шансы ваши и ихъ такимъ путемъ не только вполнѣ сравнены, но они, ваши оскорбители, даже въ выиг-

рышѣ, а мы покрыты позоромъ, который можно смыть только кровью. Такъ хорошо обезпечила себя глупость этимъ принципомъ чести.

§ 604.

Принципъ *чести* и мужества заключается, собственно, въ томъ, чтобы презирать величайшее зло, если оно исходитъ отъ судьбы, и, наоборотъ, придавать ему особое значеніе, если оно исходитъ отъ людей. Должно относиться равнодушно къ потерѣ денегъ, имущества, членовъ тѣла, не морщиться даже при величайшихъ боляхъ, покуда лишь все это ниспосылается случаемъ или природой, или исходитъ отъ животныхъ,—но слѣдуетъ имѣть въ запасѣ жестокое слово или даже ударъ за указанное summum malum, и нельзя успокоиться до тѣхъ поръ, пока оно не будетъ отомщено убійствомъ. Quelles bamboches!

§ 605.

Il faut tâcher de conserver toujours la vue des choses en grand; si vous vous arrêtez aux détails, ils vous confondront et vous aurez une vue fausse: le succès ou le contretemps du moment, et l'impression qu'ils font, ne doivent compter pour rien [1]).

§ 606.

Какъ трудно научиться понимать самого себя, отчетливо познавать, чего собственно, главнымъ образомъ и прежде всего, ты хочешь и что, слѣдовательно, для твоего счастія первѣе и существеннѣе всего; что занимаетъ, далѣе, первое послѣ этого мѣсто, наконецъ—что второе и третье!

А при отсутствіи этого знанія живешь безъ плана: морякъ безъ компаса.

§ 607.

Возвышенная меланхолія настроенія, при которой человѣкъ носитъ въ себѣ живое внутреннее убѣжденіе въ ничтожествѣ всѣхъ вещей, всѣхъ наслажденій и всѣхъ людей и потому ничего не желаетъ и ни къ чему не стремится, а ощущаетъ жизнь какъ простую тягость, которую необходимо нести до конца, каковой не можетъ уже быть далекъ,—такая меланхолія представляетъ собою гораздо болѣе счастливое настроеніе, чѣмъ какое бы то ни было состояніе вожделѣнія, когда придаешь цѣну иллюзіи и гонишься за нею, какъ бы ни было это состояніе отрадно.—

---

[1]) Надо стараться всегда разсматривать вещи съ общей точки зрѣнія; если же вы будете останавливаться на деталяхъ, онѣ спутаютъ васъ, и вы станете на ложную точку зрѣнія: своевременность или несвоевременность момента; и впечатлѣніе, которое онѣ производятъ, не должны въ такомъ случаѣ разсчитывать ни на что.

Этому учитъ a posteriori опытъ, a priori же оно ясно изъ того, что послѣднее, это—состояніе иллюзіи, первое же—состояніе познанія.

§ 608.

Избѣгая одной бѣды, наталкиваешься на другую: такъ, если бѣжишь отъ *національныхъ недостатковъ* извѣстнаго народа, то находишь недостатки иного рода, но такіе же дурные—у какого-нибудь другого народа. Всевышній! Спаси насъ отъ этой юдоли!

§ 609.

Вопросъ, что́ лучше: *жениться* или не жениться, можно въ очень многихъ случаяхъ свести къ вопросу, что́ лучше: любовныя заботы или заботы о пропитаніи.

§ 610.

Le mariage est un piège, que la nature nous tend [1]).

§ 611.

Женатые изъ философовъ и поэтовъ внушаютъ, уже *какъ таковые*, то подозрѣніе, что они стремятся къ *своему* благу, а не ко благу науки и искусства.

§ 612.

Ко всему привыкаютъ: поэтому *быть равнодушнымъ* значитъ только опередить привычку; большая выгода: не нуждаться въ привычкѣ.

§ 613.

„Величайшее счастіе—личность".

Какъ есть два великихъ врага человѣческаго счастія, *боль* и *скука*, такъ природа снабдила и личность оборонительнымъ средствомъ противъ каждаго изъ нихъ: противъ боли (которая гораздо чаще — духовнаго, чѣмъ тѣлеснаго характера) — *бодростью*, а противъ скуки — *духовностью*.—Тѣмъ не менѣе, обѣ не родственны одна другой: болѣе того,—онѣ въ величайшей степени несовмѣстимы. Геній родственъ меланхоліи [2]), а очень бодрыя души обладаютъ только поверхностными духовными силами. Чѣмъ лучше, слѣдовательно, извѣстная натура вооружена противъ одного изъ этихъ золъ, тѣмъ хуже, обыкновенно, вооружена она противъ другого.—Свободной отъ боли и скуки не остается ни одна чело-

[1]) Бракъ, это—своего рода ловушка, которую ставитъ намъ природа.

[2]) Omnes ingeniosos melancholicos esse (Аристот.).

вѣческая жизнь, и надо видѣть особую благосклонность судьбы въ томъ, если она подвергаетъ человѣка, главнымъ образомъ, тому изъ обоихъ золъ, противъ котораго онъ вооруженъ природой лучше всего, если она шлетъ много боли туда, гдѣ есть много бодрости, чтобы перенести ее, и много свободнаго времени туда, гдѣ есть много духа, — а не наоборотъ. Ибо духъ заставляетъ ощущать боли въ удвоенномъ и многократномъ видѣ, а для человѣка съ жизнерадостнымъ душевнымъ складомъ, но безъ силы духа, одиночество и незаполненное время совершенно невыносимы.

§ 614.

Самый умный—тотъ, кто не проявляетъ жалости, такъ какъ онъ знаетъ, что не встрѣтитъ ея и по отношенію къ себѣ.—Среди королей cela va sans dire.

§ 615.

Устойчивое господство въ мірѣ удерживаютъ за собою, въ царствѣ мышленія, абсурдное и нелѣпое, встрѣчая помѣху только на короткій промежутокъ времени; и такъ же обстоитъ дѣло въ искусствѣ: тамъ рѣдко находятъ и еще рѣже цѣнятъ настоящее,—оно всегда вытѣсняется плоскимъ, пошлымъ, манерностью.

Не иначе обстоитъ дѣло въ царствѣ дѣяній. Οἱ πλειστοι ανθρωποι κακοι, говоритъ Біасъ. Добродѣтель—чужестранка въ этомъ мірѣ. Безграничный эгоизмъ, коварство, злоба всегда составляютъ, собственно говоря, обычный порядокъ вещей. Мы неправы, когда обманываемъ на этотъ счетъ молодежь. Такимъ путемъ она лишь пріобрѣтетъ впослѣдствіи убѣжденіе, что ея учитель былъ первымъ обманщикомъ, съ которымъ она столкнулась. Цѣль исправить самого питомца съ помощью внушенія, что другіе люди прекрасны, не достигается. Лучше сказать такъ: бо́льшая часть людей плоха, но ты будь лучше. Такимъ образомъ онъ будетъ посланъ въ міръ, по крайней мѣрѣ, вооруженнымъ осторожностью и благоразумiемъ, и ему не придется лишь на горькомъ личномъ опытѣ убѣдиться въ томъ, что учитель его обманывалъ и морочилъ.

§ 616.

All ignorance is dangerous, and most errors must be dearly paid. And good Luck must he have, that carries unchastised an error in his head unto his death [1]).

---

[1]) Всякое незнаніе опасно, и за многія ошибки надо платить дорого. И это—большое счастье, если ты черезъ всю жизнь и до самой смерти безнаказанно проносишь въ своей головѣ какую-нибудь ошибку.

§ 617.

Всякое *счастье и успѣхъ* дѣйствуютъ на насъ *вдвойнѣ* благотворно, такъ какъ они, помимо ихъ матеріальной цѣнности, влекутъ за собою еще и бодрящую увѣренность, что міръ, судьба или нашъ собственный демонъ вовсе ужъ не такъ настроены противъ насъ и относятся къ намъ не такъ враждебно, какъ мы думали; они, такимъ образомъ, возстановляютъ наше жизненное мужество.

Всякое несчастіе, всякое пораженіе дѣйствуютъ такъ же вдвойнѣ, но въ противоположномъ смыслѣ, т. е. угнетаютъ насъ.

§ 618.

Если бы каждый человѣкъ не имѣлъ столь преувеличеннаго *интереса къ самому себѣ*, то жизнь была бы такъ не интересна, что никто не вынесъ бы ея.

§ 619.

Sume superbiam quaesitam meritis.

Гордость очень *нужна* какъ противовѣсъ наглости и безстыдству людей, у которыхъ нѣтъ уваженія ни передъ кѣмъ, кромѣ какъ передъ ихъ начальствомъ, и которые всякаго, кто не заставляетъ ихъ каждое мгновеніе чувствовать ихъ ничтожество, титуломъ ли, или орденомъ, или своимъ обращеніемъ, считаютъ за равнаго себѣ, т. е. за нѣчто недостойное. Поэтому слѣдуетъ всегда живо поддерживать въ себѣ то презрѣніе, котораго въ общемъ заслуживаютъ люди, — путемъ безпрестаннаго размышленія объ ихъ интеллектуальной неспособности и моральномъ убожествѣ, чтобы всегда считать ихъ мысли, мнѣнія, рѣчи за *ничто*. Не должно быть мѣста и возникающей изъ простого *снисхожденія любезности*, а надо быть какъ Гёте и какъ Лихтенштейнъ — со студентами. При такой *любезности изъ снисхожденія* приносишь себя въ жертву, а они считаютъ, что это какъ разъ и отвѣчаетъ ихъ достоинству. Основнымъ тономъ должно быть: „я не ровня вамъ, и я не намѣренъ вести себя такъ, какъ если бы я былъ имъ“.

Человѣкъ — такое безстыдное животное, что ты увидишь предъ собой sus Minervam, если не будешь держать его въ рукахъ. „Пошути съ рабомъ, — и онъ тебѣ живо задъ покажетъ“. — Стоитъ тебѣ игнорировать свое превосходство, какъ и онъ тутъ же готовъ игнорировать его. Accipio confessa, говоритъ онъ. Монархи поддерживаютъ къ себѣ уваженіе лишь тѣмъ, что они *никогда* не говорятъ со своими придворными и вельможами какъ съ равными, а всегда сверху внизъ. Therefore put a limit to your affability. Ты долженъ смотрѣть на людей какъ на

существа, которыя не равны тебѣ, и сообразно съ этимъ держать ихъ на извѣстной дистанціи.

Срвн. Shenstone, on men and manners, p. 168.

§ 620.

Чѣмъ меньше человѣкъ думаетъ, тѣмъ больше онъ пользуется своимъ зрѣніемъ: зрѣніе должно замѣщать у него мышленіе.

§ 621.

Въ интеллектуальномъ отношеніи люди убоги, но при этомъ они не могутъ и не хотятъ терпѣть чужого превосходства. „Ну, и чортъ съ ними“, говорили всѣ великіе умы и оставались одни.

§ 622.

Провести что-либо въ мірѣ, повсюду и во всѣхъ отношеніяхъ, можно только съ помощью власти и силы; но власть находится большей частью въ дурныхъ рукахъ, потому что дурное вездѣ пребываетъ въ ужасающемъ большинствѣ.

§ 623.

Не глупо ли постоянно заботиться о томъ, какъ бы возможно больше насладиться единственно-вѣрнымъ настоящимъ, когда, вѣдь, вся жизнь представляетъ собою лишь нѣсколько бо́льшій кусокъ настоящаго и потому есть нѣчто безусловно-преходящее?

§ 624

Вслѣдствіе своей *индивидуальности* и положенія всѣ безъ исключенія живутъ въ извѣстной *ограниченности понятій и взглядовъ*. У каждаго есть *своя* ограниченность, и потому, если вы открыли ее въ комъ-нибудь другомъ, то, давая ее этому другому почувствовать, вы можете его сбить съ толку, смутить, почти пристыдить, хотя бы онъ и былъ значительно выше васъ. Этимъ часто и пользуется хитрость, для того чтобы такимъ образомъ добиться ложнаго и мимолетнаго преобладанія.

§ 625.

Il n'y a de véritable superiorité, que celle de l'esprit et du caractère: toutes les autres sont factices, postiches, fausses, et il est bon de le leur faire sentir, quand elles essaieraient de se faire valoir vis à vis de la véritable [1]).

---

[1]) „*Истинное превосходство*, это — лишь умственное и нравственное; всѣ другіе виды его поддѣльны, мнимы, ложны, и хорошо давать имъ это чувствовать—въ тѣхъ случаяхъ, когда они пытаются получить вѣсъ на ряду съ превосходствомъ истиннымъ“.

§ 626.

All the world is a stage,
And all the men and women the players on it.
(sic fere, As you like) [1].

Совершенно вѣрно! каждому приходится независимо отъ того, что онъ представляетъ самъ по себѣ и въ дѣйствительности, играть еще нѣкую *роль*, которую возложила на него судьба извнѣ—тѣмъ, что опредѣлила его сословное положеніе, его воспитаніе и условія его жизни. Практическій выводъ отсюда, который мнѣ представляется наиболѣе очевиднымъ, состоитъ въ томъ, чтобы въ жизни какъ и на сценѣ отличать актера отъ его роли, т. е.—человѣка, какъ такового, отъ того, что онъ играетъ, отъ той роли, которую на него возложили его общественное положеніе и условія. Какъ самый плохой актеръ часто играетъ короля, а самый лучшій — нищаго, такъ это можетъ случиться и въ жизни, и здѣсь тоже было бы *грубо* смѣшивать актера съ его ролью.

§ 627.

Наша *жизнь такъ бѣдна*, что никакія сокровища міра не въ состояніи ея обогатить; ибо источники наслажденія скоро оказываются мелкими, и напрасно стали бы мы рыть въ поискахъ за fons perennis. Поэтому есть только двоякаго рода употребленіе *богатства* для собственнаго благополучія: или употребляютъ его на пышность и роскошь, для того чтобы насладиться дешевымъ обожаніемъ мнимаго великолѣпія, проявляемымъ одураченной толпой; или даютъ ему наростать все дальше и дальше, избѣгая всякой несомнѣнно безполезной траты, чтобы этимъ усилить и умножить свои средства защиты противъ несчастія и нужды,— вѣдь жизнь такъ же богата невзгодами, какъ бѣдна наслажденіями.

§ 627а.

Именно потому, что наша глубочайшая и подлинная сущность, это— только *воля*, мы можемъ ощущать живое чувство нашего существованія только въ силу движеній воли, что однакожъ почти всегда сопровождается болью; поэтому-то существованіе по самой природѣ своей и связано съ болью. Въ силу этого иныя лица, которымъ удовлетвореніе ихъ потребностей вполнѣ обезпечено, избираютъ для своего образа жизни въ высшей степени регулярный, монотонный и опредѣленный порядокъ дня (напримѣръ, саксонскій дворъ); они избѣгаютъ такимъ путемъ всякой боли, какую влечетъ за собою движеніе воли. Но зато все ихъ существованіе становится рядомъ незначительныхъ сценъ, ничего не говорящихъ картинъ; они еле замѣчаютъ, что живутъ. И все-таки это лучшій

[1] Весь міръ—сцена, и на ней играютъ всѣ мужчины и всѣ женщины.

способъ обходиться съ жизнью (degere vitam), если только въ вашемъ распоряженіи достаточно разнообразія, чтобы скука не становилась слишкомъ чувствительной. Но гораздо лучше въ этомъ отношеніи тому, кто получаетъ достойное занятіе отъ музъ, такъ что образы, которые наполняютъ его сознаніе, полны глубокаго значенія, но въ то же время полны этого значенія не въ силу отношенія къ его волѣ.

§ 628.

Мудрымъ ты можешь быть только при томъ условіи, если живешь въ мірѣ, полномъ дураковъ.

Глава XXII.

Εἰς ἑαυτον: о самомъ себѣ.

§ 629.

Спиноза умеръ 21 февраля 1677; я родился 22 февраля 1788 г.,—слѣдовательно, ровно 111 лѣтъ спустя послѣ его смерти, т. е. черезъ 100 лѣтъ + $^1/_{10}$ ихъ + $^1/_{10}$ этой десятой; или прибавьте единицу къ каждой цифрѣ дня его смерти (поскольку это возможно въ данномъ тысячелѣтіи), и вы получите день моего рожденія. It's very odd [1]). Пиѳагоръ сказалъ бы по этому поводу...

§ 630.

Подъ моими руками, или, правильнѣе, въ моей душѣ выростаетъ нѣкое твореніе, нѣкая философія, которая этику и метафизику должна сочетать въ одно, между тѣмъ какъ до сихъ поръ ихъ раздѣляли, какъ неправильно раздѣляютъ человѣка на душу и тѣло. Твореніе это растетъ, постепенно и медленно слагается, какъ дитя въ утробѣ матери; я не знаю, что́ возникло раньше и что́ позднѣе,—какъ у дитяти въ утробѣ матери. Я замѣчаю одинъ членъ, одинъ сосудъ, одинъ органъ за другимъ, т. е. я записываю свои мысли, не заботясь о томъ, насколько онѣ подойдутъ къ цѣлому, ибо я знаю, что все возникло у меня изъ единой основы. Такъ созидается нѣкое органическое цѣлое, а лишь такое можетъ *жить*. Тѣ, кто полагаетъ, что надо только какимъ-нибудь образомъ натянуть извѣстную нить, какъ основу, и затѣмъ приплетать къ ней другія, одну за другой, въ стройномъ и строгомъ порядкѣ, пока въ качествѣ высшаго завершенія изъ одной тощей нити, петелька за петелькой, не свяжется чулокъ,—какъ это дѣлалъ Фихте (сравненіе принадлежитъ Якоби),—тѣ, кто такъ полагаетъ, ошибаются.

---

[1]) Это, по-истинѣ, необычайно.

Я, вотъ такимъ, какимъ я здѣсь сижу и какимъ знаютъ меня друзья мои, я не понимаю, какъ возникло мое твореніе—подобно матери, которая не понимаетъ, какъ возникло ея дитя въ ея утробѣ. Я смотрю на него и говорю какъ мать: „благословенъ плодъ чрева моего“. Душа моя беретъ свое питаніе изъ міра съ помощью разсудка и органовъ чувствъ; это питаніе даетъ моему творенію нѣкое тѣло, и тѣмъ не менѣе я не знаю, какъ и почему оно возникло у меня, а не у другихъ людей, которые получаютъ однако то же питаніе.

Случай, повелитель нашего чувственнаго міра! Дай мнѣ пожить и имѣть покой еще немного лѣтъ! Ибо я люблю мое твореніе, какъ мать любитъ свое дитя; а когда оно созрѣетъ и родится въ міръ, тогда воспользуйся твоимъ правомъ на меня и возьми лихву за отсрочку. — Если же я погибну раньше въ это желѣзное время,—о, пусть тогда эти незрѣлые зачатки, эти мои этюды будутъ даны міру, какъ они есть и что они есть: можетъ быть, явится когда-нибудь родственный духъ, который съумѣетъ сложить разрозненные члены и возстановить античное.

§ 631.

Недавно Гёте разсказывалъ мнѣ, что при дворѣ герцогини Амаліи онъ далъ придворнымъ сыграть многія изъ своихъ тогда только что написанныхъ вещей, но такъ, что ни одинъ изъ участниковъ не зналъ ничего изъ пьесы, кромѣ собственной роли, и въ цѣломъ пьеса была неизвѣстна никому; оттого при исполненіи она была новостью и для исполнителей.—Наша жизнь развѣ не такая же комедія? Философъ, это—тотъ, кто охотно беретъ на себя роль статиста, лишь бы имѣть возможность тѣмъ лучше наблюдать за общей связью жизненной пьесы.

§ 632.

Мое мышленіе въ словахъ, т. е. въ *понятіяхъ*, т. е. дѣятельность моего *разума*, представляетъ для моей философіи не что иное, какъ то, чѣмъ для живописца является его техника, живописаніе въ собственномъ смыслѣ, эта conditio sine qua non. Но моментомъ истинно-философскаго, истинно-художественнаго творчества являются тѣ мгновенія, когда я съ помощью разсудка и органовъ чувствъ чисто-объективно вглядываюсь въ міръ. Эти мгновенія совсѣмъ непреднамѣренны, непроизвольны: они представляютъ собою то, что дано мнѣ, мое собственное, то, что дѣлаетъ меня философомъ; въ эти мгновенія я постигаю сущность міра, *не зная* въ то же время, что я ее постигаю; результатъ ихъ часто лишь значительно позднѣе, по воспоминанію, слабо воспроизводится въ понятіяхъ и такимъ путемъ закрѣпляется надолго.

§ 633.

Ты, мой другъ, не забывай никогда, что ты—философъ, призванный къ этому природой и ни къ чему иному. Поэтому не ходи никогда по стопамъ филистеровъ; ибо если бы ты даже захотѣлъ стать имъ, ты никогда не могъ бы этого сдѣлать и остался бы только полуфилистеромъ, неудавшимся созданьемъ.

χαρμα δε τοις αλλοισιν, ελεγχειη δε σοι αυτῳ [1]).

Филистеръ растворяется въ жизни; ему поэтому хорошо въ ней, онъ не хочетъ выходить за ея предѣлы, да и не можетъ, если бы даже хотѣлъ.

Философа жизнь далеко не удовлетворяетъ, онъ не хочетъ чувствовать себя въ ней хорошо и не можетъ, если бы даже хотѣлъ: онъ отказывается отъ нея, пропускаетъ случай заполучить для себя ея выгоды, удаляется отъ нея, чтобы обозрѣть ее издалека и въ цѣломъ, чтобы отобразить ее; такъ развертываетъ онъ свои силы, и это—лучшая часть его жизни. Что касается его личности, то она протягиваетъ данное отображеніе, говоря: „такова вещь, которой я не хотѣлъ“.

§ 634.

Я почти всегда чувствую себя среди людей такъ, какъ чувствовалъ себя Іисусъ изъ Назарета, когда онъ взывалъ къ своимъ ученикамъ, которые все спали.

§ 635.

Моя жизнь въ дѣйствительномъ мірѣ, это—горько-сладкій напитокъ. А именно, она представляетъ собою, какъ мое существованіе вообще, постоянное пріобрѣтеніе знаній, возрастаніе мыслей, которое касается, въ данномъ случаѣ, этого дѣйствительнаго міра и моего отношенія къ нему. Сущность моихъ познаній — печальнаго и подавляющаго характера; но форма познанія вообще, возрастаніе мыслей, проникновеніе въ истину—безусловно отраднаго свойства, и такъ онѣ своеобразно примѣшиваютъ все время свою сладость къ той горечи.

§ 636.

Была попытка уразумѣть *послѣдованіе* поступка изъ соотвѣтствующаго *мотива*, какъ послѣдованіе *дѣйствія* — изъ *причины* [2]); точно также хотѣли понять *животную* жизнь изъ *электричества* и *химизма*.

---

[1]) На радость другимъ, себѣ жъ самому на позоръ.

[2]) А такъ какъ это не удалось, то его, это первое послѣдованіе, приняли за нѣчто toto genere отличное, за свободную волю.

а послѣдній, въ свою очередь, изъ *механизма*, т. е. всегда болѣе близкое—изъ болѣе далекаго, непосредственное — изъ косвеннаго, сильныя проявленія—изъ слабыхъ, внутреннюю сущность—изъ явленія. Я избираю противоположный путь: изъ того, какъ мотивъ движетъ твою волю, ты долженъ понять, какъ причина движетъ дѣйствіе, изъ движеній твоего тѣла, вызываемыхъ мотивами, (vulgo—произвольныхъ),—движенія немотивированныя (органическія, растительныя), изъ послѣднихъ—живую природу, химизмъ, механизмъ, и изъ дѣйствія мотивовъ—дѣйствіе причинъ, т. е. изъ непосредственнаго — косвенное, изъ близкаго — далекое, изъ совершеннаго—несовершенное, изъ вещи въ себѣ, воли,—явленіе.

Въ этомъ—настоящая оригинальность моего ученія, вслѣдствіе чего оно и стоитъ въ рѣшительномъ противорѣчіи со всѣми прежними попытками и въ корнѣ мѣняетъ самый методъ изслѣдованія.—Не вещь въ себѣ надо объяснять изъ явленія, — что всегда обречено на неудачу, а наоборотъ, явленіе—изъ вещи въ себѣ.—Ты изъ себя долженъ понять природу (γνωθι σαυτον), а не себя изъ природы. Это—мой революціонный принципъ.

§ 637.

Какъ послѣ каждаго важнаго открытія умалители находятъ, что оно имѣлось уже въ прежнихъ сочиненіяхъ, такъ *слѣды моего ученія встрѣчаются почти во всѣхъ философскихъ системахъ* всѣхъ временъ,—не только въ Ведахъ, у Платона и Канта, въ живой матеріи Бруно, Глиссона и Спинозы и въ дремлющихъ монадахъ Лейбница, но и рѣшительно во всѣхъ философскихъ системахъ, древнѣйшихъ и новѣйшихъ,—но только всегда въ самыхъ разнообразныхъ одѣяніяхъ и сплетеніяхъ, съ абсурдами [1]), которые бросаются въ глаза, и въ самыхъ причудливыхъ формахъ, въ которыхъ ихъ можно распознать,—стоитъ лишь ихъ поискать. Мнѣ это кажется совершенно подобнымъ тому, какъ во всѣхъ животныхъ находятъ типъ человѣка, но странно обезображенный, незаконченный, то хилый, то чудовищный, то какъ грубую попытку, то какъ карикатуру. Высокомѣрность этого сравненія является лишь корольларіемъ къ тому высокомѣрію, которое заключается вообще въ томъ, что пред-

[1]) Абсурдъ заключается въ слѣдующихъ положеніяхъ:

Матерія состоитъ изъ монадъ, т. е. изъ познающихъ субъектовъ.

Грубая матерія живетъ, а такъ какъ жизнь обозначаетъ органичность, то приписывать жизнь грубой матеріи противорѣчиво.

Міръ—протяженіе и мышленіе.

И тѣмъ не менѣе такія положенія выставлялись превосходнѣйшими умами, и другіе одобряли ихъ, въ то время какъ толпа смѣялась надъ абсурдностью этихъ принциповъ. Это потому, что тѣ великіе умы узнали истину интуитивнымъ путемъ, но не могли выразить ее чисто и изолированно и оттого произвели ее на свѣтъ вмѣстѣ съ шлакомъ абсурдности.

лагаешь новую философскую систему: вѣдь этимъ самымъ объявляешь всѣ прежнія попытки неудавшимися, а свою — удавшейся; кто же думаетъ иначе и тѣмъ не менѣе хочетъ навязать міру новую систему, тотъ непремѣнно—шарлатанъ. Въ философіи до сихъ поръ дѣло происходило, какъ на аукціонахъ, гдѣ всякій, кто говоритъ послѣднимъ, этимъ самымъ уничтожаетъ значеніе всего сказаннаго раньше.

Я впрочемъ, сознаюсь, что я не думаю, чтобы мое ученіе могло когда-нибудь возникнуть, прежде чѣмъ Упанишады, Платонъ и Кантъ могли одновременно бросить свои лучи въ духъ одного человѣка. Но правда и то, что, какъ говоритъ Дидро, здѣсь стояло много колоннъ, и солнце озаряло всѣ, но звучала одна только колонна Мемнона („Племянникъ Рамо“).

§ 638.

Всю мою философію можно формулировать въ одномъ выраженіи: міръ, это—самопознаніе воли.

§ 639.

Близкіе знакомые часто становятся и бываютъ для меня чужды, а чужіе часто—близки, и я говорю съ ними со всѣми однимъ и тѣмъ же языкомъ, въ то время какъ другіе дѣлаютъ въ этомъ отношеніи большія различія,—это собственно потому, что я стою отъ всѣхъ такъ далеко, что различіе между случайно внѣшне-близкимъ и далекимъ исчезаетъ для меня, подобно тому какъ стояніе земли на ея орбитѣ, т. е. ея параллаксъ, не производитъ никакого измѣненія въ кажущемся стояніи неподвижныхъ звѣздъ.

§ 640.

Если бы я только могъ отдѣлаться отъ иллюзіи: смотрѣть на отродье жабъ и ехиднъ какъ на равныхъ мнѣ! Это мнѣ очень помогло бы.

§ 641.

Мой внѣшъ—не сфера моей дѣятельности, а только почва, на которой стоитъ моя физическая личность; но послѣдняя представляетъ собою лишь очень незначительную часть всей моей личности. Эту почву она раздѣляетъ со многими, для которыхъ она, почва, служитъ сферой дѣятельности. Поэтому я предоставляю имъ заботу и борьбу за послѣднюю.

§ 642.

Холодность и невниманіе, съ какимъ меня встрѣтили, могли бы, пожалуй, смутить меня во всемъ томъ, къ чему я когда-либо стремился, и въ самомъ себѣ; но, къ счастью, я слышалъ одновременно, какъ

труба славы возгласила прекраснымъ и даже вершиной человѣческой мудрости совершенно ничтожное, явно дурное и безсмысленное, и вотъ я тотчасъ же нашелся и совершенно успокоился, такъ какъ на мнѣ оправдалось то, что сказалъ Байронъ (letters II, 260) as to success. those who succeed will console me for a failure [1]). Иначе говоря:

Ich sah des Ruhmes heil'ge Kränze
Auf der gemeinen Stirn entweiht" [2]).

§ 643.

Статья Хр. Як. Крауза de paradoxo edi interdum ab homine actiones voluntarias, ipso non invito solum, verum adeo reluctante, 1781, находящаяся въ пятомъ томѣ его Разныхъ сочиненій, Кенигсбергъ 1812, показываетъ, особенно въ первомъ отдѣлѣ, p. 513—520,—что до меня [3]) рѣшительно не умѣли ясно различать и обособлять другъ отъ друга *ощущеніе* органовъ чувствъ, *воззрѣніе* въ разсудкѣ, *понятіе* разума, *представителя* понятій въ фантазіи, аффектъ и страсть въ волѣ: Краузъ намѣчаетъ все это, но не попадаетъ на вѣрныя различенія и приходитъ къ совершенно абсурднымъ положеніямъ, какъ p. 514; „intelligimus voces, nec tamen ideae iis significatae animo observantur". и p. 515: „illud intelligere absque idea".

Лишь въ этомъ смыслѣ данная статья и представляетъ для меня интересъ.

Въ томъ же томѣ, p. 253—283, мы находимъ очень сухое и плоское изложеніе этики стоицизма; вотъ подходящій примѣръ къ уясненію того, какое представленіе имѣли объ этомъ еще незадолго до меня и какъ мало проникали въ суть дѣла.

§ 644.

Въ „Entwurf der nothwendigen Vernunftwahrheiten", 1745, 4 изд. 1766 *вольфіанца* [4]) Хр. А. Крузія 1745, 4 изд. 1766,—очеркѣ, который представляетъ собою законченную метафизику, встрѣчаются двѣ

[1]) „А что касается успѣха!.. Тѣ, кто преуспѣлъ, утѣшаютъ меня въ моей неудачѣ".

[2]) „Я видѣлъ священные вѣнцы славы оскверненными на пошломъ челѣ".

[3]) Пользуясь этимъ случаемъ, я добавлю, что изъ отсутствія извѣстной истины у какого-нибудь ученаго и толковаго писателя-спеціалиста можно съ достаточной увѣренностью заключить, что она вообще еще не высказана; ибо, какъ бы тамъ ни было, а все истинное встрѣчаетъ тотчасъ же значительный отголосокъ, такъ что стоитъ истину услышать, какъ нельзя уже удержаться, чтобы о ней при подходящемъ случаѣ не упомянуть, хотя бы какъ о гипотезѣ.

[4]) Или, правильнѣе,—противника Вольфа. C. A. Crusius, diss. de usu et limitibus rationis sufficientis, 1752; по нѣмецки—1766.— C. A. Crusius „Weg zur Gewissheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntnisz" (Логика) 1747.

истины, которыя не были услышаны и которыя я долженъ былъ открыть во второй разъ [1]):

1) Что есть нѣкое „экзистенціальное основаніе“, отличное отъ причины, которая всегда касается возникновенія, наприм., ◁ треугольника, △, поскольку они опредѣляютъ стороны; согласно этому, онъ дѣлитъ основанія на идеальныя и реальныя, а послѣднія—на причины въ собственномъ смыслѣ и экзистенціальныя основанія. (Entwurf der nothwendigen etc. 454).

2) Что самое высокое и самое существенное въ человѣкѣ совсѣмъ не разсудокъ, а воля: разсудокъ по его мнѣнію существуетъ только ради воли,—и все это обстоятельно изложено, и приведены доказательства. Въ самомъ дѣлѣ, очень интересно, что изъ всѣхъ философовъ всѣхъ временъ Крузій—единственный, который до меня въ извѣстной степени позналъ эту великую истину. Всѣ же другіе говорятъ все время о духѣ, или о душѣ, или о *я*, какъ о чемъ-то недѣлимомъ, неразложимомъ; поэтому и кажется всегда страннымъ, что пантеисты изъ нихъ приписываютъ этотъ духъ или душу растеніямъ или даже существамъ неорганическимъ, у которыхъ отсутствіе познанія очевидно. Иначе будетъ обстоять дѣло, если мы выдѣлимъ *волю*. Разложеніе духа или *я* на двѣ совершенно различныя части: на нѣчто первичное, существенное, волю, и нѣчто вторичное, интеллектъ, является основнымъ принципомъ и основной заслугой моей философіи и основнымъ отличіемъ ея отъ всѣхъ остальныхъ.

§ 645.

Вольфіанецъ Андрей Рюдигеръ такъ проникся мыслью о явномъ полномъ различіи *познанія отъ хотѣнія*, что принимаетъ для обоихъ въ человѣкѣ двѣ совершенно различныя субстанціи и согласно этому человѣкъ по его мнѣнію состоитъ изъ трехъ частей: mens, anima et corpus. Anima онъ называетъ по преимуществу *волю*, mens — интеллектъ. Animae, или волѣ онъ приписываетъ не только мускульное движеніе, но и формацію плода (какъ Сталь), затѣмъ—все то, что въ человѣкѣ и животныхъ представляетъ инстинктъ, всякій даръ предвидѣнія, причемъ послѣдній онъ понимаетъ подъ именемъ sensus veritatis in voluntate.

(См. его lib. IV, de sensu veri et falsi, dissertatio prooemialis, и physica divina lib. I, c. 4).

Рюдигеръ былъ современникомъ Сталя; поэтому и трудно рѣшить, у кого первато появилась эта мысль: anima struit corpus.

---

[1]) Pereant, qui ante nos nostra dixerunt. Donatus.

§ 646.

Фихте и Шеллинг заключаются во мнѣ, но не я въ нихъ, т. е. то немногое истинное, что есть въ ихъ ученіяхъ, находится въ томъ, что сказалъ я.

§ 647.

По поводу оспариваемой *новизны основныхъ мыслей*, на послѣдней страницѣ Principes de philosophie zoologique Жоффруа-Сентъ-Илера, имѣется одно вѣрное и превосходное мѣсто, которое слѣдуетъ сравнить съ Пролегоменами Канта, p. 32.

§ 648.

Что представляетъ собою величайшее наслажденіе, какое только возможно для человѣка?—„Интуитивное познаніе истины“.—Правильность этого отвѣта не возбуждаетъ ни малѣйшаго сомнѣнія.

§ 649.

My greatest enjoyments are those of my own mind to which, for me, no others are comparable, whatever they might be. Therefore if I possess myself, I have every thing, having the main-point: but if I do not possess myself, I have nothing, whatever other things I might possess.

Hor. epist. I, 10, 10. p. 243.

It is far otherwise with ordinary men: they borrow their enjoyments from without, and are rich or poor according to their share of them. Consequently my main-object in life must always be the free possession of myself, implying free leisure, health, tranquillity of mind and those comforts I am accustomed to, and the lack of which would disturb me. It is clear that all this might be equally impaired by the possession of too many exterior things, as by having too little of them. Hor. ibid. v. 11. 12. A certain instinct rather than distinct notions of all this, and my good genius, have always led me to pursue and conserve that free possession of myself, and to care little for all the rest. — But now I must do with the full consciousness befitting my age, what heretofore I did by mere instinct [1]).

Conf. εις ἑαυτον p. 11.

[1]) „Мои величайшія радости, это—тѣ, которыя идутъ изъ моей же души, и для меня ничто другое не можетъ съ ними сравниться. Поэтому, *коль скоро я обладаю самимъ собою, я имѣю все*, ибо у меня есть главное; *если же я не обладаю собою, я не имѣю ничего*, сколько бы другихъ вещей ни было въ моемъ обладаніи.

Далеко не такъ обстоитъ дѣло съ заурядными людьми: они берутъ свои радости

§ 650.

Моей величайшей славой было бы, если бы обо мнѣ когда-нибудь сказали, что я рѣшилъ ту загадку, которую загадалъ Кантъ.

§ 651.

Жизнь идетъ быстро, а ваше пониманіе медлительно; поэтому я не дождусь моей славы и не получу моей награды.

§ 652.

Что гарантируетъ мнѣ подлинность, а съ нею и непреходимость моего философскаго ученія, это—то, что я вовсе его не сдѣлалъ, а оно сдѣлалось само. Оно возникло во мнѣ безо всякой помощи съ моей стороны, въ моменты, когда всякое хотѣніе во мнѣ какъ бы погружалось въ глубокій сонъ и когда интеллектъ, освобожденный отъ своего господина и потому незанятый, отдавался самому себѣ, воспринималъ интуиціи реальнаго міра и ставилъ ихъ въ параллель съ мышленіемъ, точно играя соединялъ ихъ вмѣстѣ, причемъ воля моя даже нисколько не касалась этого дѣла, и все происходило безо всякаго съ моей стороны содѣйствія, совершенно само собой. А вмѣстѣ съ *хотѣніемъ* исчезала и уничтожалась также и всякая *индивидуальность;* поэтому мой индивидуумъ совсѣмъ не участвовалъ въ этомъ процессѣ, а это была сама интуиція, чистая и сама по себѣ, т. е., чисто-объективное воззрѣніе или самъ объективный міръ, который въ чистой формѣ и самъ собой претворялся въ понятія. Интуиція и понятіе,—обѣ избрали мою голову ареной для этой операціи, потому что голова моя была пригодна для такой цѣли. Что исходило не отъ индивидуума, то и принадлежитъ не одному индивидууму: оно принадлежитъ только познаваемому и только познающему міру, только интеллекту, а этотъ послѣдній по своимъ свойствамъ (но не по степени) — одинъ и тотъ же во всѣхъ индивидуумахъ; слѣдовательно, все это должно встрѣтить когда-нибудь себѣ признаніе у всѣхъ индивидуумовъ.

извнѣ, и они богаты или бѣдны, смотря по тому, сколько такихъ радостей выпадаетъ на ихъ долю. Итакъ, главное въ жизни,—это всегда было для меня свободное обладаніе самимъ собою, включая сюда свободный досугъ, здоровье, спокойствіе духа и тѣ удобства, къ которымъ я привыкъ и отсутствіе которыхъ меня бы разстроило. Ясно, что всѣ эти блага одинаково могутъ быть уничтожены и тогда, когда мы обладаемъ очень многими внѣшними вещами, и тогда, когда у насъ ихъ очень мало. Скорѣе извѣстный инстинктъ, чѣмъ ясное пониманіе всего этого, а также мой добрый геній, всегда побуждали меня осуществлять и блюсти это свободное обладаніе самимъ собою и очень мало заботиться обо всемъ остальномъ.

Но то, что раньше я дѣлалъ чисто-инстинктивно, теперь я долженъ дѣлать съ полнымъ сознаніемъ, приличествующимъ моему возрасту".

Только то, что являлось мнѣ въ такіе моменты освобожденнаго отъ воли познанія, я записывалъ какъ простой зритель и свидѣтель, и только этимъ пользовался я для своего творенія. Это гарантируетъ подлинность его и позволяетъ мнѣ не сбиваться съ пути, не смотря на отсутствіе всякаго участія и всякаго признанія

§ 653.

Объекты для духа только—то, что плектронъ для лиры. — Въ тѣ моменты, когда мой духъ достигалъ своей кульминаціонной точки и въ силу благопріятныхъ обстоятельствъ наступалъ тотъ часъ, въ который мозгъ мой проявлялъ свое высшее напряженіе, тогда, все равно на какой бы предметъ ни падали мои взоры, послѣдній вѣщалъ мнѣ свои откровенія, и предо мною развертывалась вереница мыслей, достойная того, чтобы ихъ записать,—и я дѣйствительно ихъ записывалъ.

Теперь, когда я старъ, che và mancando l'entusiasmo celeste, можетъ случиться, что я буду стоять передъ Мадонной Рафаэля и она не скажетъ мнѣ ничего. Плектронъ, это—объекты; лира, это—духъ. Недавно, находясь въ свѣтлой комнатѣ, гдѣ было много предметовъ и нѣсколько людей, я думалъ: то, что дѣлаетъ эту комнату такою свѣтлой, это не свѣтъ,—это головы и глаза людей; ибо головной мозгъ — вотъ что разостлало пространство, фиксировало его границы, вложило въ него предметы,—словомъ, дѣлаетъ видимымъ все цѣлое. Свѣтъ—только поводъ, безъ котораго, правда, ничего подобнаго не могло бы возникнуть,—какъ безъ искры, которая должна попасть на затравку, даже тяжелымъ боевымъ снарядомъ заряженная и исправная пушка не произведетъ никакого опустошенія. Свѣтъ, объекты, это—только плектронъ; духъ, это—лира.

§ 654.

Были жалобы на то, что моя философія печальна и безотрадна; но вѣдь нѣтъ ничего безотраднѣе ученія о томъ, что небо и земля, а слѣдовательно и человѣкъ, созданы изъ ничего, ибо въ такомъ случаѣ слѣдуетъ какъ ночь за днемъ то, что онъ обращается въ ничто, когда умираетъ на нашихъ глазахъ. Наоборотъ, ученіе о томъ, что человѣкъ не сотворенъ изъ ничего, является началомъ и основой всяческаго утѣшенія.

§ 655.

Масштабъ для моего духа надо брать изъ тѣхъ фактовъ, что я въ объясненіи совершенно спеціальныхъ феноменовъ соревную съ великими людьми: въ теоріи цвѣтовъ—съ Ньютономъ и Гёте, въ объясненіи того, почему Лаокоонъ не кричитъ,—съ Винкельманомъ, Лессингомъ,

Гёте, между прочимъ — съ Гиртомъ, Ферновымъ, въ объясненіи смѣшного—съ Кантомъ и Жанъ Полемъ.

§ 656.

На 17-мъ году моей жизни, безо всякой школьной учености, я былъ такъ же охваченъ чувствомъ *міровой скорби*, какъ Будда въ своей юности, когда онъ узрѣлъ недуги, старость, страданіе и смерть. Истина, которая громко и ясно говорила изъ міра, скоро преодолѣла и мнѣ внушенныя еврейскія догмы, и въ результатѣ у меня получился выводъ, что этотъ міръ не могъ быть дѣломъ нѣкоего всеблагого существа, а несомнѣнно—дѣло какого-то дьявола, который воззвалъ къ бытію твари для того, чтобы насладиться созерцаніемъ ихъ мукъ; на это указывали всѣ данныя, и вѣра, что это такъ, взяла у меня верхъ.—Во всякомъ случаѣ, человѣческое бытіе гласитъ о *предназначенности страданія:* это бытіе глубоко погружено въ страданіе, не можетъ избыть его; самое теченіе и исходъ бытія безусловно трагичны: невозможно отрицать въ этомъ извѣстной преднамѣренности. Но, вѣдь, страданіе представляетъ собою δευτερος πλους, суррогатъ добродѣтели и святости; просвѣтленные имъ, мы достигаемъ въ концѣ концовъ отрицанія воли къ жизни, возвращаемся съ ложнаго пути, приходимъ къ спасенію; именно потому та таинственная власть, которая правитъ нашей судьбой, въ народной вѣрѣ миѳически олицетворяемая какъ провидѣніе, позаботилась безспорно о томъ, чтобы причинять намъ страданія за страданіями. Вотъ отчего моему молодому взору, совершенно одностороннему, но, насколько онъ видѣлъ, правильному, міръ представалъ какъ созданіе дьявола. Но сама по себѣ, эта таинственная власть и всемогущество—наша собственная воля, въ той стадіи, которая не входитъ въ наше сознаніе, какъ я это изложилъ подробно; а страданіе, конечно, представляетъ собою прежде всего цѣль жизни,—такъ, какъ если бы оно было дѣло какого-нибудь дьявола; но эта цѣль не послѣдняя: она сама—средство, средство благодати, и какъ таковое, оно, страданіе, нами самими приспособлено къ нашему истинному и высшему благу.

§ 657.

Уже много лѣтъ назадъ я записалъ [1]), что въ основѣ дѣятельности каждаго *генія* лежитъ врожденный искусственный пріемъ, можно ска-

[1]) (Листъ X Веймаръ 1814:) Пользуясь недостойнымъ способомъ выраженія, можно сказать: *у всякаго человѣка, одареннаго геніальностью, есть только одна уловка*, которая зато уже принадлежитъ исключительно ему и которую онъ пускаетъ въ ходъ въ каждомъ изъ своихъ созданій, но только всякій разъ—въ иномъ примѣненіи. Такъ какъ эта уловка свойственна исключительно ему, то онъ совершенно оригиналенъ, и такъ какъ эта уловка можетъ быть преподана другому не непосредственно, а только

зать,—извѣстная *уловка*, которая представляетъ собою тайную причину всѣхъ его созданій и выраженіе которой отпечатлѣвается на его лицѣ.

Моя уловка состоитъ въ томъ, что я внезапно и въ тотъ же моментъ обливаю живѣйшую интуицію или глубочайшее ощущеніе, когда благопріятный часъ порождаетъ ихъ, самой холодной, абстрактной рефлексіей и благодаря этому сохраняю ихъ затѣмъ въ застывшемъ состояніи. Иначе говоря,—высокая степень сознательности.

§ 658.

Когда у меня нѣтъ ничего такого, что меня бы страшило, то меня страшитъ именно это; ибо у меня тогда появляется такое чувство, будто все-таки есть что-то такое, что отъ меня остается лишь сокрытымъ. Misera conditio nostra.

См. Бэконъ De Deo Pan, in sapientia veterum.

§ 659.

Люди чувствуютъ себя часто *настолько оскорбленными* однимъ единственнымъ словомъ, однимъ выраженіемъ лица, однимъ противорѣчіемъ, что никогда не прощаютъ этого и изъ дружбы дѣлаютъ вражду; мнѣ это совершенно непонятно. И оттого мнѣ непрерывно приходится прощать такія выраженія лицъ, такія слова, мнѣнія, противорѣчія всякаго рода, которыя возмущаютъ меня до глубины моей души,—такъ, какъ это упомянутымъ выше людямъ совершенно невѣдомо.

§ 660.

Я иногда говорю съ людьми такъ, какъ ребенокъ со своей куклой: дитя, правда, знаетъ, что кукла не пойметъ его рѣчей, но все таки создаетъ себѣ путемъ пріятнаго сознательнаго самообмана радость общенія.

§ 661.

Пренебреженіе, которое я встрѣтилъ въ обществѣ, и предпочтеніе, которое тамъ отдавали предо мной заурядным, плоскимъ, убогимъ лю-

---

косвенно, т. е. путемъ художественныхъ произведеній, далѣе—не въ цѣломъ и абстрактномъ видѣ, а только въ отдѣльныхъ образцахъ, то ему нечего бояться, что кто-нибудь усвоитъ себѣ эту уловку, или что онъ, геній, исчерпаетъ себя (покуда онъ остается геніальнымъ, т. е. покуда обладаетъ этой уловкой).

Она представляетъ собою лишь какъ бы прорѣху въ покрывалѣ природы, сверхчеловѣческую частичку въ человѣкѣ. Она, рѣшительно,—фокусъ всѣхъ произведеній каждаго даннаго генія. Она свѣтится изъ его глазъ, какъ *геніальная индивидуальность*.

Эта уловка, этотъ пріемъ, для его, генія, рефлектированнаго сознанія (т. е. для его разума) представляется такой же загадкой, какъ и для всѣхъ другихъ.

дямъ, сбивало меня въ юности съ толку, и я не зналъ, какъ думать о себѣ, пока, наконецъ, въ возрастѣ 26 лѣтъ, я не прочелъ Гельвеція и не понялъ тогда, что ихъ соединяла *однородность*, а меня отъ нихъ отдѣляла *разнородность*, что плоскій и низменный человѣкъ подходитъ къ плоскому и низменному, а всякое превосходство встрѣчаетъ къ себѣ ненависть. То же самое мнѣ встрѣтилось и въ философской литературѣ, гдѣ по существу это явленіе объясняется точно такимъ же образомъ, какъ это я съ каждымъ годомъ вижу все яснѣе и яснѣе. Здѣсь, какъ и тамъ, нелѣпое, дурное, плоское, абсурдное подходитъ къ обыденнымъ головамъ и имъ сродни; а настоящее, выдающееся, необыкновенное, именно потому, что оно таково, не можетъ встрѣтить у нихъ одобренія: оно совершенно разнородно съ ними; къ тому же превосходство вызываетъ къ себѣ ненависть и страхъ. *Гельвецій:* il n'y a que l'esprit qui sente l'esprit; mais les gens ordinaires ont un instinct prompt et sûr, pour connaitre et pour *fuir* les gens d'esprit; *Шанфоръ*: la sottise ne serait pas tout-à-fait la sottise, si elle ne *craignait* pas l'esprit (T. IV, p. 58); и *Лихтенбергъ*: существуютъ люди, для которыхъ человѣкъ съ головой *болѣе ненавистенъ*, чѣмъ самый отъявленный негодяй (sic fere); отсюда: „*избѣгать*, *бояться* и *ненавидѣть*“.— Таковы тѣ ощущенія, которыя вызываетъ въ нихъ всякій талантъ.

Причина того, что я въ обоихъ случаяхъ на нѣкоторое время усомнился въ самомъ себѣ, лежала въ томъ, что у меня не было понятія о *всемъ страшномъ убожествѣ людей*; да я и не могъ еще имѣть его, такъ какъ a priori оно не было мнѣ дано, а posteriori же оно могло прійти только путемъ опыта,—а онъ именно таковъ, какимъ я его здѣсь излагаю.

Въ обоихъ случаяхъ я отъ времени до времени получалъ утѣшеніе въ высокой похвалѣ, болѣе того,—въ обожаніи со стороны отдѣльныхъ лицъ, и оно тѣмъ рѣзче оттѣнялось общимъ пренебреженіемъ. Это помогало мнѣ ориентироваться.

§ 662.

Пошлость, это — *клей*, который цементируетъ людей. У кого его мало, тотъ отпадаетъ. Когда въ молодые годы мнѣ пришлось испытать это впервые на себѣ, я не зналъ еще, чего же мнѣ, собственно, недостаетъ.

§ 663.

Главнымъ образомъ то заперло двери передъ *моей философіей*, что я пренебрегъ воспользоваться тѣмъ *лозунгомъ*, который давно потерялъ свое значеніе, но, въ качествѣ дани господствующей религіи, долженъ быть провозглашенъ всякой философіей, притязающей на каѳедру.

§ 664.

Всякое сочувствіе публики легко дѣйствуетъ какъ помѣха: порицаніе можетъ дать поводъ слабымъ характерамъ къ ложной уступчивости, сильнымъ— къ ложному преувеличенію своей оппозиціонности. Похвала еще опаснѣе, такъ какъ она соблазняетъ насъ придавать вѣсъ сужденію хвалящаго и мы уже приноравливаемся къ тому, чтобы сохранить достигнутое, часто лживое, одобреніе путемъ угодничества.

Меня оберегло отъ обѣихъ опасностей полное невниманіе со стороны моихъ современниковъ. Я могъ безъ всякой помѣхи любить свое дѣло только ради него самого, безкорыстно продолжать и совершенствовать его, держась въ сторонѣ отъ всякихъ внѣшнихъ вліяній, и мои современники оставались мнѣ чужды, какъ я имъ.

§ 665.

Вмѣшиваться въ философскіе споры моего времени мнѣ такъ же не приходитъ въ голову, какъ не приходитъ въ голову спуститься на улицу къ дерущейся черни и принять участіе въ общей свалкѣ.

§ 666.

Познавательная форма *причинности* весьма пригодна для того, чтобы понять всѣ вещи *въ мірѣ*, но не самое существованіе міра.

Выражаясь объективно: у всякой вещи въ мірѣ есть причина (потому что она въ силу извѣстной перемѣны есть то, что она есть); но у самого міра ея нѣтъ, ибо законъ причинности существуетъ и погибаетъ вмѣстѣ съ нимъ.

Это—главный результатъ хорошо понятой философіи Канта, — но онъ еще не пробилъ себѣ пути: они все еще говорятъ о какомъ-то *основаніи* міра, чтобы не сказать о *причинѣ*; мой трактатъ они оставили безъ вниманія, болѣе того—даже все мое твореніе они оставили втуне, между тѣмъ какъ ничтожное и дурное пользовалось у нихъ успѣхомъ.—И все потому, что имъ хочется *теизма*, *теизма* [1]). Они хотятъ, чтобы имъ разсказывали о *Господѣ Богѣ*. А такъ какъ мнѣ нечего было сообщить о немъ,—то мнѣ надо ждать потомства: это одно составляетъ причину невниманія, hinc illae lacrimae! Я держался истины, а не Господа Бога. Онъ же помогаетъ своимъ.—При этомъ еще у нихъ все дѣло только въ *словѣ;* ибо они мирятся и съ пантеизмомъ.

§ 667.

Они кричатъ о *меланхолическомъ и безотрадномъ характерѣ моей философіи*; но это объясняется исключительно тѣмъ, что я вмѣсто

[1]) Но здѣсь истина не можетъ вамъ служить: теизма должны вы искать у лжи.

того, чтобы выдумывать въ качествѣ эквивалента ихъ грѣховъ нѣкій будущій адъ, показалъ, что тамъ, гдѣ есть грѣхъ, въ мірѣ, есть уже и нѣчто похожее на адъ.

§ 668.

Полное невниманіе, которое встрѣтило себѣ мое твореніе, доказываетъ, что либо я не достоинъ былъ своего вѣка, либо наоборотъ. Въ обоихъ случаяхъ это значитъ теперь: the rest is silence.

§ 669.

Даже простой теизмъ заключаетъ уже отъ существованія міра къ его прежнему небытію, т. е. понимаетъ міръ какъ нѣчто случайное, т. е. какъ нѣчто такое, что одинаково могло бы и не быть, какъ нѣчто такое, что представляется или даже можетъ быть понято какъ нѣчто, что собственно не должно было бы быть.

Согласно моей философіи, великое преимущество которой составляетъ полная имманентность (въ противоположность трансцендентности) и полное отсутствіе всего мистическаго, всякихъ упостасей и всякаго историческаго пониманія міра,—согласно моей философіи, этотъ міръ представляетъ собою явленіе утвержденія воли къ жизни,—явленіе, которое имѣетъ свою противоположность въ отрицаніи ея,—и наступленіе этого отрицанія положитъ міру конецъ.

§ 670.

Безъ сомнѣнія, большинство заключаетъ отъ незначительнаго вниманія, которое нашла себѣ моя философія, къ отсутствію въ ней цѣнности. Но она не могла бы не возбудить при своемъ появленіи большого интереса и не пользоваться затѣмъ все возрастающимъ одобреніемъ, если бы были люди, которые искали бы *истины*; но тѣ, кто въ настоящее время занимается философіей, ищутъ только ея профессуръ, а къ послѣднимъ моя философія была бы ложнымъ путемъ, такъ какъ она совсѣмъ не разсчитывала на то, чтобы служить опорой любезнаго христіанства, — наоборотъ, она такой разсчетъ, какъ нѣчто чуждое ея цѣлямъ, оставляетъ совершенно въ сторонѣ. Ахъ, до какой степени она отстала въ этомъ пунктѣ сравнительно съ гегелевщиной, которая заявляетъ, что она прямо-таки тождественна съ христіанствомъ и представляетъ собою лишь нѣсколько иначе разработанное христіанство! А мнѣ это напоминаетъ кандидата въ пьесѣ „Прямая линія — кратчайшее разстояніе“, который, не долго думая, готовъ тутъ же на мѣстѣ жениться на вдовѣ умершаго пастора...

Дайте же бѣднымъ молодымъ людямъ кусокъ хлѣба, чтобы они не грязнили философіи своимъ поденнымъ трудомъ ради заработка. Вѣдь

все идетъ такъ, какъ если бы мы жили въ первомъ, а не въ послѣднемъ столѣтіи христіанства. Но вы, каѳедральные герои, вы, философы преходящаго дня и одураченной толпы,—вы можете обходить меня молчаніемъ! Потомство не обойдетъ меня молчаніемъ. Когда вымрутъ ваши низкіе заговоры и умолкнутъ тѣ гимны, которые вы попеременно поете другъ другу,—тогда будетъ примѣняться совершенно иной масштабъ значительнаго и незначительнаго, чѣмъ въ настоящее ничтожное время. Конечно, главная причина пренебреженія, которое встрѣчаетъ моя философія, заключается въ томъ, что име нновъ мое время на мѣсто философіи и мышленія была поставлена умопомрачающая протестантско-іезуитская оффиціальная лжемудрость, приспособленная къ тому, чтобы одурачивать умы,—безпримѣрная низость гегелевщины.

§ 671.

Къ такому произведенію, какъ мое, для того чтобы читатель могъ не отказать ему въ одобреніи, должна присоединяться и *авторитетность*: вѣдь наугадъ онъ послѣдняго не примѣнятъ, а чтобы самому понять, гдѣ оно заслуженно, для этого ему недостаетъ способности сужденія.

§ 672.

Профессора философіи говорятъ съ большимъ уваженіемъ о такихъ людяхъ и книгахъ, которые этого явно не заслуживаютъ, потому что они очень нуждаются во взаимности такой эвфеміи; мнѣ же послѣдняя не нужна,—поэтому я все буду называть своимъ именемъ.

§ 673.

I stood among them but not of them [1]).

§ 674.

Одобреніе со стороны современной философской публики не можетъ имѣть для меня никакой цѣны; ибо эта публика показала, что у нея нѣтъ никакого чутья къ настоящему, дѣйствительно хорошему, глубоко продуманному и что, наоборотъ, ей представляется важнымъ и нравится дурное, раздутое, показное, болѣе того, — совершенно безсмысленное, пачкотня Гегеля. Какъ же можетъ радовать меня одобреніе такой публики? Въ моихъ глазахъ оно имѣетъ такую же цѣну, какъ, говоря словами Гагедорна, если „мнѣ поклонится жидъ и улыбнется продажная женшина“.

---

[1]) Я былъ среди нихъ, но не съ ними.

§ 675.

Я рѣшился испортить коммерцію и кредитъ жалкимъ горе-философамъ, которые философствуютъ по дудкѣ правительствъ.

§ 676.

Министры просвѣщенія не могли воспользоваться мною, и я благодарю небо, что я не таковъ, какой имъ былъ бы нуженъ. Собственно, они могутъ пользоваться только такими, которые даютъ собою пользоваться.

§ 677.

Всѣ ученые въ Европѣ, такъ или иначе зависящіе отъ государства, составили тайный заговоръ въ пользу *теизма*, т. е. они тщательно подавляютъ всякую истину, которая можетъ быть неблагопріятна для послѣдняго, и при томъ—со страхомъ и тщательностью, которые порождаетъ нечистая совѣсть. Такъ какъ у меня подобнаго усердія нѣтъ и нѣтъ пощады для такихъ низменныхъ поступковъ и уваженія передъ этими пустыми головами, то государство и не можетъ воздать мнѣ никакой почести. Ибо

„Sie thäten gern grosse Männer verehren,
Wenn solche nur auch zugleich Lumpen wären [1]).

§ 678.

Я хотѣлъ бы, чтобы философы, которые придаютъ добрымъ дѣламъ такую большую, болѣе того,—исключительную цѣнность и считаютъ ихъ высшей цѣлью человѣка, все-таки спросили себя по совѣсти, не лежитъ ли въ основѣ этой столь моральной догмы ихъ какое-нибудь *своекорыстное* намѣреніе? Не пугаетъ ли ихъ, напримѣръ, втихомолку та опасность, которая угрожала бы міру, если бы добрыя дѣла перестали обладать высшей цѣнностью, и, слѣдовательно, не ратуютъ ли они въ своей борьбѣ за добрыя дѣла не столько ради вѣчнаго благоденствія людей, сколько ради временнаго?—Дѣло въ томъ, что моя философія—единственная, которая выходитъ въ этикѣ за рамки добрыхъ дѣлъ и знаетъ нѣчто высшее, а именно — аскетизмъ. Добрыя дѣла сводятся къ уравненію своего и чужого блага, а иногда и къ предпочтенію чужого блага собственному. Они поэтому сплошь *относительны*; ибо *вниманіе* ко благу другихъ модифицируетъ наше хотѣніе блага собственнаго. А какимъ образомъ это должно оказывать глубочайшее вліяніе на наше существованіе и на существованіе міра, — это остается таинственнымъ, не поддается разгадкѣ.

---

[1]) Они охотно почитали бы великихъ людей, если бы послѣдніе были въ то же время и прощалыгами.

§ 679.

Изо всѣхъ прежнихъ философскихъ этикъ совершенно невозможно было вывести аскетическую тенденцію христіанства (собственно потому, что всѣ философы были оптимисты). И вотъ, если христіанство не заключаетъ въ себѣ ложнаго воззрѣнія, а, какъ это очевидно, представляетъ самую лучшую этику, то это указываетъ на нѣкое ложное воззрѣніе во всѣхъ прежнихъ философскихъ этикахъ, а это ложное воззрѣніе—оптимизмъ.

§ 680.

Если я горжусь полной новизной моего ученія, то это объясняется только тѣмъ, что я глубочайшимъ образомъ убѣжденъ въ его истинности.

§ 681.

Мои произведенія состоятъ сплошь изъ статей, гдѣ меня заполоняла какая-нибудь мысль, которую я хотѣлъ, ради нея самой, зафиксировать путемъ записи; вотъ изъ какого матерьяла создавались они, при малой затратѣ извести и цемента. Вотъ почему они и не пусты и не скучны, какъ произведенія людей, которые садятся и пишутъ книгу, по принятому плану, страницу за страницей.

§ 682.

Natura nihil agit frustra; почему же она дала мнѣ такъ много мыслей, и при томъ глубокихъ мыслей, если имъ не суждено встрѣтить себѣ сочувствія среди людей?

§ 683.

Публика, состоящая изъ моихъ *современниковъ*, слишкомъ велика для меня, если я буду обращаться ко всѣмъ, и слишкомъ мала, если я буду обращаться къ тѣмъ, кто меня понимаетъ.

§ 684.

Я хорошо знаю, что всякій мыслящій человѣкъ считаетъ свое время за самое жалкое; но я долженъ сознаться, что отъ этой иллюзіи я не свободенъ.

§ 685.

Мой вѣкъ и я не подходимъ другъ къ другу, — это во всякомъ случаѣ ясно. Но кто изъ насъ выиграетъ процессъ передъ судомъ потомства?

§ 686.

Съ *государями* всѣ обращаются съ самаго дѣтства и впродолженіе всей жизни такъ, какъ если бы они дѣйствительно были сверхчеловѣческими существами: по необходимости они должны въ концѣ концовъ сами этому повѣрить,—отчего у нихъ и возникаетъ извѣстная неизгладимая самоувѣренность властелина, которая никогда не покидаетъ ихъ.—Я и родственныя мнѣ натуры встрѣчаемъ съ дѣтства и впродолженіе всей жизни такое обращеніе съ собою, со стороны всѣхъ, какъ если бы мы были ихъ ровней, — пусть даже въ дѣйствительности на насъ такъ не смотрятъ; оттого мы этому и вынуждаемся повѣрить, хотя бы въ концѣ концовъ и сознавали всю разницу между собою и другими. Но это сознаніе приходитъ къ намъ такъ поздно, при такомъ ежечасномъ противодѣйствіи и въ такой тайнѣ, что мы рѣдко или никогда не достигаемъ того выдающагося положенія, которое намъ подобаетъ и которое Граціанъ выразилъ словами: todos sus dichos y hechos van rebestidos de una singular, transcendental magestad.

§ 687.

Всѣ тѣ дни, въ ночь на которые я не достаточно высыпался, надо вычеркнуть изъ моей жизни; ибо тогда я былъ не я.

§ 688.

Параболическое.

Кошечки играютъ бумажными шариками, которые имъ бросаютъ; онѣ катятъ ихъ, гонятся за ними, двигаютъ ихъ лапками и т. д., потому что онѣ принимаютъ ихъ за нѣчто себѣ подобное, нѣчто живое. Когда же кошечка подростетъ, иллюзія исчезнетъ, и кошечка уже больше не станетъ играть шариками, такъ какъ знаетъ, что они не то же, что она,—кошечка оставляетъ ихъ въ покоѣ.—Кто не понимаетъ этого сравненія, тотъ пусть обратится за объясненіями къ Тимону Аѳинскому.

§ 689.

У *нѣмецкой публики* есть какое-то химическое сродство со всѣмъ бездарнымъ; оттого она прилежно читала господъ Фриза, Гегеля, Круга, Гербарта, Залата etc. etc., меня же не тронула.

§ 690.

Я приподнялъ покрывало истины выше, чѣмъ кто-либо изъ смертныхъ до меня.—Но хотѣлъ бы я видѣть того, кто могъ бы похвалиться, что у него были болѣе ничтожные современники, чѣмъ у меня.

§ 691.

Среди ничтожествъ извольте быть *скромнымъ* и притворяться, что смотришь и на себя какъ на ничтожество. Это было бы имъ весьма на руку. Но! Quos ego...

§ 692.

Мои современники путемъ полнаго пренебреженія и невниманія къ моимъ трудамъ и путемъ одновременнаго прославленія посредственностей и бездарностей сдѣлали все возможное, чтобы *заставить меня усомниться въ самомъ себѣ*. Къ счастію, это имъ не удалось,—иначе я пересталъ бы работать такъ, какъ я долженъ былъ бы, если бы мнѣ надо было своими работами одновременно зарабатывать себѣ и на жизнь.

§ 693.

Нѣмецкое отечество не воспитало во мнѣ *патріота*.

Хвалить нѣмцевъ?—Для этого потребовалось бы больше любви къ отечеству, чѣмъ вправѣ требовать отъ меня послѣ того жребія, какой выпалъ на мою долю.

§ 694.

Судьба моей философіи и судьба гётевскаго ученія о цвѣтахъ доказываютъ, какой жалкій и *постыдный духъ* царитъ въ *нѣмецкой ученой республикѣ*.

§ 695.

Прошу господъ профессоровъ не утруждать себя больше: я самъ прямо говорю, какъ бы это ни удивляло ихъ, что я не вижу своего призванія въ томъ, чтобы подъ фирмой философіи обучать *жидовской миѳологіи*.

И если бы вы еще хоть сто лѣтъ разсказывали тѣ же самыя исторійки, развѣ это подвинуло бы васъ хоть на одинъ шагъ впередъ?

§ 696.

„Но вѣдь евреи—избранный народъ Божій". — Можетъ быть, но о вкусахъ не спорятъ: не мой они избранный народъ. Quid multa? Евреи—избранный народъ своего бога, а онъ — избранный богъ своего народа; ну, и никого больше это не касается.

§ 697.

Я долженъ откровенно сознаться: видъ *всякаго животнаго* даетъ мнѣ непосредственную радость, и у меня при этомъ становится теплѣе

на сердцѣ; больше же всего радуетъ меня видъ собакъ, а затѣмъ и всѣхъ свободныхъ животныхъ, птицъ, насѣкомыхъ,—вообще, всѣхъ тварей. Наоборотъ, видъ людей возбуждаетъ во мнѣ почти всегда рѣшительное отвращеніе; ибо онъ сплошь да рядомъ, за рѣдкими исключеніями, являетъ самое отталкивающее безобразіе во всѣхъ его отношеніяхъ и формахъ: физическое безобразіе, моральный отпечатокъ низкихъ страстей и презрѣнныхъ вожделѣній, признаки глупости, интеллектуальныхъ извращенностей и ограниченностей всякаго рода и всякой величины, наконецъ,—грязные слѣды отвратительныхъ привычекъ; вотъ почему я отворачиваюсь ото всего этого и бѣгу къ *растительной* природѣ, радуясь, когда мнѣ встрѣчаются животныя. Говорите, что хотите: воля на высшей ступени своей объективаціи даетъ совсѣмъ не привлекательное, а отвратительное зрѣлище. Вѣдь уже бѣлый цвѣтъ лица противоестественъ, а облаченіе всего тѣла въ одежды—печальная необходимость сѣвера,—обезображеніе.

§ 698.

Часть публики, вѣроятно, замѣтила, какъ профессора философіи и ихъ собратья бросаютъ въ меня грязью и камнями и при этомъ, въ слабости своего разсудка, не предвидятъ, что и то, и другое вернется на ихъ собственную голову. Я, съ своей стороны, смотрю на это, какъ человѣкъ, который, витая высоко надъ землей въ аэростатѣ, смотритъ въ телескопъ на усилія уличныхъ мальчишекъ, которые руки себѣ выворачиваютъ, чтобы забросить въ него камнемъ; и публика, съ своей стороны, уже конечно замѣтила, что цѣль ихъ—выбить изъ рукъ хорошее и всучить дурное.

§ 699.

Этимъ господамъ хотѣлось бы, чтобы я церемонился съ ними,—но я не намѣренъ дѣлать этого; ибо у меня нѣтъ передъ ними бо́льшаго уваженія, чѣмъ они заслуживаютъ.

§ 700.

Что въ скоромъ времени мое тѣло станутъ точить черви, это мысль, которую я могу вынести; но что профессора философіи продѣлаютъ то же самое съ моей философіей,—вотъ что приводитъ меня въ содроганіе.

§ 701.

Моя философія въ предѣлахъ человѣческаго познанія вообще представляетъ собою дѣйствительное рѣшеніе міровой загадки. Въ этомъ смыслѣ она можетъ назваться *откровеніемъ*. Вдохновлена она духомъ

истины; въ четвертой книгѣ есть даже такіе параграфы, на которые можно смотрѣть какъ на внушенные *святымъ* духомъ.

§ 702.

Что *истина* звучитъ въ вашихъ ушахъ чуждо, это, конечно, нехорошо; но это не можетъ служить для меня руководящей нитью.

§ 703.

Во всѣхъ явленіяхъ отдѣльные люди во всѣ времена чувствовали истину, и она находила себѣ выраженіе въ отдѣльныхъ изреченіяхъ, пока она не была понята мною въ своей общей связи.

ВВЕДЕНІЕ

ВЪ

ФИЛОСОФІЮ.

Вступленіе о моихъ лекціяхъ и ихъ планѣ.

Я объявилъ [1]) „Основы общей философіи“ и долженъ поэтому въ *одномъ* курсѣ изложить все то, что обыкновенно излагается, какъ теорія познанія вообще, какъ логика, какъ метафизика природы, метафизика нравовъ, или этика, ученіе о правѣ, метафизика прекраснаго, или эстетика, въ соотвѣтствующемъ числѣ курсовъ.

Не въ моемъ произволѣ, а въ природѣ философіи кроется причина того, что я соединяю въ одно цѣлое обычно расчленяемый матеріалъ и этимъ чрезмѣрно увеличиваю количество работы, которую я долженъ выполнить въ предѣлахъ даннаго времени. Согласно съ результатами, къ которымъ привели меня мои занятія и мои изслѣдованія, единство и внутренняя связь присущи философіи болѣе, чѣмъ какой-либо другой наукѣ; всѣ ея части такъ же связаны одна съ другой, какъ части органическаго тѣла; поэтому ихъ, какъ и члены органическаго тѣла, нельзя отдѣлять отъ цѣлаго и выкладывать, какъ lacera membra, которые внѣ связи производятъ отталкивающее впечатлѣніе,—не жертвуя ихъ важностью и понятностью ихъ назначенія. Представьте себѣ одаренное способностью познанія существо, которое никогда не видало человѣческаго тѣла и которому показываютъ затѣмъ порознь и одинъ послѣ другого члены этого тѣла: развѣ можетъ подобное существо получить правильное представленіе о цѣломъ человѣческомъ тѣлѣ или хотя бы даже объ отдѣльномъ его членѣ? Какъ могло бы оно понять значеніе и цѣль кисти руки, не видя ее на рукѣ, или значеніе руки, не видя ея прикрѣпленной къ плечу? и т. д. Совершенно то же видимъ мы и въ философіи.—Философія, это—познаніе истинной сущности нашего міра, въ которомъ существуемъ мы и который существуетъ въ насъ,—то познаніе міра въ общемъ и цѣломъ, свѣтъ котораго, однажды воспринятый, освѣщаетъ затѣмъ и все отдѣльное, что бы ни встрѣтилось каждому въ жизни, и открываетъ его внутреннее значеніе. Поэтому философское познаніе нельзя дробить, излагать и усвоивать по частямъ.

Я не могу говорить о формахъ мышленія, т. е. *абстрактнаго* познанія, служащаго предметомъ логики, не сказавъ предварительно о *созерцательномъ* познаніи, съ которымъ абстрактное находится всегда въ тѣсной связи,—слѣдовательно, я не могу основательно и исчерпывающимъ

[1]) Зимній семестръ 1820/21 г.

образомъ изложить основныя ученія логики, не разсмотрѣвъ и не расчленивъ на части нашу познавательную способность въ ея цѣломъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ и созерцательное познаніе и его формы, пространство, время, причинность,—благодаря чему я попадаю уже въ область, называемую метафизикой. Но если, далѣе, я говорю о созерцательномъ познаніи, какъ таковомъ, то я разсматриваю весь міръ лишь постольку, поскольку онъ содержится въ нашей головѣ, т. е. лишь какъ чистое представленіе, и показываю, что всякій объектъ, всякій предметъ можетъ существовать лишь какъ представленіе въ извѣстной способности представливанія, въ извѣстномъ субъектѣ. А такъ какъ я не могу и не долженъ вводить васъ въ заблужденіе, что міръ — одно только представленіе и болѣе ничего, т. е просто фантомъ, пустое сновидѣніе, то я и долженъ задаться вопросомъ, что же въ концѣ концовъ означаютъ всѣ эти представленія, что означаетъ данное намъ, какъ представленіе, помимо того, помимо всякаго представленія, т. е. что такое оно *въ себѣ*. Такимъ образомъ, я неизбѣжно прихожу къ ученію о *вещи въ себѣ*, о подлинной и истинной сущности міра, т. е. прихожу къ истинной метафизикѣ, и долженъ дополнить то первое разсмотрѣніе міра, какъ чистаго представленія въ насъ, разсмотрѣніемъ другой стороны міра, именно — внутренней его сущности; слѣдовательно, я долженъ изложить вамъ всю метафизику, если не хочу принести вамъ всѣми предшествующими ученіями болѣе вреда, чѣмъ пользы, и привить вамъ совершенно ложный идеализмъ.—Если, далѣе, въ результатѣ нашихъ изысканій о внутренней сущности проявляющихся, какъ наши представленія въ пространствѣ и времени, вещей, получится, допустимъ, что эта внутренняя сущность вещей—не что иное, какъ то хорошо извѣстное и весьма знакомое намъ въ непосредственнѣйшемъ самопознаніи, что мы называемъ въ насъ *волею*, то необходимымъ образомъ возникнетъ вопросъ о значеніи и цѣнности проявленій въ насъ этой воли, т. е. потребность въ *этикѣ* или, по крайней мѣрѣ, въ нѣкоей метафизикѣ нравовъ, которая затѣмъ только и прольетъ полный свѣтъ на все изученное раньше и дастъ возможность познать истинное его значеніе: ибо она разсматриваетъ *волю* въ себѣ, а все предыдущее учило насъ познавать весь созерцаемый міръ, какъ проявленіе воли. Къ изложенной *метафизикѣ* я долженъ, значитъ, тотчасъ же добавить *этику*, или, вѣрнѣе, разсмотрѣть, въ сущности, ту же метафизику, только съ этической стороны,—къ метафизикѣ природы присоединить метафизику нравовъ; тѣмъ болѣе, что въ противномъ случаѣ были бы основанія опасаться, что эта метафизика природы можетъ привести васъ къ безнадежному и аморальному спинозизму, мало того— до такой степени запутать васъ, что вы могли бы прійти къ непониманію наиболѣе важнаго изъ всѣхъ жизненныхъ явленій,—великой моральной значительности всего поведенія, и къ упорному его отрицанію. По-

этому крайне необходимо тотчасъ же присоединить къ метафизикѣ природы метафизику нравовъ, тѣмъ болѣе что человѣкъ по всему складу своему—скорѣе практическое, чѣмъ теоретическое существо, и помыслы его до такой степени сосредоточены на *дѣйствіи*, что во всякомъ изслѣдованіи, на что бы оно ни было направлено, *практическая* сторона является для него всегда наиболѣе интересною, всегда разсматривается имъ, какъ настоящій результатъ, которому онъ удѣляетъ свое вниманіе даже въ томъ случаѣ, если онъ не придалъ никакого значенія всему, что результату предшествовало. Оттого этическій результатъ всякой философіи всегда обращаетъ на себя наибольшее вниманіе и справедливо считается центральнымъ ея пунктомъ. Излагать же одну только метафизику нравовъ я совершенно не могъ, такъ какъ метафизика природы служитъ всецѣло ея базисомъ и опорою, и я не исхожу въ этикѣ, какъ то дѣлаютъ, напримѣръ, Кантъ и всѣ философствовавшіе послѣ него, изъ какого-то абсолютнаго долженствованія и необъяснимаго далѣе категорическаго императива, или нравственнаго закона, а исхожу изъ чистотеоретическихъ положеній; такъ что безспорно-великая моральная значительность поведенія, которая открывается намъ въ томъ, что называютъ совѣстью, не постулируется мною (какъ Кантомъ и др.) безъ дальнихъ разсужденій и не выставляется, какъ ясная сама по себѣ, и не дѣлается даже основаніемъ для гипотезъ, а скорѣе я беру ее какъ проблему, которая нуждается въ рѣшеніи и получаетъ его изъ предшествующей метафизики природы, или выясненія внутренней сущности міра.

Если, такимъ образомъ, метафизика нравовъ должна неизбѣжно присоединяться къ ранѣе предпринятымъ изслѣдованіямъ, чтобы защитить ихъ отъ недоразумѣній, представить ихъ въ надлежащемъ свѣтѣ и чтобы вообще не опустить наиболѣе существеннаго и наиболѣе важнаго для всѣхъ, то о метафизикѣ прекраснаго, напротивъ, нельзя утверждать этого въ одинаковой мѣрѣ, и ее во всякомъ случаѣ можно было бы безъ особаго вреда выпустить изъ хода нашихъ разсужденій. Однако я не могъ бы излагать ее взятую самое по себѣ и отдѣльно, ибо хотя она и не обусловливаетъ необходимымъ образомъ всего предыдущаго, зато сама необходимо предполагаетъ все предыдущее и безъ него не можетъ быть основательно понята. Кромѣ того, и она еще много привноситъ для лучшаго пониманія метафизики нравовъ и служитъ поэтому весьма полезною подготовкою къ ней, да и въ другихъ отношеніяхъ во многомъ связана съ философіей въ ея цѣломъ; такъ что цѣлесообразно излагать ее въ связи съ общей философіей. Поэтому я предпосылаю ее этикѣ, а этику излагаю послѣдней.

Вамъ ясны, такимъ образомъ, тѣ основанія, которыя побуждаютъ меня излагать сразу всю философію въ ея цѣломъ и соединить въ одно различныя дисциплины, обычно раздѣляемыя. Такъ какъ все это должно

закончиться въ одинъ семестръ, то само собою разумѣется, что изъ всѣхъ этихъ дисциплинъ будутъ даны лишь основныя истины, лишь общее, и что мы не будемъ входить въ частности, въ разсмотрѣніе приложенія общаго къ единичнымъ случаямъ. Такъ, напримѣръ, хотя я и изложу вамъ основы, сущность, важнѣйшія ученія *логики*, но не буду разсматривать всѣ возможные различные виды умозаключеній. Точно также и въ *этикѣ* я покажу, каково происхожденіе моральной значительности поведенія, въ чемъ заключается истинная сущность добра и зла, какъ далеко добро и зло простираются въ крайнихъ своихъ проявленіяхъ,—однако не буду указывать приложенія всего этого ко всевозможнымъ житейскимъ отношеніямъ или излагать что-либо аналогичное тому, что называется разработаннымъ, систематическимъ, законченнымъ ученіемъ о должномъ. Равнымъ образомъ, и въ ученіи о правѣ я изложу происхожденіе и подлинный смыслъ понятій права и неправды и рѣшу главный вопросъ, къ которому все сводится, но не буду прослѣживать приложенія его ко всѣмъ человѣческимъ отношеніямъ. Да это и не нужно: если кто хорошо понялъ общую сущность какого-нибудь дѣла, основную истину, высшіе принципы, тотъ при нѣкоторомъ размышленіи самъ весьма легко сдѣлаетъ выводы относительно приложенія этой основной истины къ единичнымъ случаямъ и примѣнитъ ее ко всѣмъ фактамъ своей жизни; въ случаѣ же необходимости онъ найдетъ нужную справку въ почти безчисленныхъ учебникахъ, въ которыхъ единичныя явленія, по бо́льшей части, перечислены и изложены довольно правильно, несмотря на то, что общее схвачено неудачно и точка зрѣнія на цѣлое невѣрна.

Что касается порядка нашихъ разысканій, то онъ будетъ слѣдующій. Послѣ предварительнаго введенія объ изученіи философіи вообще, мы будемъ исходить изъ *представленія* и разсматривать міръ лишь какъ представленіе, поскольку онъ находится въ головѣ каждаго изъ насъ. При этомъ мы будемъ различать прежде всего двоякаго рода представленія,—наглядныя и абстрактныя; сначала мы будемъ разсматривать *наглядныя* представленія, анализируемъ ихъ, изслѣдуемъ различныя ихъ формы и узнаемъ, что́ содержится въ сознаніи a priori и, въ силу этого, является лишь формою его, и ознакомимся съ тѣмъ, какъ возникаютъ и создаются наглядныя представленія: мы увидимъ, какъ оперируетъ разсудокъ. Затѣмъ мы разсмотримъ *абстрактныя* представленія, въ противоположность *наглядным*, *мышленіе* въ собственномъ смыслѣ слова, — т. е. мы разсмотримъ, какъ оперируетъ *разумъ*; для этой цѣли мы изслѣдуемъ формы и законы мышленія и тѣмъ самымъ пройдемъ и основныя положенія логики. Это разсмотрѣніе представленій и познанія образуетъ первую и, конечно, самую сухую часть нашихъ изслѣдованій. Важныя истины, впервые увидѣвшія свѣтъ со времени

Канта, будутъ изложены по бо́льшей части въ этомъ отдѣлѣ, — именно тѣ изъ нихъ, которыя оказались прочными и подтвердились. Ибо нѣкоторое посвященіе въ ученіе Канта положительно необходимо. Лишь благодаря этому ученію, впервые откроется у васъ—тутъ я вынужденъ выразиться нѣсколько странно—метафизическій смыслъ. Постигнувъ до извѣстной степени ученіе Канта, уже совершенно иными глазами смотришь на міръ. Ибо замѣчаешь уже разницу между явленіемъ и вещью въ себѣ. Я желалъ бы, конечно, чтобы вы самостоятельно ознакомились съ сочиненіями Канта и я читалъ исключительно передъ такими слушателями, которые усвоили себѣ *Критику чистаго разума*; а то, что въ философіи Канта мнѣ кажется спорнымъ и подлежащимъ исправленію, это будетъ легко выяснить.

Вторую часть нашихъ разсужденій составитъ ученіе о вещи въ себѣ, т. е. о томъ, что́ такое этотъ міръ и всѣ явленія его, которыя до сихъ поръ мы разсматривали лишь какъ представленіе,—помимо того, т. е. *въ себѣ*. Это изслѣдованіе можно назвать *метафизикою*, точнѣе—*метафизикою природы*.

За нею въ качествѣ третьей части послѣдуетъ метафизика прекраснаго, или основы эстетики; наконецъ, въ качествѣ четвертой части,—метафизика нравовъ, или основы этики, включающія также философское *ученіе о правѣ*.

Та же необходимость, милостивые государи, которая вынуждаетъ меня соединить всѣ эти столь обширныя ученія въ одномъ курсѣ и излагать ихъ въ связи другъ съ другомъ, требуетъ отъ васъ, чтобы и вы постарались усвоить всѣ эти ученія въ ихъ связи, а не брали изъ нихъ лишь клочки, пытаясь понять и использовать каждый изъ нихъ въ отдѣльности. Я напоминаю вамъ о проведенномъ выше сравненіи съ тѣломъ и отдѣльными его членами. При такомъ проникнутомъ столь большимъ единствомъ и столь существенной связью частей ученіи, какъ философія въ томъ видѣ, какой приданъ ей мною, не только послѣдующее необходимымъ образомъ предполагаетъ предшествующее, какъ это бываетъ во всякой наукѣ,—но здѣсь присоединяется еще и то, что именно въ силу такого органическаго единства цѣлаго излагаемое ранѣе получаетъ свое ближайшее и полное объясненіе лишь въ томъ, что слѣдуетъ дальше; и только послѣдующее вполнѣ показываетъ ближайшія отношенія и примѣненія предшествующаго, такъ что вы должны не только хорошенько усвоить и замѣтить все излагаемое въ первую очередь, но и остеречься отъ поспѣшнаго сужденія о немъ, такъ какъ лишь въ послѣдующемъ вы найдете надлежащее и необходимое объясненіе прежняго. Во всякой наукѣ полное понятіе о ней получается лишь послѣ того, какъ пройденъ весь курсъ ея и затѣмъ возвращаются къ началу. Къ тѣмъ же ученіямъ, которыя я буду излагать вамъ, это приложимо болѣе,

чѣмъ къ чему-либо другому. Положитесь совершенно на мои слова въ томъ, что лишь въ концѣ всего курса моихъ лекцій вы будете въ состояніи вполнѣ понять его начало; и если бы въ иныхъ мѣстахъ вамъ пришлось воспринимать что-либо съ усиліями, то помните, что лишь послѣдующее дастъ къ этому дополненіе и объясненіе. Ибо связь философіи въ томъ видѣ, который придалъ ей я, не *архитектоническая*, какъ во всѣхъ остальныхъ наукахъ, т. е. не такая, въ которой фундаментъ лишь служитъ опорою для прочихъ частей, но самъ не опирается на нихъ, и въ которой каждый камень и опирается и самъ служитъ опорою, пока дѣло не дойдетъ до верхушки, которая лишь опирается, а сама не служитъ опорою ничему: нѣтъ, связь эта—*органическая*, т. е. такая, въ которой каждая часть настолько же поддерживаетъ цѣлое, насколько сама она поддерживается этимъ цѣлымъ, ни одна изъ частей по существу не первая и не послѣдняя, и порядокъ изложенія частей выбранъ лишь съ расчетомъ на удобство преподанія, — слѣдовательно, до извѣстной степени произвольно; поэтому, въ моей философіи цѣлое въ сущности можно понять надлежащимъ образомъ лишь послѣ того, какъ будутъ усвоены всѣ его части,—но и части даже для исчерпывающаго, вполнѣ законченнаго пониманія ихъ равнымъ образомъ уже предполагаютъ цѣлое. Это — большое затрудненіе, которое въ данномъ случаѣ вытекаетъ изъ сущности дѣла, и съ вашей стороны эту трудность можно превозмочь лишь вниманіемъ, терпѣніемъ и памятью, а съ моей стороны — стараніемъ сдѣлать все возможно болѣе доступнымъ, изложить въ самомъ концѣ то, что наиболѣе предполагаетъ все остальное, постоянно вновь указывать на связь всѣхъ частей и непрестанно возвращаться къ прежнему и дѣлать отступленія въ сторону.

Этотъ порядокъ изложенія, избираемый мною потому, что онъ наиболѣе удобопонятенъ, заставляетъ меня необходимымъ образомъ начать съ изслѣдованія познавательной способности и съ теоріи способности представленія и познанія. Но это какъ разъ—самая сухая часть всего курса. Напротивъ, излагаемыя мною въ самомъ концѣ эстетика и этика возбуждаютъ наибольшій интересъ и наиболѣе привлекательны. Если бы все дѣло было только въ томъ, чтобы приковать ваше вниманіе чѣмъ-либо привлекательнымъ и прежде всего завладѣть имъ, то я послѣдовалъ бы совершенно обратному порядку. Но такъ какъ я стремлюсь быть скорѣе основательнымъ, чѣмъ привлекательнымъ, то я хотѣлъ бы, чтобы серьезность и сухость первой части нашихъ изслѣдованій не утомили и не отпугнули васъ и чтобы терпѣніе ваше не истощилось до тѣхъ поръ, когда мы дойдемъ до непосредственно интересныхъ вещей.

Введеніе,

объ изученіи философіи.

Повидимому, я не ошибусь, предположивъ, что не многіе изъ васъ уже занимались философіей приватнымъ образомъ и прошли настоящій, методическій курсъ философіи. Это обстоятельство было бы для меня благопріятнымъ, если бы я на основаніи его могъ предположить, что встрѣчу съ вашей стороны полную непредубѣжденность въ изслѣдованіяхъ этого рода, полное отсутствіе предвзятыхъ мнѣній, и что поэтому вы тѣмъ воспріимчивѣе отнесетесь къ моимъ лекціямъ. Но подобное предположеніе было бы совершенно ложнымъ. Каждый изъ васъ приноситъ уже съ собою совершенно готовую философію,—мало того, каждый изъ васъ и сюда пришелъ, лишь уповая, по крайней мѣрѣ, наполовину, услышать подтвержденіе своей философіи. Это происходитъ, отчасти, потому, что каждый человѣкъ—прирожденный метафизикъ: онъ—единственная метафизическая тварь на землѣ. Поэтому-то многіе философы допускали то, что справедливо въ общемъ,—и въ спеціальномъ смыслѣ, и воображали, будто прирождены человѣку опредѣленные догматы *ихъ* философіи; тогда какъ прирождено человѣку лишь стремленіе къ метафизическому догматизированію вообще, которое однако въ юности легко можетъ уклониться въ сторону догматовъ опредѣленныхъ. Всякій человѣкъ философствуетъ; всякій дикій народъ имѣетъ свою метафизику въ миѳахъ, которые должны сдѣлать для него міръ болѣе округленнымъ и связаннымъ въ одно опредѣленное цѣлое,—оттого и понятнымъ. То, что у каждаго народа (хотя у одного болѣе, чѣмъ у другого) культъ невидимыхъ существъ играетъ большую роль въ общественной жизни; далѣе, что къ этому культу относятся съ бо́льшею серьезностью, чѣмъ къ чему-либо другому; наконецъ, тотъ фанатизмъ, съ которымъ онъ защищается: все это показываетъ, какъ велика надъ человѣкомъ власть представленій о сверхъестественномъ и насколько важны они для него. Всюду философствуютъ даже самые невѣжественные люди, женщины, дѣти, и не только по рѣдкимъ поводамъ, но непрестанно, съ крайнимъ рвеніемъ и съ весьма большимъ довѣріемъ къ самимъ себѣ. Это вытекаетъ не изъ

того, что человѣкъ, какъ многіе полагаютъ, чувствуетъ себя выше природы, что его духъ влечетъ его въ высшія сферы, изъ конечнаго въ безконечное, что земное его не удовлетворяетъ и т. п. Такіе случаи рѣдки. Нѣтъ, это происходитъ отъ того, что человѣкъ, благодаря своей сознательности, даваемой ему разумомъ, понимаетъ опасность своего положенія, и ему тяжело сознавать свое существованіе ненадежнымъ, всецѣло обреченнымъ случайности и въ своемъ началѣ, и въ своемъ концѣ, при томъ во всякомъ случаѣ крайне короткимъ—между двумя безконечными періодами времени; ему тяжело, далѣе, сознавать, что его личность безконечно-мала въ безграничномъ пространствѣ и среди безчисленныхъ существъ. Тотъ же разумъ, который вынуждаетъ его заботиться о завтрашнемъ днѣ въ предѣлахъ его жизни, побуждаетъ его также заботиться и о грядущемъ послѣ его жизни. Онъ хочетъ постичь вселенную, главнымъ образомъ, для того, чтобы познать свое отношеніе къ этой вселенной. Его мотивъ и здѣсь, какъ въ большинствѣ случаевъ, — эгоистическій. Если бы человѣкъ съ полною достовѣрностью узналъ, что смерть превращаетъ его въ полное ничтожество, то въ большинствѣ случаевъ онъ оставилъ бы всякое философствованіе, сказавъ: nihil ad me.

Философія, которую, какъ я утверждаю, каждый изъ васъ приноситъ съ собою, отчасти возникла изъ этого прирожденнаго человѣку стремленія, отчасти же получила пищу также извнѣ, поскольку въ нее были восприняты чужія готовыя ученія, переработанныя въ духѣ каждой данной индивидуальности. Сюда относится отчасти и религія, преподаваніе которой все болѣе и болѣе принимаетъ форму философіи и стремится опереться болѣе на убѣжденіе, чѣмъ на откровеніе; отчасти же, философія настолько переплетена со всѣми науками, что пусть тотъ или другой изъ васъ занимается чѣмъ угодно и читаетъ все, что угодно,—непремѣнно со всѣмъ этимъ будетъ связано для него множество философскихъ проблемъ.

Итакъ, я не могу предположить, что духъ вашъ — tabula rasa по отношенію къ предмету моихъ лекцій. И разъ дѣло обстоитъ такимъ образомъ, то для меня было бы наиболѣе желаннымъ ваше точное знакомство со всѣми существующими системами. Напротивъ, для меня было бы неблагопріятно, если бы вы изучили лишь одну изъ существующихъ системъ и приспособили къ ней свой образъ мышленія: ибо у того или иного изъ васъ, болѣе способнаго и склоннаго удерживать старое, чѣмъ воспринимать новый матеріалъ, такая система, однажды воспринятая съ полнымъ довѣріемъ, можетъ превратиться въ символъ вѣры или даже въ своего рода idées fixes, которыя преграждаютъ доступъ всему другому, какъ бы прекрасно оно ни было. Но если бы вы выказали знакомство со всею исторіей философіи, если бы вы имѣли понятіе о всѣхъ системахъ, это было бы мнѣ пріятно: тогда

вамъ всего легче было бы понять, почему тотъ путь, по которому я намѣренъ идти съ вами, правиленъ или, по крайней мѣрѣ, можетъ быть правильнымъ, такъ какъ вы уже знали бы изъ опыта, что всѣ испытанные ранѣе пути не ведутъ къ цѣли, и вообще вы ясно поняли бы трудность и даже опасность всякаго стремленія къ философствованію; въ противномъ же случаѣ вы можете самостоятельно напасть на тотъ или другой изъ путей, уже проложенныхъ прежними философами различныхъ эпохъ, и удивляться, почему это на него не напали ранѣе. Безъ предварительнаго знакомства съ прежними попытками тотъ путь, который мы имѣемъ предъ собою, можетъ инымъ показаться страннымъ, очень тягостнымъ и затруднительнымъ и совершенно неестественнымъ: ибо это такой путь, на какой спекулирующій разумъ попадаетъ не сразу, а лишь послѣ того, какъ онъ сознаетъ ложность путей, которые болѣе удобны и напрашиваются сами собою, послѣ того какъ разумъ изощрится благодаря опыту и увидитъ, что необходимо сдѣлать бо́льшій разбѣгъ, чѣмъ тотъ, который требуется для менѣе крупныхъ подъемовъ.

Почему спекулирующій разумъ лишь постепенно и послѣ многихъ неудачныхъ попытокъ могъ напасть на вѣрный путь, объясняется слѣдующимъ.

Въ исторіи философіи, совершенно такъ же, какъ и въ исторіи другихъ наукъ, наблюдаются и связность и прогрессъ, хотя въ существованіи ихъ въ данномъ случаѣ и можно сомнѣваться, если обратить вниманіе на то, что каждый вновь появляющійся философъ поступаетъ такъ же, какъ каждый новый султанъ, первымъ дѣломъ обрекающій своихъ братьевъ на казнь,— именно, каждый вновь выступающій философъ начинаетъ съ отрицанія или, по крайней мѣрѣ, съ оспариванія своихъ предшественниковъ, объявляетъ, что ихъ принципы — совершенное ничто, ничего не значатъ, и начинаетъ все дѣло совершенно заново, какъ будто до него ничего не было: совершенно какъ на аукціонѣ, гдѣ каждая надбавка уничтожаетъ прежнюю цѣну. Этимъ пользуются враги всякой философіи: они утверждаютъ, что философія—совершенно тщетное стремленіе къ абсолютно-недостижимой цѣли; поэтому одна попытка имѣетъ не болѣе цѣны, чѣмъ всякая другая, и за всѣ истекшія столѣтія въ философіи не наблюдается никакого прогресса; ибо до сихъ поръ все еще начинаютъ сначала. Въ этомъ смыслѣ восклицаетъ *Вольтеръ*: „О метафизика! Мы настолько же ушли въ ней впередъ, какъ и во времена друидовъ!“—Такихъ рѣшительныхъ враговъ философіи нужно опровергать не на почвѣ философіи, которой они не придаютъ значенія, а на почвѣ исторіи, а именно: если бы въ философіи не было еще до сихъ поръ ничего сдѣлано, если бы въ ней не было никакого прогресса и любая философія имѣла не болѣе цѣны, чѣмъ всякая другая, то не только Платонъ, Аристотель и Кантъ были бы дураками, но, кромѣ

того, подобныя тщетныя мечтанія никогда не могли бы способствовать процвѣтанію прочихъ наукъ; между тѣмъ мы непрестанно видимъ, что состояніе всѣхъ прочихъ наукъ въ извѣстную эпоху, даже самый духъ времени, а черезъ то и исторія данной эпохи, находятся въ тѣсной связи съ современною философіей. Какова философія времени, таково въ каждомъ данномъ случаѣ и движеніе во всѣхъ остальныхъ наукахъ, въ искусствахъ и въ жизни: философія въ развитіи человѣческаго знанія, а слѣдовательно, и въ исторіи этого развитія, подобна *генералъ-басу* въ музыкѣ: генералъ-басъ всегда опредѣляетъ тональность, характеръ и развитіе цѣлаго; и какъ въ музыкѣ каждый отдѣльный музыкальный періодъ, или пассажъ долженъ согласоваться и гармонировать съ тою тональностью, къ которой привелъ его именно генералъ-басъ, такъ и всякое человѣческое знаніе извѣстной эпохи сплошь носитъ отпечатокъ господствующей въ эту эпоху философіи, и въ каждомъ писателѣ, о чемъ бы онъ ни писалъ, всегда можно замѣтить слѣды вліянія философіи его времени. Всякая великая реформа въ философіи отражается на всѣхъ наукахъ, дастъ имъ иной характеръ. Доказательство этому представляетъ сплошь вся исторія литературы. Поэтому всякому ученому столь же необходимо знакомство съ исторіей философіи, какъ музыканту изученіе генералъ-баса. Ибо философія – генералъ-басъ наукъ. При разсмотрѣніи исторіи философіи въ ея цѣломъ, замѣчаешь въ ней связность и прогрессъ, подобные тому, которые наблюдаются въ ходѣ нашихъ собственныхъ мыслей, когда при какомъ-нибудь изслѣдованіи мы бросаемся отъ одного предположенія къ другому и черезъ то все болѣе и болѣе освѣщаемъ предметъ, и онъ становится для насъ все яснѣе, и наконецъ мы составляемъ себѣ опредѣленное сужденіе о сущности дѣла или, по крайней мѣрѣ, о томъ, какъ далеко можемъ мы идти въ своемъ познаніи ея. Точно также и въ исторіи философіи мы видимъ, что человѣчество постепенно становится болѣе сознательнымъ, болѣе яснымъ для самого себя, поучается изъ заблужденій, въ тщетныхъ порываніяхъ упражняетъ и укрѣпляетъ свои силы. Всякій учится у своихъ предшественниковъ, даже если онъ разрываетъ съ ними связь,—учится, по крайней мѣрѣ, въ отрицательномъ смыслѣ, но часто также и въ положительномъ, удерживая усвоенное отъ нихъ и развивая далѣе, при чемъ часто прежнее ученіе принимаетъ совершенно иной видъ. Такимъ образомъ, въ исторіи философіи во всякомъ случаѣ можно признать извѣстную необходимость, т. е. закономѣрное, прогрессивное развитіе, — по крайней мѣрѣ, съ равнымъ или даже съ бо́льшимъ правомъ, чѣмъ во всемірной исторіи, несмотря на то, что въ обоихъ случаяхъ индивидуальность дѣятелей рѣзко вліяетъ, какъ случайный элементъ, и замѣтно видоизмѣняетъ ходъ развитія философіи и міровыхъ событій. Эпохи застоя и реакціи бываютъ какъ во всемірной исторіи, такъ и въ исторіи философіи: средніе

вѣка, погруженные въ варварство, представляютъ печальную картину какъ въ общей исторіи, такъ и въ исторіи философіи. Но реакція порождаетъ какъ бы обновленныя отдыхомъ силы. Исходя изъ замѣченной опредѣленной связи между духомъ времени извѣстной эпохи и ея философіей легко было также прійти къ мнѣнію, что духъ времени опредѣляетъ философію; но дѣло обстоитъ какъ разъ наоборотъ: философія опредѣляетъ духъ времени, а черезъ то и событія эпохи. Если бы философія среднихъ вѣковъ была иною, не было бы ни Григорія VII, ни крестовыхъ походовъ. Ходъ же міровыхъ событій вліяетъ на философію отрицательно, не давая способнымъ людямъ возможности развиться и высказаться. Положительно вліяютъ на философію только выдающіеся умы, имѣющіе силу вести человѣчество впередъ и лишь въ видѣ рѣдкихъ исключеній выходящіе изъ рукъ природы; а на выдающихся людей вліяютъ ихъ предшественники, въ наибольшей мѣрѣ — ближайшіе, а затѣмъ и болѣе отдаленные, отъ которыхъ зависѣли первые; такимъ образомъ, на философа вліяетъ, въ сущности, лишь исторія философіи, а не всемірная исторія; послѣдняя же вліяетъ на него лишь въ той мѣрѣ, поскольку она воздѣйствуетъ вообще на человѣка, давая ему возможность созидать свою индивидуальность, развивать ее и извлекать изъ нея пользу не только для себя лично, но и для другихъ.

Далѣе, если мы, согласно сказанному выше, допускаемъ извѣстное необходимое развитіе и прогрессивное движеніе въ исторіи философіи, то и ошибки и заблужденія философіи мы равнымъ образомъ должны признать въ извѣстномъ смыслѣ необходимыми, смотрѣть на нихъ, какъ на юношескія заблужденія въ жизни отдѣльной выдающейся личности, ибо и въ этомъ случаѣ мы *должны* не мѣшать человѣку, а предоставить ему пережить ихъ, чтобы изъ самой жизни почерпнулъ онъ опытъ и самосознаніе, которые недостижимы ни на какомъ иномъ пути и для которыхъ не существуетъ никакого суррогата. Ибо никогда не будетъ написана такая книга, которая могла бы замѣнить опытъ: благодаря опыту, научаешься познавать не только другихъ людей и міръ, но и самого себя, свои ошибки и заблужденія—именно, какъ заблужденія, и вырабатываешь тѣ правильныя воззрѣнія, къ которымъ человѣкъ приходитъ самостоятельно и къ которымъ природа склоняетъ его предпочтительно предъ другими. Или можно смотрѣть на неизбѣжныя заблужденія, какъ на оспу или тому подобныя болѣзни, которыя необходимо перенести, чтобы вышелъ изъ тѣла ядъ, присущій ему отъ природы. Поэтому мы не вправѣ думать, будто исторія могла бы начаться одинаково и съ Канта, и съ Фалеса и т. д. Но если въ исторіи философіи существуетъ такая болѣе или менѣе точно опредѣленная необходимость, то для полнаго пониманія Канта необходимо знакомство также и съ его предшественниками, пре-

жде всего – съ ближайшими,—Христ. Вольфомъ, Юмомъ, Локкомъ, а затѣмъ и съ болѣе отдаленными, вплоть до Ѳалеса.

Изъ этого разсужденія слѣдуетъ, что для меня было бы въ высшей степени благопріятно, если бы каждый изъ васъ пришелъ уже съ знаніемъ исторіи философіи, въ особенности, съ основательнымъ знаніемъ моего ближайшаго предшественника, того, кого я считаю своимъ учителемъ — Канта. Ибо все бывшее послѣ Канта въ моихъ глазахъ лишено всякой важности и значенія,—по крайней мѣрѣ, для меня,—слѣдовательно, не имѣло на меня и вліянія. Но какъ ни настойчиво рекомендую я вамъ изученіе исторіи философіи, однако я не желаю, чтобы, какъ это часто случается, исторія философіи стала для васъ самою философіей. Ибо это было бы равносильно желанію не мыслить и не изслѣдовать, а лишь знать, что̀ мыслили другіе, чтобы сложить эти мертвыя свѣдѣнія въ одну кучу вмѣстѣ съ другими мертвыми свѣдѣніями. Между тѣмъ это часто бываетъ. Кто отъ природы склоненъ къ мышленію, тотъ не можетъ не дивиться, наблюдая, какъ большинство людей занимается и читаетъ; это—прямо особая проблема. Именно, большинству при этомъ и въ голову не приходитъ желаніе узнать, что *истинно;* они хотятъ лишь знать, *что было сказано.* Они даютъ себѣ трудъ читать и слушать, вовсе не ставя себѣ той цѣли, ради которой единственно и можно такъ много трудиться,—цѣли познанія, пониманія; они не ищутъ истины и нисколько не интересуются ею. Они лишь стремятся знать все, что было сказано въ мірѣ, единственно затѣмъ, чтобы имѣть возможность тоже говорить объ этомъ, не осрамиться въ разговорѣ или на экзаменѣ, или же, чтобы умѣть напустить на себя важный видъ. Къ другимъ цѣлямъ они не чувствительны. Поэтому, когда они читаютъ или слушаютъ, ихъ способность сужденія совершенно бездѣйствуетъ, и работаетъ лишь память. Они не взвѣшиваютъ аргументовъ, а просто заучиваютъ ихъ. Таково, къ сожалѣнію, большинство людей: поэтому-то исторія философіи всегда привлекаетъ болѣе слушателей, чѣмъ философія. Немногіе люди склонны къ мышленію, хотя всѣ любятъ поспорить. Мало кто постигаетъ загадочность бытія во всей ея серьезности; напротивъ, къ голому знанію, къ усвоенію сообщаемаго матеріала, склонны многіе, отчасти отъ скуки, отчасти изъ тщеславія, отчасти же, чтобы ради куска хлѣба учить другихъ тому, что заучено самими, и сообщенное другими сообщать своимъ слушателямъ,—и такъ изъ поколѣнія въ поколѣніе, при чемъ тѣ люди, чрезъ руки которыхъ проходитъ сообщаемый матеріалъ, сами не дѣлаютъ изъ него никакого употребленія. Они подобны при этомъ почтальонамъ, которые получаютъ письма и препровождаютъ ихъ далѣе, не вскрывая. Это лишь образованные и ученые люди, при всемъ своемъ образованіи и учености часто сохраняющіе въ глубинѣ души тѣ же поверхностныя и недалекія воззрѣ-

нія на вселенную и на сущность жизни, которыя были у нихъ и на 15-мъ году ихъ жизни, или же воззрѣнія простонародныя, въ чемъ легко убѣдиться, когда обращаешься къ нимъ съ серьезными вопросами и отъ словъ переходишь къ дѣлу. Эти чистые ученые, передатчики переданнаго имъ самимъ, полезны однако тѣмъ, что благодаря имъ пріобрѣтенныя уже познанія сохраняются и могутъ дойти до самостоятельно мыслящаго человѣка, который всегда—лишь исключеніе, существо необычайной породы. Благодаря такимъ передатчикамъ, у него образуется связь съ себѣ подобными людьми, которые жили въ одиночку, разбросанные на протяженіи столѣтій, и, такимъ образомъ, съ помощью образованія онъ можетъ развить собственныя силы, сдѣлать ихъ болѣе жизненными: подобно тому какъ почтальоны связываютъ насъ съ находящимися далеко отъ насъ родными.—Было бы очень прискорбно для меня, если бы среди моихъ слушателей оказалось много такихъ, способности которыхъ ограничены простою воспріимчивостью, позволяющею только удерживать усвоенное и передавать его дальше. Но этого я измѣнить не могу. Я не въ силахъ пересоздать никого; на каждаго я могу воздѣйствовать лишь по мѣрѣ его *способностей*, разъ навсегда данныхъ ему отъ природы. Даже самое слово *способности* не вполнѣ подходитъ къ философіи. Оно означаетъ какое-нибудь ученье, мастерство: слово это умѣстно, когда дѣло идетъ о томъ, чтобы образовать художника, ремесленника или же врача или адвоката; они должны научиться умѣнію дѣлать то, что отъ нихъ требуется. Въ философіи же нужно лишь дать человѣку болѣе правильное и ясное представленіе о его собственномъ существованіи и о бытіи окружающаго его міра. Слѣдовательно, рѣчь идетъ здѣсь не столько о способности къ ученію, сколько о степени отчетливости сознанія, съ которою каждый постигаетъ свое собственное существованіе и бытіе окружающаго міра. Эта степень отчетливости и служитъ основою воспріимчивости къ философіи. Чѣмъ яснѣе и свѣтлѣе въ человѣкѣ сознаніе, созерцаніе міра, тѣмъ неотступнѣе преслѣдуетъ его загадочность бытія, тѣмъ сильнѣе будетъ онъ чувствовать потребность подвести итоги, сдѣлать какой-либо конечный выводъ о жизни и бытіи вообще; тѣмъ менѣе человѣкъ будетъ доволенъ просто тѣмъ, что онъ *живетъ* и постоянно лишь предотвращаетъ нужду, ежедневно сказывающуюся въ этой жизни, до тѣхъ поръ пока за многими обманутыми надеждами и перенесенными страданіями не пройдетъ сама жизнь, не давъ ему даже досуга когда-либо серьезно подумать надъ нею. Но именно такъ и бываетъ съ тѣми людьми, сознаніе которыхъ болѣе слабо, смутно и ближе стоитъ къ животной тупости. Подобно тому какъ животное живетъ себѣ, не видя ничего далѣе своихъ потребностей, и не удивляется тому, что міръ существуетъ и существуетъ именно такъ, какъ онъ существуетъ,—такъ и неодаренные люди не удивляются замѣтнымъ образомъ міру. Они все нахо-

дятъ совершенно естественнымъ; развѣ лишь поразитъ ихъ иногда какое-нибудь необычайное явленіе и пробудитъ въ нихъ желаніе узнать его причину: но загадочности, сокрытой въ основѣ всѣхъ явленій, и загадочности ихъ собственнаго существованія они не чувствуютъ. Поэтому они склонны высмѣивать тѣхъ, кто удивляется міру, размышляетъ надъ нимъ и предается подобнаго рода изслѣдованіямъ. Они думаютъ, что у нихъ есть гораздо болѣе серьезныя занятія,—заботы о себѣ и своихъ близкихъ и развѣ лишь болѣе близкое знакомство со связью явленій между собою, въ цѣляхъ ихъ использованія. Но эту жизненную мудрость свою они раздѣляютъ съ животными, которыя тоже живутъ себѣ, пекутся о себѣ и о своемъ потомствѣ, не заботясь о сущности міра и его значеніи. — Ясность сознанія, на которой основываются потребность въ философіи и дарованіе къ ней, сказывается поэтому прежде всего въ изумленіи, вызываемомъ въ человѣкѣ міромъ и нашимъ собственнымъ существованіемъ,—въ изумленіи, которое тревожитъ духъ и дѣлаетъ для него невозможною жизнь безъ размышленія надъ нею. Уже Платонъ видѣлъ въ этомъ изумленіи источникъ философіи и сказалъ: μαλα γαρ φιλοσοφικον τουτο το παθος, το θαυμαζειν. οὐ γαρ ἀλλη αρχη φιλοσοφιας ἡ αὐτη.—admirari illud, admodum philosophica affectio est; neque ulla alia res philosophiae principium ac fons est. Theaetet. p. 76 — Аристотель: δια γαρ το θαυμαζειν οἱ ανθρωποι καὶ νυν καὶ το πρωτον ἠρξαντο φιλοσοφειν. Metaph. L. I, c. 2.—Можно сказать даже: философски одаренный человѣкъ изумляется всему обыденному и привычному и въ силу этого дѣлаетъ своею проблемой общую основу явленій; напротивъ, изслѣдователи въ области спеціальныхъ дисциплинъ удивляются лишь рѣдкимъ и необыкновеннымъ явленіямъ, лишь ихъ дѣлаютъ своею проблемой, и рѣшеніе этой проблемы съ помощью извѣстной комбинаціи получается благодаря тому, что они сводятъ такія явленія на болѣе общія явленія или же болѣе извѣстные факты.

Чтобы рѣшить, насколько одаренъ философски тотъ или другой человѣкъ, я долженъ былъ бы знать, какъ представляетъ онъ себѣ прошлое, настоящее и будущее—какъ совершенно различныя вещи или же одно почти какъ другое; погружается ли его сознаніе настолько глубоко въ этотъ потокъ времени, что само движется вмѣстѣ съ нимъ, или же онъ видитъ потокъ времени бѣгущимъ мимо себя и съ изумленіемъ наблюдаетъ его, какъ нѣчто чуждое. Для того чтобы уловить эту загадочность и непостижимость *времени*,—что особенно побуждаетъ къ философіи,—необходима живая фантазія, по особой причинѣ: именно, лишь одаренный ею человѣкъ можетъ воспроизвести сцену изъ своей жизни, бывшую 10 лѣтъ назадъ, съ такою живостью, какъ будто она происходитъ дѣйствительно въ настоящій моментъ; это и возбуждаетъ изумленіе передъ формой нашего существованія, временемъ, благодаря которому

отдаленное прошлое, нѣкогда столь реальное, стало ничѣмъ, какъ все прошлое,—и эта участь постигнетъ неизбѣжно и каждый данный моментъ, въ которомъ мы сейчасъ находимся.

Если же эта ясность сознанія и вытекающее отсюда изумленіе отсутствуютъ, то нѣтъ и философскаго дарованія; излагать философію такому человѣку все равно, что предлагать кушанья сытому. Тотъ, кому предлагаютъ рѣшеніе загадки, долженъ прежде всего имѣть самую загадку: иначе рѣшеніе будетъ для него пустымъ словомъ. Загадку же эту создастъ впечатлѣніе, производимое созерцаемымъ міромъ, благодаря той ясности, съ которою онъ отражается въ сознаніи. Все абстрактное, выражаемое словами, получаетъ свое значеніе лишь въ силу своего отношенія къ созерцаемому. Поэтому, если нѣтъ этой ясности сознанія, всякое философствованіе будетъ совершенно тщетнымъ и породитъ развѣ лишь болтуна, а не философа. — Впрочемъ, и такіе люди, которые въ силу смутности своего сознанія лишены и потребности въ философіи, и философскаго дарованія, не свободны все-таки отъ той или иной философіи, отъ системы религіознаго или иного характера: ибо они все-таки—люди и, слѣдовательно, нуждаются въ метафизикѣ; но они хватаются за первую попавшуюся систему и, по бо́льшей части, очень упорно ея придерживаются, такъ какъ, если бы они разсгались съ нею, то это поставило бы ихъ въ необходимость мыслить, изслѣдовать, учиться, — а этого они боятся пуще всего и потому весьма рады имѣть разъ навсегда что-нибудь такое, что освобождаетъ ихъ отъ всякой подобной работы.

Я говорилъ о прогрессивномъ движеніи философіи, которое ясно намъ изъ ея исторіи. Но такъ какъ философія, хотя она и предполагаетъ опытъ вообще, не нуждается, подобно, напримѣръ, физикѣ и астрономіи, въ опытѣ спеціальномъ, то нельзя все-таки, несмотря на строгую необходимость въ процессѣ ея развитія, отрицать, что этотъ процессъ могъ бы, въ силу особой благосклонности судьбы,—именно, благодаря выступленію выдающихся умовъ и скопленію ихъ въ одно и то же время,—этотъ процессъ могъ бы совершиться и несравненно быстрѣе и что даже истина, если только ее вообще можно найти, могла бы быть постигнута уже въ самомъ началѣ. Послѣднее, пожалуй, въ извѣстномъ смыслѣ дѣйствительно такъ и было, но только въ странѣ, культура которой совершенно отлична отъ европейской,—въ Индостанѣ. И конечные выводы того ученія, которое я намѣренъ изложить вамъ, согласуются съ древнѣйшимъ изъ всѣхъ міросозерцаній, именно—съ міровоззрѣніемъ *Ведъ*. Однако, это не слѣдуетъ понимать такимъ образомъ, что все мое ученіе уже есть и въ Ведахъ. Въ Ведахъ, или, точнѣе, въ Упанишадахъ, т. е. въ догматической части въ противоположность богослужебной, нѣтъ ни научной формы, ни сколько-нибудь систематическаго изложенія,—нѣтъ никакого движенія, развитія, настоящаго единства. Тамъ не высказано

никакой основной мысли; Упанишады даютъ лишь отдѣльныя, весьма темныя изреченія, аллегорическія представленія, миѳы и т. п. Въ нихъ не замѣтно умѣнія выразить исходную точку, изъ которой все вытекало бы,— умѣнія обосновать изреченія доказательствами, даже расположить ихъ въ какомъ-либо порядкѣ; Упанишады даютъ лишь какъ бы изреченія оракула, полныя глубокой мудрости, но туманныя, совершенно разрозненныя и образныя. Но вотъ, если познакомиться съ ученіемъ, которое я хочу изложить, то затѣмъ всѣ эти древнія индійскія изреченія можно будетъ вывести изъ него, какъ слѣдствія, и познать ихъ истинность; такимъ образомъ, нужно допустить, что уже эти древнѣйшіе на землѣ мудрецы постигли и выразили по-своему познанную мною истину, хотя она и не предстала предъ ними явственно въ своемъ единствѣ,— такъ что они могли выразить свое познаніе лишь въ такихъ отрывочныхъ изреченіяхъ, которыя подсказало имъ въ наиболѣе свѣтлые моменты ихъ сознаніе,— а не въ связномъ цѣломъ. Слѣдовательно, познаніе такого рода было возможно уже съ самаго начала, прежде чѣмъ разумъ, благодаря длинному ряду философовъ, пріобрѣлъ опытность, самопознаніе и изощрился; но въ такой отрывочной формѣ выраженное познаніе совершенно безоружно противъ скептическихъ нападокъ всякаго рода и противъ соперничества другихъ ученій. Дѣло обстоитъ здѣсь совершенно такъ же, какъ въ астрономіи: уже въ самой глубокой древности пиѳагорейцы учили, что солнце стоитъ, а земля вмѣстѣ съ другими планетами движутся вокругъ него (повидимому, нѣкто *Гикетъ* впервые утверждалъ это); это было выраженіемъ непосредственнаго познанія, чутко угаданной истины; но доказать ее, систематизировать, провести ее въ частностяхъ, примѣнить, обработать математически — этого пиѳагорейцы не могли. Поэтому они остались непризнанными, не оказали вліянія, не могли поставить свою истину выше господствующаго заблужденія, какъ оно выразилось въ Птоломеевой системѣ, которая возникла и сдѣлалась общепризнанной, потому что не встрѣтила противодѣйствія со стороны правильнаго ученія пиѳагорейцевъ. Лишь послѣ всѣхъ опытовъ и наученій двухъ тысячелѣтій Коперникъ, Кеплеръ, Галилей могли прочно обосновать эту истину и защитить ее противъ всякихъ нападокъ, такъ какъ они пришли къ ней научнымъ путемъ и видѣли всю внутреннюю связь дѣла.

Вотъ и то ученіе, которое я имѣю изложить, несмотря на точное совпаденіе его съ изреченіями древнѣйшей индійской мудрости, все-таки находится въ связи со всѣмъ развитіемъ западной философіи и входитъ въ его исторію, въ извѣстной мѣрѣ является его результатомъ.

Поэтому *исторія философіи*—лучшее введеніе къ тому, что я намѣренъ изложить. Безъ нея уже самое начало нашихъ разсужденій, именно разсмотрѣніе субъекта, нашего „я“, нашей познавательной спо-

собности, какъ отправная точка, иному покажется страннымъ и противорѣчащимъ его наклонностямъ. Ибо духъ отдѣльнаго человѣка склоненъ идти въ своемъ развитіи тѣмъ же путемъ, какимъ шло развитіе всего человѣческаго рода. Этотъ путь начинается съ размышленія о внѣшнемъ мірѣ и заканчивается размышленіемъ о самомъ себѣ. Начинаютъ съ выраженія опредѣленныхъ мнѣній объ объектѣ, о вещахъ міра, каковы онѣ сами въ себѣ и какими должны быть: такой способъ мышленія называется *догматизмомъ*. Затѣмъ появляются люди отрицающіе, сомнѣвающіеся въ томъ, что дѣло обстоитъ такъ, какъ говорятъ, отрицающіе, что можно что-либо знать о вещахъ въ себѣ: это—*скептицизмъ*. Поздно явился, именно съ Кантомъ, критицизмъ, который выслушиваетъ обѣ стороны, какъ судья, служитъ имъ посредникомъ, взвѣшиваетъ ихъ права, изслѣдуя не *вещи*, а общую *способность познанія* и, сообразно съ этимъ, рѣшаетъ, насколько можно знать что-либо о вещахъ, какъ онѣ существуютъ сами по себѣ, и какія границы поставляетъ здѣсь познаніе, какъ таковое, его существенная для него форма.

Въ *западной* философіи (которую мы должны совершенно отдѣлять отъ *восточной* индійской, съ самаго почти начала отличающейся несравненно болѣе смѣлымъ полетомъ мысли) мы встрѣчаемся какъ разъ съ этимъ естественнымъ ходомъ развитія. Сначала человѣкъ замѣчалъ все, кромѣ самого себя,—онъ просматривалъ себя; все его вниманіе было приковано къ вещамъ внѣ его; на себя онъ смотрѣлъ лишь какъ на незначительное звено въ цѣпи внѣшнихъ вещей, а не какъ на главное условіе существованія внѣшняго міра, каковымъ онъ является на самомъ дѣлѣ. Поэтому *іонійскіе* философы, съ которыхъ начинается исторія западной философіи, старались объяснить не природу вообще въ ея бытіи, а опредѣленную данную природу въ ея свойствахъ. Вотъ почему они и отыскивали такую первоматерію, изъ которой состояли бы всѣ вещи и изъ измѣненій которой возникало бы все. Такимъ образомъ, зачатки философіи были, въ сущности, естествознаніемъ. *Θалесъ*, родоначальникъ всей западной философіи, принимаетъ за первичную матерію воду, изъ которой все развивается [1]). О его ученикѣ Анаксимандрѣ мы знаемъ еще меньше; первоосновою вещей онъ считаетъ απειρον, infinitum, безпредѣльное, подъ которымъ онъ понимаетъ, повидимому, матерію, какъ таковую, лишенную какой-либо формы и качества. Анаксименъ полагаетъ первоосновою воздухъ, что, пожалуй, вполнѣ правильно, такъ какъ новѣйшая

1) Слѣдовательно, эти философы не спрашивали, какъ вообще возможна та или другая природа,—этотъ вопросъ, въ сущности предшествующій всѣмъ другимъ, предложилъ лишь Кантъ черезъ двѣ тысячи съ половиною лѣтъ; они же спрашивали лишь, какимъ образомъ возникла данная природа, обладающая такими-то качествами. Лишь черезъ $2^1/_2$ тысячи лѣтъ Кантъ сталъ искать объясненія тому, что первые философы считали не нуждающимся въ объясненіи, понятнымъ само собою.

астрономія считаетъ возможнымъ, что каждое міровое тѣло первоначально пребывало въ газообразномъ аггрегатномъ состояніи, въ видѣ звѣздной туманности, затѣмъ перешло въ жидкое и, наконецъ, въ твердое состояніе. Однако, іонійскіе философы не считали матеріи, изъ которой они исходили, мертвою (какъ позднѣе Демокритъ), а полагали, что въ ней живутъ силы, изъ проявленій которыхъ единственно и состоитъ ея дѣятельность; они признавали эти силы отличными отъ матеріи, чѣмъ-то духовнымъ, и поэтому говорили о міровой душѣ. Это воззрѣніе въ особенности было выражено Анаксагоромъ, преемникомъ Анаксимена, занесшимъ іонійскую философію въ Аѳины. Пребывающая въ мірѣ душа, духъ, дѣйствующій во всемъ, ὁ νους, является, по Анаксагору, первоначаломъ вещей, творческимъ принципомъ, — поэтому въ Анаксагорѣ можно также видѣть перваго теиста. Слово νους могло показаться насмѣшкою, такъ какъ оно вводило въ философію, бывшую въ тѣ времена физикою, совершенно гипотетическій, недоказуемый принципъ. Но въ лицѣ его ученика Архелая философія, какъ мы видимъ, неожиданно оставляетъ путь естествоиспытанія, что было обусловлено исключительно индивидуальностью Сократа, имѣвшаго одностороннюю склонность къ изслѣдованіямъ въ области этики, которая сама по себѣ конечно интереснѣе и болѣе заслуживаетъ изслѣдованія, чѣмъ слѣпо дѣйствующія силы природы. Но философія—нѣчто цѣльное, какъ и вселенная, и поэтому какъ, съ одной стороны, нельзя вполнѣ понять и изслѣдовать объектъ, перескочивъ черезъ субъектъ, какъ это дѣлали іонійцы, такъ, съ другой стороны, нельзя вполнѣ понять и субъектъ, волю и познаніе человѣка, руководящее волею, если оставить безъ вниманія объектъ, вселенную и ея внутреннюю сущность.

Хотя о жизни Сократа мы знаемъ довольно много, однако о его воззрѣніяхъ и ученіи намъ извѣстно крайне мало. Величіе его жизненнаго поприща, выдающіеся философы, вышедшіе изъ его школы, которые, не смотря на всю крайность своихъ ученій, всѣ признавали однако его своимъ учителемъ, — все это заставляетъ насъ предполагать, что ученіе его было замѣчательно, хотя мы его, въ сущности, и не знаемъ. Ксенофонтъ рисуетъ намъ Сократа такимъ плоскимъ, какимъ онъ не могъ быть на самомъ дѣлѣ, — иначе онъ не далъ бы Аристофану матеріала для „Облаковъ“; Платонъ изображаетъ его слишкомъ фантастически и вообще пользуется имъ лишь какъ маскою, подъ которою проповѣдуетъ собственное ученіе. Одно, повидимому, вполнѣ достовѣрно, именно,—что философія Сократа была чистою *этикой*.

Одновременно съ Ѳалесомъ училъ и несравненно, по всей вѣроятности, болѣе значительный человѣкъ—*Пиѳагоръ*. Исторію западной философіи можно было бы съ одинаковымъ правомъ начинать какъ съ Пиѳагора, такъ и съ Ѳалеса: хотя недостовѣрныя показанія говорятъ,

что Пиѳагоръ въ своихъ странствованіяхъ посѣтилъ и Ѳалеса и учился у него; однако это вліяніе Ѳалеса могло дѣйствовать на его образованіе лишь въ незначительной степени, такъ какъ Пиѳагоръ объѣздилъ весь Востокъ, чтобы вездѣ научиться, и, слѣдовательно, многіе учители могли бы оспаривать у Ѳалеса этого ученика; сверхъ того, все, чѣмъ Пиѳагоръ былъ обязанъ Ѳалесу, могло относиться скорѣе къ астрономіи, чѣмъ къ философіи. Самъ онъ стоитъ на несравненно болѣе высокой точкѣ зрѣнія, чѣмъ Ѳалесъ; онъ не физикъ и астрономъ, мыслящій почти исключительно гипотетически, а философъ въ полномъ и великомъ значеніи этого слова, обязаннаго, какъ извѣстно, ему своимъ происхожденіемъ. Его философія была, въ сущности, метафизикой, связанной съ этикой, но его знанія охватываютъ при этомъ и довольно полную математику и всѣ свѣдѣнія по естествознанію, какія только можно было заботливо собрать въ тѣ времена по всѣмъ концамъ земли. Пиѳагоръ, повидимому, сочеталъ въ себѣ разносторонность и любознательность Аристотеля съ глубиной Платона. Какъ Пиѳагоръ, основавшій, какъ извѣстно, свою школу и, въ извѣстномъ смыслѣ, свое государство въ Великой Греціи, былъ отдѣленъ отъ Ѳалеса большимъ разстояніемъ, такъ и философія его въ цѣломъ совершенно не зависитъ отъ ученія Ѳалеса; и философія Пиѳагора, какъ и философія Ѳалеса, имѣвшая, сверхъ того, передъ своимъ появленіемъ, теогоніи философовъ-поэтовъ, одинаково была началомъ философіи.

Всегда будетъ вызывать сожалѣнія тотъ фактъ, что два такихъ великихъ человѣка, какъ Пиѳагоръ и Сократъ, никогда ничего не писали. Трудно даже понять, какимъ образомъ столь выдающіеся въ умственномъ отношеніи люди могли или довольствоваться воздѣйствіемъ на современниковъ, не стремясь къ вліянію на потомство, — или же считать, что дальнѣйшее распространеніе ихъ ученія въ достаточной мѣрѣ обезпечивается [школами], учениками, которыхъ они создали устнымъ преподаваніемъ. О Пиѳагорѣ не только почти вполнѣ достовѣрно извѣстно, что онъ ничего не писалъ, но извѣстно также, что его эзотерическое ученіе держалось въ тайнѣ, подъ клятвою посвященныхъ. Открыто онъ обращался къ народу съ популярными лекціями моральнаго содержанія. Настоящіе же ученики должны были въ теченіе пяти лѣтъ проходить черезъ разнообразныя испытанія; лишь немногіе выдерживали этотъ искусъ такъ, что получали доступъ къ истинному, обнаженному отъ иносказаній ученію Пиѳагора (intra velum); остальные же воспринимали это ученіе лишь въ символическомъ одѣяніи.—Пиѳагоръ хорошо понималъ, что большинство людей неспособны постичь ту истину, которая открылась глубочайшимъ мыслителямъ человѣческаго рода, и что оно поэтому ложно понимаетъ такія ученія или извращаетъ ихъ, или же ненавидитъ и преслѣдуетъ,— именно потому, что не понимаетъ ихъ и видитъ въ нихъ опасность

для своего суевѣрія. Поэтому съ помощью разнообразнѣйшихъ испытаній, первымъ изъ которыхъ было физіономическое, онъ хотѣлъ отобрать наиболѣе способныхъ изъ тѣхъ, кто приходилъ къ нему, и лишь имъ сообщить лучшее изъ того, что онъ зналъ; эти избранные должны были послѣ его смерти такъ же, какъ онъ, передавать его ученіе дальше избраннымъ тѣмъ же путемъ, и, такимъ образомъ, ученіе его должно было вѣчно жить въ душѣ благороднѣйшихъ людей. Результатъ показываетъ, что расчеты его не оправдались: ученіе погибло вмѣстѣ съ ближайшими его учениками, немногіе изъ которыхъ подъ конецъ, когда секта уже совершенно разсѣялась и подверглась преслѣдованіямъ, должны были записать хотя кое-что, чтобы сохранить остатки этой мудрости. Нѣкоторые изъ такихъ отрывковъ дошли и до насъ, въ особенности черезъ неоплатониковъ Ямблиха, Порфирія, Плотина, Прокла, а также черезъ Плутарха, Аристотеля, Стобея; но все это въ высшей степени безсвязно и сомнительной подлинности. Лучше было бы, если бы Пиоагоръ поступилъ подобно Гераклиту, который положилъ свою книгу въ храмѣ Діаны въ Эфесѣ, гдѣ она должна была въ теченіе столѣтій дожидаться достойнаго читателя.

Но если я и сказалъ выше, что начало западной философіи можно считать какъ отъ Ѳалеса, такъ и отъ Пиоагора, то противъ этого можно привести въ особенности то соображеніе, что вообще еще спорный вопросъ—не является ли ученіе Пиоагора совершенно чуждымъ Западу растеніемъ, не принадлежитъ ли оно, въ сущности, къ восточной философіи. Ибо Пиоагоръ въ своихъ странствованіяхъ, которыя продолжались, повидимому, свыше 30 лѣтъ, бывалъ не только въ Египтѣ, но и въ Вавилонѣ и, какъ мнѣ кажется вѣроятнымъ, доходилъ даже до Индостана, и оттуда, повидимому, всецѣло заимствованы основы его ученія. Изъ фрагментовъ почти неопровержимо явствуетъ, что ученіе Пиоагора по существу тожественно съ возникшимъ въ Индостанѣ и господствующимъ тамъ еще и теперь ученіемъ [1]). Ибо мы встрѣчаемся въ ученіи Пиоагора съ совершенно чуждымъ до тѣхъ поръ въ Европѣ догматомъ метемпсихозы и, на основаніи его, заповѣдью воздержанія отъ мясной пищи. Однако догматъ метемпсихозы, повидимому, принадлежалъ даже къ эксотерическимъ, и лишь эсотерическіе ученики посвящались въ скрытый подъ нимъ смыслъ. Совершенно то же наблюдается и въ Индіи: народная религія твердо вѣритъ въ метемпсихозу; Веды же учатъ вмѣсто этого

---

[1]) По новѣйшимъ изслѣдованіямъ англичанъ въ Калькуттѣ, можно утверждать вполнѣ рѣшительно, что древняя египетская религія въ незапамятныя времена была заимствована изъ Индостана и господствовавшіе въ Египтѣ жрецы прибыли оттуда же; поэтому нѣтъ безусловной необходимости въ томъ, чтобы Пиоагоръ лично доходилъ до Индостана.

Tatoumes, съ существеннымъ содержаніемъ котораго вы познакомитесь далѣе въ моей философіи.

Чему училъ Пиоагоръ символически, съ помощью чиселъ, какъ приводилъ онъ въ связь съ этимъ ученіемъ музыку, которая впервые получила у него ариѳметическое обоснованіе,—все это совершенно покрыто мракомъ. Вообще, разсмотрѣніе дошедшаго до насъ мнимаго ученія Пиоагора не входитъ въ этотъ исключительно общій историческій обзоръ. Въ моральныхъ предписаніяхъ Пиоагора мы видимъ руководство къ тому, чтобы возвысить духъ надъ всѣмъ земнымъ и преобразовать жизнь, сдѣлать ее какъ бы путемъ просвѣтленія и созерцанія,—какъ въ индійскомъ ученіи, но не съ такимъ суровымъ аскетизмомъ.

О его метафизикѣ, повидимому, можно съ достовѣрностью сказать лишь то, что и его ученіе, какъ вообще ученія всѣхъ древнихъ философовъ, можно причислить къ тому, что называется пантеизмомъ,—т. е. онъ допускалъ міровую душу, принципъ, проявляющійся во всѣхъ существахъ міра, который онъ повидимому называлъ Θεος; однако въ главномъ мѣстѣ, сохраненномъ для насъ на дорическомъ діалектѣ Юстиномъ Мученикомъ, Пиоагоръ прямо предостерегаетъ противъ того, чтобы этого Θεος понимали какъ находящагося внѣ міра: скорѣе подъ этимъ слѣдуетъ разумѣть внутренній жизненный принципъ міра.

Впослѣдствіи изъ пиоагорейской школы вышелъ Эмпедоклъ, изъ Агригента въ Сициліи. Пиоагорейское происхожденіе его философіи сказывается въ ученіи о переселеніи душъ и о тожествѣ сущности, живущей во всѣхъ вещахъ, равно какъ и въ запрещеніи мясной пищи. Эмпедоклъ такъ же явно училъ извѣстной эманаціонной системѣ, грѣховному паденію изъ лучшаго бытія въ земное, изъ котораго душа послѣ перенесеннаго наказанія и очищенія вновь возвращается къ лучшему бытію.

Мы видимъ, что Эмпедоклъ философствуетъ уже не исключительно объективнымъ путемъ, какъ прежніе философы, а вступаетъ и на субъективный путь изслѣдованій о происхожденіи познанія, различаетъ чувственное и разумное познаніе и спрашиваетъ, которому болѣе довѣрять. Затѣмъ даетъ отвѣтъ—разумному, а не чувственному. Вступилъ ли онъ на этотъ путь первый или же по стопамъ Анаксагора, который жилъ почти одновременно и противопоставилъ τα φαινομενα τοις νοουμενοις,—этого съ достовѣрностью сказать невозможно. Во всякомъ случаѣ, такое различеніе побудило его допустить въ человѣкѣ чувственную и разумную душу (anima sensitiva et rationalis), разумную—какъ часть вѣчной міровой души, а чувственную—какъ часть матеріи; такимъ образомъ, онъ ввелъ дуализмъ духа и матеріи. Эти двѣ души и дуализмъ мы находимъ еще у Картезія, у котораго разумная душа, состоящая исключительно изъ отвлеченныхъ мыслей и сознательныхъ заключеній, называется духомъ и безсмертна, между тѣмъ какъ созерцающая и ощущаю-

щая сущность называется матеріей, машиной,—и къ машинамъ онъ причисляетъ и животныхъ. Повидимому, это различеніе двухъ душъ и дуализмъ духа и матеріи никогда не теряли вполнѣ кредита съ Эмпедокла до Картезія; впервые при Кантѣ довѣріе къ нему было подорвано. — Природу Эмпедоклъ конструируетъ съ помощью Любви и Ненависти, т. е. силъ ищущей и избѣгающей, притягательной и отталкивающей.

Элеатская школа, основанная Ксенофаномъ, также возникла изъ Пиоагорейской; однако она носитъ уже совершенно своеобразный характеръ, обращаетъ большое вниманіе на субъективную сторону, тонко разбираетъ права разума и чувственныхъ воспріятій, какъ источниковъ истиннаго познанія, и всецѣло стоитъ на сторонѣ разума; поэтому, она исходитъ изъ понятій и приходитъ къ совершенно противорѣчащимъ опыту выводамъ,—напримѣръ, къ невозможности движенія; она остается, значитъ, вѣрною абстрактному познанію, νοουμενῳ, въ противоположность чувственно-познаваемому, φαινομενῳ. Въ послѣднее время вновь обратили большое вниманіе на элеатовъ, потому что у нихъ есть сходство со спинозизмомъ, который тоже лишь въ наши дни вошелъ въ почетъ. Во всякомъ случаѣ, элеатскіе философы Ксенофанъ, Парменидъ, Зенонъ элеатъ, Мелиссъ были весьма глубокими мыслителями, какъ доказываютъ немногіе сохранившіеся фрагменты: Brandis comment. Eleaticae.

Однако мнѣ нельзя продолжать изложеніе мнѣній древнихъ философовъ,—иначе мнѣ пришлось бы учить исторіи философіи вмѣсто философіи, ибо дальше я долженъ былъ бы излагать обстоятельно, такъ какъ сочиненія послѣдующихъ философовъ дошли до насъ.—Элеаты повліяли опять-таки и на Сократа, въ которомъ, такимъ образомъ, соединились обѣ вѣтви древней философіи, іонійская и италійская, и совмѣстно породили этого удивительнаго мыслителя, изъ котораго впослѣдствіи вышли самыя разнообразныя школы, Платонъ со всею Академіей, чрезъ его посредство—Аристотель, непосредственно же еще Аристиппъ гедоникъ, Эвклидъ мегареецъ (основавшій эристическую школу), Антисоенъ циникъ и Зенонъ стоикъ.

Если у васъ когда-либо найдется досугъ познакомиться съ дошедшими до насъ фрагментами этихъ древнѣйшихъ мыслителей, то это будетъ прекраснымъ занятіемъ, въ высшей степени полезнымъ для истиннаго образованія духа, ибо въ системахъ древней философіи встрѣчаешь до извѣстной степени чисто естественный ходъ развитія человѣческаго мышленія, односторонніе направленія, которыя необходимо было когда-нибудь провести послѣдовательно, чтобы посмотрѣть, что изъ этого выйдетъ: таковы направленія гедоническое, стоическое, циническое и позднѣе скептическое. На теоретическомъ же пути выступили другъ противъ друга два выдающихся человѣка, въ которыхъ слѣдуетъ видѣть представителей двухъ великихъ и рѣшительно противоположныхъ

другъ другу направленій въ умозрѣніи: Платонъ и Аристотель. Лишь изъ послѣдующихъ моихъ лекцій вамъ станетъ ясно, что̀ дѣлаетъ эту противоположность столь рѣзкой: именно, Аристотель руководится въ познаніи исключительно закономъ основанія; напротивъ, Платонъ оставляетъ его ради совершенно противоположнаго познанія—познанія идеи. Это станетъ для васъ болѣе яснымъ, если я скажу: Платонъ слѣдовалъ болѣе тому способу познанія, изъ котораго возникаютъ произведенія изящныхъ искусствъ; Аристотель, напротивъ, былъ истиннымъ отцомъ наукъ, онъ установилъ ихъ, отмежевалъ ихъ области и указалъ каждой наукѣ ея путь.—Въ большинствѣ наукъ, особенно во всѣхъ тѣхъ, которыя нуждаются въ опытѣ, ушли съ тѣхъ поръ несравненно дальше; логику же Аристотель довелъ до такого совершенства, что съ тѣхъ поръ въ ней не было сдѣлано существенныхъ улучшеній. Аристотель отличается остротою, опредѣленностью, осторожностью изслѣдованія и, насколько возможно, не удаляется изъ сферы опыта. Напротивъ, Платонъ, въ сущности гораздо глубже проникшій въ природу вещей, какъ разъ для самой сути своего ученія могъ найти лишь иносказательное, миѳологическое, а не научное выраженіе своихъ мыслей. И именно это изложеніе, повидимому, оказалось недоступнымъ для Аристотеля: при всей остротѣ его ума ему недоставало глубины; досадно видѣть, какъ онъ нападаетъ съ тривіальными доводами на главный догматъ своего великаго учителя — ученіе объ идеяхъ и этимъ какъ разъ доказываетъ, что не могъ постичь его смысла. Какъ разъ это ученіе Платона объ идеяхъ оставалось во всѣ времена, и до нашихъ дней, предметомъ размышленія, изслѣдованія, сомнѣнія, благоговѣнія, насмѣшки для столь многихъ и столь различно мыслящихъ умовъ на протяженіи столѣтій: доказательство тому, что въ немъ глубина содержанія сочетана съ большою темнотою. Ученіе объ идеяхъ — центръ всей платоновской философіи. Мы основательно изслѣдуемъ его въ надлежащемъ мѣстѣ, въ дальнѣйшемъ ходѣ нашихъ разсужденій, и тогда я покажу, что истинный смыслъ этого ученія вполнѣ согласуется съ основнымъ ученіемъ Канта, ученіемъ объ идеальности пространства и времени; однако при всемъ тожествѣ содержанія этихъ великихъ основныхъ ученій, принадлежащихъ двумъ едва ли не величайшимъ философамъ изъ всѣхъ когда-либо бывшихъ, весь ходъ ихъ мышленія, изложеніе, индивидуальный складъ ума настолько въ корнѣ различны, что до меня никто не постигъ тожества внутренняго смысла обоихъ ученій. Скорѣе искали точекъ соприкосновенія и единства между Платономъ и Кантомъ совершенно другими путями, цѣпляясь за слова, вмѣсто того чтобы вникнуть въ смыслъ и духъ ученій. Между тѣмъ уловить это тожество — въ высшей степени важно, потому именно, что оба философа совершенно различными путями приходятъ къ той же цѣли, совершенно различнымъ образомъ

постигаютъ и излагаютъ ту же истину, и философія одного изъ нихъ служитъ наилучшимъ комментаріемъ къ философіи другого. Столь рѣзко и рѣшительно выраженный контрастъ между Платономъ и Аристотелемъ выступаетъ и позднѣе въ темные средніе вѣка, въ видѣ своеобразнаго спора между реалистами и номиналистами.

Въ діалогахъ Платона, гдѣ онъ высказывается въ лицѣ Сократа, онъ удерживаетъ методъ своего учителя въ томъ, что не хочетъ приходить непосредственно къ какому-либо рѣшительному результату: нѣтъ, вывернувъ проблемы на всѣ лады и разсмотрѣвъ ихъ со всѣхъ сторонъ, приведя всѣ данныя для возможнаго ихъ рѣшенія, онъ предоставляетъ затѣмъ послѣднее самому читателю, согласно съ его собственнымъ образомъ мыслей. О Платонѣ можно сказать то, что, исходя изъ примѣра Канта, ошибочно перенесли на всѣхъ философовъ,—именно, у Платона можно научиться не столько философіи, сколько философствованію. Онъ—истинная школа философа; на изученіи его лучше всего развиваются философскія способности, если онѣ имѣются. Поэтому всякій бывшій и будущій философъ должны быть безконечно благодарны Платону: его творенія—истинная школа мышленія, они затрагиваютъ каждую струну философскаго духа и не приводятъ ихъ опять въ покойное состояніе навязанными догматами, а предоставляютъ имъ дѣятельную свободу. Поэтому, если кто-либо изъ васъ чувствуетъ въ себѣ склонность къ философіи, пусть прилежно читаетъ Платона; вы не найдете у него готовой мудрости, чтобы отнести ее про запасъ домой,—зато научитесь у него мыслить и въ то же время вести споръ, научитесь діалектикѣ; вы будете замѣчать слѣды вліянія внимательнаго изученія Платона на всемъ вашемъ духовномъ складѣ.

Разборъ остальныхъ школъ, ведущихъ свое начало отъ Сократа [1]), завелъ бы насъ слишкомъ далеко. Этику стоиковъ мы разсмотримъ въ соотвѣтствующемъ мѣстѣ нашихъ дальнѣйшихъ разсужденій. Среди этихъ, вышедшихъ изъ Сократа философовъ не встрѣчается больше самостоятельныхъ, оригинальныхъ мыслителей; всѣ послѣдующія поколѣнія въ продолженіе двухъ тысячъ лѣтъ должны были питаться вышедшими изъ его школы ученіями, воззрѣніями, методами, заблудившись—возвращаться снова на тотъ же путь, въ Римѣ переворачивать на всѣ лады усвоенное отъ этихъ грековъ, принимать ихъ ученія и оспаривать ихъ, такъ что всѣ великіе мужи римскаго государства причисляли себя къ перипатетикамъ, стоикамъ, академикамъ, эпикурейцамъ; затѣмъ ученіе Платона породило въ Александріи, въ видѣ неоплатонизма, удивительную смѣсь религіозныхъ догматовъ и платоновскихъ ученій; позднѣе

---

[1]) Академиковъ, перипатетиковъ, мегарейцевъ, гедониковъ, циниковъ, стоиковъ, скептиковъ и т. д.

Платонъ далъ пищу отцамъ Церкви; послѣ нихъ наступила долгая ночь средневѣковья, въ которой свѣтилъ лишь слабый отблескъ Аристотелева свѣта, другіе же философы были извѣстны лишь по именамъ и считались какъ бы миѳическими героями глубокой древности. Когда, наконецъ, въ 14 и 15 столѣтіяхъ наступило возрожденіе наукъ, опять-таки ученики Сократа вывели человѣчество Запада изъ глубокаго варварства и жалкихъ предразсудковъ. И вотъ, въ 15 и 16 столѣтіяхъ вновь появляются платоники, перипатетики, стоики, эпикурейцы, даже пиѳагорейцы, элеаты и іонійскіе философы! Такъ невѣроятно-велико, обширно и могущественно вліяніе отдѣльныхъ умовъ на все человѣчество, и столь рѣдко встрѣчаются дѣйствительно самородные мыслители, и столь исключительны обстоятельства, позволяющія имъ созрѣть, сложиться и дѣйствовать.

Съ выступленіемъ на сцену христіанства какъ міровая исторія, такъ и философія должны были принять совершенно иной видъ: послѣдняя, конечно,—очень печальный, ибо непоколебимый, санкціонированный государствомъ и съ правительствомъ каждаго государства тѣсно связанный догматъ занялъ какъ разъ то поле, гдѣ должна бы происходить дѣятельность одной философіи. Всякое свободное изслѣдованіе неизбѣжно должно было совершенно прекратиться. Отцы Церкви пользовались изъ философіи древнихъ лишь тѣмъ, что нужно было для ихъ ученія и подходило къ нему; остальное они осуждали и отъ слѣпого язычества отвращались.

Во времена типичнаго средневѣковья, когда церковь достигла высшаго пункта и духовенство господствовало надъ міромъ, философія, сообразно съ этимъ, должна была глубоко упасть, въ извѣстномъ смыслѣ даже, именно какъ свободное изслѣдованіе, — погибнуть, а вмѣсто нея должна была появиться подъ именемъ философіи ея карикатура, призракъ, форма безъ сущности—схоластика. Послѣдняя не задавалась цѣлью быть чѣмъ-либо инымъ, кромѣ служанки богословія, profitetur philosophia se theologiae ancillari, именно — объяснять, растолковывать, доказывать и т. д. его догматы. Церковная вѣра господствовала не только во внѣшнемъ мірѣ и съ помощью физической силы, такъ что малѣйшее отклоненіе отъ нея считалось уже преступленіемъ, наказуемымъ смертью, но и, благодаря тому, что около нея вращались всѣ дѣла и помышленія, она настолько завладѣвала умами, впитывавшими ее съ первыхъ проблесковъ сознанія, что совершенно искажала съ этой стороны способность мышленія и всякій человѣкъ, даже самый ученый, считалъ сверхъестественныя вещи, которымъ учила вѣра, по крайней мѣрѣ, столь же реальными, какъ и видимый имъ внѣшній міръ, и дѣйствительно никогда не доходилъ до того, чтобы подмѣтить, что міръ — неразрѣшенная загадка; рано навязанные догматы становились для него непреложною истиною, сомнѣваться въ которой было бы безуміемъ.

Громкій, со всѣхъ сторонъ звучащій призывъ вѣры не давалъ никому задуматься настолько, чтобы когда-либо серьезно и честно задать себѣ вопросъ: кто я? что такое этотъ міръ, пришедшій ко мнѣ какъ сонъ, начало котораго я не помню?— Но кто же можетъ, не задавъ себѣ загадки, рѣшить ее? Объ изслѣдованіи природы нечего было и думать: это навлекло бы подозрѣніе въ колдовствѣ. Исторія молчала; древніе были, по большей части, недоступны; изучать ихъ было опасно. Аристотеля читали въ весьма дурныхъ, искажающихъ смыслъ сарацинскихъ переводахъ и почитали, какъ сверхчеловѣка,—именно потому, что не понимали его. Но и въ тѣ времена, и среди схоластиковъ, жили люди, выдающіеся духовно и одаренные большою силою мышленія. Ихъ судьбу можно понять изъ сравненія: представьте себѣ живого человѣка, съ дѣтства посаженнаго въ тюрьму, безъ занятій и безъ общества; изъ немногихъ окружающихъ его предметовъ онъ построитъ міръ и населитъ его порожденіями своей фантазіи. Такъ и схоластики, запертые въ своихъ монастыряхъ, лишенные отчетливыхъ понятій о мірѣ, природѣ, древности, исторіи, единственно лишь со своею вѣрою и своимъ Аристотелемъ построили христіанско-аристотелевскую метафизику; единственнымъ матеріаломъ для постройки служили имъ въ высшей степени абстрактныя понятія, далекія отъ всякой наглядности: ens, substantia, forma, materia, essentia, existentia, forma substantialis и forma accidentalis, causa formalis, materialis, efficiens и finalis, haecceitas, quidditas, qualitas, quantitas и т. д. Реальныхъ же познаній у нихъ не было совсѣмъ: церковная вѣра заступала мѣсто дѣйствительнаго міра,—міра опыта. И какъ древніе, а, въ настоящее время, мы философствуемъ объ этомъ дѣйствительномъ, данномъ въ опытѣ, мірѣ, такъ схоластики философствовали о церковной вѣрѣ: ее объясняли они, а не міръ. Насколько далеки были они отъ реальныхъ познаній, это съ величайшей наивностью сказывается въ томъ, что почти всѣ ихъ примѣры взяты изъ міра сверхчувственныхъ вещей; напр.: Sit aliqua substantia, e. c. Deus, Angelus, — ибо все подобное было имъ ближе, чѣмъ міръ опыта.

Руководствуясь непонятой да и, въ такомъ совершенно искаженномъ видѣ, и непонятной аристотелевской метафизикой, построили изъ такихъ абстрактныхъ понятій и ихъ развитія нѣкую философію, которая однако должна была во всѣхъ своихъ частяхъ гармонировать съ существующей и чудеснымъ образомъ ей соотвѣтствующей церковною вѣрою. Живой, дѣятельный духъ, не зная, чѣмъ заполнить досугъ, бралъ то, что единственно было у него въ распоряженіи,—эти абстрактныя понятія, приводилъ ихъ въ порядокъ, расчленялъ, соединялъ, перевертывалъ ихъ на всѣ лады и даже въ этомъ безплодномъ занятіи развертывалъ иногда изумительныя силы, проницательность, даръ комбинированія, основательность, достойные лучшаго матеріала. У схоластиковъ можно встрѣтить

даже немало вѣрныхъ и прекрасныхъ мыслей, а также и поучительныхъ изслѣдованій въ области человѣческаго духа; но на чтеніе пространныхъ писаній этихъ праздныхъ мыслителей нужно затратить такъ много времени, что отваживаешься на это крайне рѣдко [1]).

Но когда свѣтъ возрожденной классической литературы пронизалъ своими лучами ночь схоластики и разсѣялъ ея мракъ, сдѣлалъ умы людей воспріимчивыми къ лучшему и, въ сущности, нанесъ первый ударъ Церкви, за которымъ вскорѣ послѣдовалъ другой, болѣе сильный—Реформація, тогда появились, наконецъ, въ концѣ 16-го столѣтія люди, которые ученіемъ и примѣромъ показали, что за тѣми временами, когда человѣчество упало такъ низко (въ интеллектуальномъ отношеніи), что оно совершенно не смѣло полагаться въ чемъ-либо на собственныя свободныя отъ всякаго гнета духовныя силы, даже считало это дерзновеннымъ и преступнымъ и уповало исключительно на откровеніе и творенія древнихъ, эти памятники благороднаго и болѣе могучаго поколѣнія,—что за этими временами, говорю я, могли все-таки послѣдовать другія, въ которыя человѣчество могло выйти изъ состоянія несовершенолѣтія и вновь пріобрѣсти собственныя силы, стать на собственныя ноги. Уже *Кардануса* далъ примѣръ самостоятельнаго изслѣдованія природы и самостоятельнаго размышленія надъ жизнью. Въ особенности важно появленіе *Бэкона Веруламскаго*, преобразившаго весь духъ наукъ. Вмѣсто того пути, которымъ шла вся схоластика и, отчасти, даже древніе, отъ общаго къ частному, отъ абстрактнаго къ конкретному, пути силлогизма, онъ предложилъ единственно правильный обратный путь — отъ частнаго къ общему, отъ конкретнаго къ абстрактному, отъ отдѣльнаго случая къ закону, путь индукціи, которая можетъ отправляться исключительно отъ опыта.—Онъ имѣлъ въ виду не умозрительную философію, а эмпирическое знаніе, въ особенности—естествознаніе. Всѣ огромные успѣхи естествознанія за послѣднія 200 лѣтъ, благодаря которымъ наше время взираетъ на всѣ прошедшія времена, какъ на дѣтство человѣчества, имѣютъ свои корни и отправный пунктъ въ реформѣ Бэкона; послѣдняя же была вызвана, конечно, духомъ времени. Бэконъ былъ для естествознанія тѣмъ же, чѣмъ Лютеръ для Церкви. Хотя онъ самъ не занимался философскими умозрѣніями и, тѣмъ болѣе, не создалъ системы, однако косвенно онъ былъ создателемъ истиннаго эмпиризма, который уже совершенно ясно былъ выраженъ его младшимъ современникомъ *Гоббсомъ* и, наконецъ, принялъ законченный видъ въ лицѣ *Локка*, система котораго, повидимому, была одною изъ необходимыхъ стадій въ исторіи развитія человѣческаго духа. Въ Англіи Локкъ царитъ, въ сущности, до сихъ поръ. Бэконъ побудилъ также основать Королевское

[1]) (Какъ образцикъ Suarez disp. met.).

Общество Наукъ въ Лондонѣ, и какъ отъ умозрѣнія перешелъ онъ къ экспериментаціи и возвысилъ болѣе естествознаніе, чѣмъ философію, точно такъ, въ духѣ Бэкона, и теперь еще въ Англіи понимаютъ подъ natural philosophy опытную физику, а подъ philosophical transactions самые нефилософскіе протоколы, именно—простые пересказы весьма цѣнныхъ опытовъ.

Вообще, съ начала 17 столѣтія мы можемъ различать въ Европѣ два разныхъ основныхъ философскихъ направленія,—англійское и французско-нѣмецкое. Хотя они и оказывали вліяніе другъ на друга, однако по существу они весьма отдаленны другъ отъ друга и различны и идутъ каждое своею дорогой. Англійское направленіе образуютъ Бэконъ, Гоббсъ, Локкъ, Юмъ, ученія которыхъ находятся въ рѣшительной связи между собой и проникнуты одинаковымъ духомъ,— хотя Юмъ, какъ скептикъ, придерживается отрицанія. Французско-нѣмецкое направленіе образуютъ Картезій, Мальбраншъ, Лейбницъ, Вольфъ.— Въ сущности, совершенно независимо отъ обоихъ направленій по *духу*, хотя и подъ вліяніемъ ихъ формы, стоятъ два мыслителя въ концѣ 16 и началѣ 17 вѣка, въ которыхъ было, безспорно, болѣе философскаго глубокомыслія, серьезности и силы, чѣмъ во всѣхъ вышеупомянутыхъ: *Джордано Бруно* и *Бенедиктъ Спиноза*. Они не принадлежатъ ни своему столѣтію, ни своимъ роднымъ странамъ: всегда чуждыя для нихъ, онѣ, столѣтіе и страны, перваго наградили смертью, а второго—преслѣдованіемъ и поношеніемъ. Ихъ духовною родиной была Индія; тамъ подобныя воззрѣнія исповѣдовались въ древности, они же въ силѣ и въ настоящее время. Въ шутку можно сказать, что это были души браминовъ, воплощенныя въ наказаніе за ихъ проступки въ тѣла европейцевъ. Они не основали школы и непосредственно не повліяли, въ сущности, ни на духъ своего времени, ни на ходъ развитія философіи. Время ихъ еще не созрѣло для нихъ: лишь много позднѣе, только въ 19 столѣтіи, нашли они себѣ подобающій почетъ. Оба, какъ Бруно, такъ и Спиноза, были всецѣло проникнуты тою мыслью, что, несмотря на все разнообразіе явленій въ мірѣ, во всѣхъ нихъ проявляется лишь *одна* сущность, которая существуетъ сама черезъ себя, безпрепятственно обнаруживаетъ себя,— и кромѣ нея не существуетъ ничего; поэтому въ ихъ системахъ нѣтъ мѣста Богу-Творцу, и самый міръ называется ими, такъ какъ онъ существуетъ чрезъ самого себя, Богомъ. Бруно весьма ясно отличаетъ внутреннюю сущность міра (міровую душу) отъ ея проявленія, которое онъ называетъ ея *тѣнью* и *отображеніемъ* (umbra, simulacro); [онъ] говоритъ, что множественность въ вещахъ происходитъ не отъ внутренней сущности міра, а только отъ ея проявленія, что эта внутренняя сущность *цѣликомъ* содержится въ каждой вещи природы, ибо она недѣлима; наконецъ, что во внутренней сущности міра возможность и дѣйствительность — одно и то же.

Спиноза учитъ, въ общемъ, тому же; онъ жилъ вскорѣ послѣ Бруно; зналъ ли онъ его, нельзя сказать достовѣрно, однако—это весьма вѣроятно. Онъ располагалъ меньшею ученостью; въ особенности съ древнею литературою былъ онъ знакомъ слабѣе, чѣмъ Бруно, и это очень жалко, потому что въ *формѣ* изложенія онъ всегда былъ связанъ тѣмъ, что давало ему время, т. е. понятіями схоластики, методомъ доказательства, который онъ называлъ математическимъ, картезіанскою манерою развитія мыслей и доказательства ихъ; философія его непосредственно связана съ философіей Декарта. Потому онъ съ великимъ трудомъ движется въ этомъ аппаратѣ понятій и словъ, созданныхъ для того, чтобы выражать совершенно иныя мысли, чѣмъ тѣ, какія онъ хотѣлъ высказать; ему постоянно и приходилось бороться съ этимъ аппаратомъ. Бруно располагалъ также познаніями по *естествовѣдѣнію*, которыхъ, повидимому, недоставало Спинозѣ; Бруно излагаетъ все съ итальянскою живостью, въ діалогахъ, представляющихъ большой драматическій интересъ; голландецъ же Спиноза тяжело и осторожно движется въ своихъ теоремахъ, доказательствахъ, корольяріяхъ и схоліяхъ. — Тѣмъ не менѣе ученіе обоихъ тожественно, оба они проникнуты одною истиною и однимъ духомъ, и нельзя сказать, который изъ нихъ проникнутъ глубже, хотя Спиноза подходитъ къ дѣлу болѣе основательно, методически и обстоятельно. Въ особенности учитъ онъ тому, что единая сущность проявляется подъ двумя формами, протяженіемъ и мышленіемъ, подъ которымъ онъ понимаетъ представленіе; при этомъ онъ не замѣчалъ, что протяженіе само относится къ представленію и потому не можетъ быть его противоположностью.

Съ *этикою* дѣло обстоитъ у обоихъ плохо: у Бруно, насколько я могу судить, этики нѣтъ совсѣмъ; Спиноза даетъ этику, хорошо задуманную, но весьма плохую, ибо чистая мораль выводится въ ней изъ эгоистическихъ принциповъ съ помощью самыхъ грубыхъ и плоскихъ софизмовъ. Подобно тому какъ въ музыкѣ фальшивые тоны оскорбляютъ слухъ больше, чѣмъ скверный голосъ, такъ и въ философіи непослѣдовательности, невѣрные выводы задѣваютъ болѣе, чѣмъ ложные принципы; мораль же Спинозы соединяетъ въ себѣ и то и другое: его отдѣльныя положенія о правѣ и многія другія сильнѣйшимъ образомъ оскорбляютъ чувство всякаго мыслящаго человѣка. Странно, что онъ назвалъ свою философію *этикой*; всегда наиболѣе привлекаетъ то, къ чему имѣешь наименѣе дарованія.

Я сказалъ уже раньше, что послѣ борьбы между *догматизмомъ* и *скептицизмомъ*, тянувшейся на протяженіи столѣтій черезъ всю древнюю и новую философію въ разнообразнѣйшихъ видахъ, Кантъ, наконецъ, рѣшилъ покончить съ этимъ споромъ разъ навсегда—съ помощью изслѣдованія субъекта, познавательныхъ способностей, чтобы навсегда уста-

новить, чего можно достигнуть на томъ пути, который до сихъ поръ считали единственно возможнымъ.

Этотъ путь состоялъ въ томъ, что внѣшній міръ, объекты, разсматривались, какъ существующія сами по себѣ, абсолютно реальныя вещи, и тѣмъ не менѣе на основаніи принциповъ, считавшихся очевидными прежде всякаго опыта, хотѣли рѣшить, какимъ образомъ эти вещи созданы однажды навсегда: это называлось онтологіей. Кантъ показалъ, что именно возможность для насъ судить о свойствахъ вещей прежде всякаго опыта доказываетъ, что онѣ — *явленія*, а не *вещи въ себѣ*. И эта истина, согласно которой *именно* потому, что самыя общія понятія о свойствахъ вещей этого міра мы имѣемъ до всякаго опыта, т. е. a priori, онѣ, вещи, — лишь чистыя *явленія*, а не *вещи въ себѣ*, что вещи въ себѣ не таковы, какими онѣ являются; и возникающее отсюда, изъ этой истины, различіе между явленіемъ и вещью въ себѣ: вотъ истинное ядро всей Кантовой философіи, и познаніе этой истины — духъ ея.

Кантъ при этомъ настолько отклонилъ философію отъ разсмотрѣнія внѣшняго міра — назадъ, къ изслѣдованію міра внутренняго, пролилъ столько свѣта на субъектъ всякаго познанія, выяснилъ столь важное значеніе субъекта по отношенію ко всякому возможному объекту, что для философіи открылся совершенно новый путь, новая, дотолѣ неизвѣстная сфера, которой самъ Кантъ еще не замѣтилъ, ибо силы его, сколь онѣ ни необычайны, были исчерпаны тѣмъ, что онъ совершилъ; и такъ какъ онъ не могъ вторично сдѣлаться молодымъ и сызнова напрячь свои силы, то, хотя онъ и много двинулъ человѣчество впередъ, однако привелъ его къ такому пункту, на которомъ оно не могло оставаться даже въ теченіе нѣсколькихъ лѣтъ, тотчасъ же почувствовало потребность итти дальше и оттого стало считать своими духовными вождями первыхъ встрѣчныхъ и поперечныхъ (прокричало ихъ, какъ великихъ пророковъ, хотя крикъ этотъ скоро опять затихъ) и пережило странный періодъ безчисленныхъ нелѣпыхъ порожденій, эфемерныхъ, отчасти чудовищныхъ явленій, изъ которыхъ слагается исторія философіи этихъ послѣднихъ 30 лѣтъ. Все это доказываетъ, что Кантъ меньше всего сдѣлалъ то, что онъ думалъ, т. е. не достигъ окончательнаго рѣшенія всѣхъ метафизическихъ спорныхъ проблемъ и конечнаго пункта успокоенія въ философіи: какъ разъ напротивъ, онъ открылъ новый путь, который былъ столь соблазнителенъ, что на него вступало безчисленное множество людей, хотя никто и не прошелъ его съ некратковременнымъ успѣхомъ и съ осязательною пользой.

Уже изъ этого вы можете понять, насколько важны и богаты содержаніемъ сочиненія Канта; поэтому я каждому изъ васъ рекомендую изученіе ихъ. Кто серьезно займется ими и окажется способнымъ постичь его ученіе, тотъ, какъ я уже сказалъ вамъ раньше, совершенно

иначе взглянетъ на міръ, будетъ видѣть вещи въ иномъ свѣтѣ, — онъ болѣе сознательно отнесется къ себѣ и къ вещамъ и замѣтитъ, что явленіе не есть вещь въ себѣ. — Такъ какъ я исхожу въ томъ, что хочу изложить вамъ, изъ Канта, то изучивъ его философію, вы поймете легче и совершеннѣе меня. Однако я не имѣю права въ своихъ лекціяхъ предполагать у васъ знакомство съ философіей Канта,—напротивъ, я буду вводить въ нихъ основныя его ученія и обстоятельно излагать ихъ. Многое въ ученіи Канта я нашелъ невѣрнымъ и выяснилъ это въ своей критикѣ его философіи. Тѣ основныя ученія, которыя я удержалъ, какъ разъ наиболѣе просты,—ихъ изложеніе не требуетъ большой пространности; поэтому я тѣмъ легче могу ввести ихъ въ свои лекціи. Тѣмъ не менѣе, кто благодаря изученію Канта въ оригиналѣ непосредственно испыталъ на себѣ совершенно особенное, невѣроятно благотворное вліяніе его необычайнаго ума, тотъ всегда будетъ имѣть большое преимущество передъ другими. — Далѣе, чтобы понять Канта *вполнѣ и до тла*, чрезвычайно полезно, даже необходимо, знать его предшественниковъ, съ одной стороны—Лейбница и Вольфа, съ другой—Локка и Юма. Лишь послѣ того какъ, ставъ благодаря Канту на высшую точку зрѣнія и вооружившись такимъ превосходствомъ, возвращаешься къ этимъ ученіямъ прошлаго столѣтія,—лишь тогда видишь, въ чемъ, собственно, былъ ихъ недостатокъ, и удивляешься, какимъ образомъ можно было просмотрѣть столь важныя вещи, столь рѣзкія различія; и понявъ изъ этихъ ученій, куда ведутъ эти недосмотры и ложные шаги, понимаешь самого Канта гораздо лучше, чѣмъ раньше, и вмѣстѣ съ тѣмъ научаешься правильно цѣнить всю огромность его заслуги. Совершенно подобную же пользу приноситъ вообще изученіе исторіи философіи. Она—исторія заблужденій; но заблужденія всюду перемѣшаны съ истинами, и эти истины познаются полнѣе и основательнѣе, если научаешься обособлять, отдѣлять ихъ отъ столь разнообразныхъ заблужденій, въ тѣсной связи съ которыми онѣ выступали въ различныя эпохи.

Къ сожалѣнію, мнѣ невозможно проходить съ вами исторію философіи. Въ часы нашихъ занятій я долженъ стараться сообщать вамъ не мое изученіе, а результаты моего изученія и моего мышленія. Лучшее, чего я могу достичь, — это поставить васъ на ту же точку зрѣнія, на какой стою я самъ; но я не могу показать вамъ всего того, что должно было произойти, прежде чѣмъ вообще возможно стало достичь этой точки зрѣнія.—Однако я буду пользоваться всякимъ случаемъ, чтобы по тому или другому поводу объяснять вамъ нѣкоторыя философемы изъ знаменитыхъ системъ, именно—тамъ, гдѣ съ нашей точки зрѣнія становится особенно яснымъ и то, что въ нихъ есть истиннаго, и то, гдѣ источникъ и гдѣ разрѣшеніе того, что есть въ нихъ ложнаго.

Часть первая.

Теорія общаго представленія и познанія.

Вступленіе къ діанойологіи.

Если намъ нужно что-либо сдѣлать въ домѣ, то, обыкновенно, прежде чѣмъ войти въ него, мы бросаемъ взглядъ наружу. Мы должны изслѣдовать интеллектъ *изнутри*, т. е. исходя изъ сознанія. Но прежде мы должны бросить на него бѣглый взглядъ снаружи. Съ этой точки зрѣнія интеллектъ — предметъ въ природѣ, свойство одного изъ порожденій природы, животнаго и, преимущественно, человѣка. Такимъ образомъ, разсматривая его чисто-эмпирически, безъ предвзятыхъ мнѣній, мы должны считать его функціей человѣческой жизни, при томъ, подобно всѣмъ другимъ функціямъ,—связанной съ опредѣленною частью тѣла, съ головнымъ мозгомъ. Подобно тому какъ желудокъ переваритъ, печень выдѣляетъ желчь, почки — мочу, testiculi — сѣмя, такъ и мозгъ представляетъ, выдѣляетъ представленія, при чемъ отдѣленіе это (по открытію *Флуранса* 1822 г., Memoires de l' Acad. des sciences 1821 — 22, V, 5—7) является функціею исключительно большого мозга, тогда какъ малый мозгъ завѣдуетъ движеніями. Такимъ образомъ, весь интеллектъ, всѣ представленія, все мышленіе является физіологическою функціей большого мозга, переднихъ частей полушарій, большой и малой lobi, corporis callosi, glans pinealis, septum lucidum, thalami nervi etc. Однако въ этой функціи есть нѣкоторая особенность, ставящая ее гораздо выше желчи и слюны, выдѣляемыхъ печенью и слюнными железами, именно — слѣдующая: весь міръ покоится на этой функціи, лежитъ въ ней, обусловленъ ею. Ибо міръ существуетъ, лишь какъ наше (и всѣхъ животныхъ) представленіе, — слѣдовательно, вполнѣ отъ него зависитъ, и помимо представленія — міра нѣтъ. Можетъ быть, это покажется вамъ парадоксальнымъ, и найдется среди васъ не одинъ человѣкъ,

вполнѣ добросовѣстно думающій, что если и удалить мозгъ изъ всѣхъ череповъ,—то небо и земля, солнце, луна и звѣзды, растенія и элементы все равно останутся.—Дѣйствительно ли такъ?—Присмотритесь къ дѣлу поближе. Попробуйте наглядно представить себѣ такой міръ *безъ познающаго* существа: вотъ солнце, земля вращается вокругъ него, смѣняются день и ночь и времена года, море разбиваетъ о берегъ свои волны, прозябаютъ растенія: но все, что вы сейчасъ себѣ представляете,—это лишь глазъ, который все это видитъ, интеллектъ, который все это воспринимаетъ: т. е. именно то, что вы ex hypothesi исключили. Вы не знаете никакого неба и земли, мѣсяца и солнца, самихъ по себѣ и въ себѣ; а знаете лишь представленіе, въ которомъ все это происходитъ и является, — не иначе, какъ являются вамъ ночью сны; и какъ пробужденіе поутру уничтожаетъ весь этотъ міръ сновидѣній, такъ и весь міръ, очевидно, былъ бы уничтоженъ, если бы уничтожить интеллектъ или, какъ мы только что выразились, удалить мозгъ изъ всѣхъ череповъ. Я прошу васъ не думать, что это — шутка: я говорю совершенно серьезно. Мы не касаемся здѣсь тѣхъ слѣдствій, которыя вытекаютъ отсюда для метафизики. Мы разсматриваемъ здѣсь данный вопросъ лишь съ цѣлью обратить вниманіе на великое значеніе и на высокое достоинство интеллекта, который послужитъ предметомъ нашихъ дальнѣйшихъ изслѣдованій, при чемъ мы будемъ исходить теперь изнутри, изъ сознанія интеллекта: это будетъ самонаблюденіемъ интеллекта.

О конечности и ничтожествѣ явленій.

Если, какъ было уже показано, законъ основанія во всѣхъ своихъ видахъ служитъ для субъекта принципомъ зависимости, относительности, конечности всѣхъ объектовъ; если, какъ мы только что видѣли, всю истинную сущность каждаго класса объектовъ можно свести на отношеніе, опредѣляемое въ немъ закономъ основанія, такъ что познаніе извѣстнаго вида отношенія включаетъ и познаніе сущности даннаго класса представленій,—то отсюда слѣдуетъ, что въ силу закона основанія, какъ общей формы всѣхъ объектовъ субъекта, эти объекты находятся сплошь во взаимномъ отношеніи, и существованіе ихъ—лишь относительное, обусловленное, а не абсолютное, пребывающее само по себѣ. Та неустойчивость, которую сообщаетъ объектамъ законъ основанія, наиболѣе ясно и очевидно проявляется въ простѣйшемъ его видѣ — во времени: въ немъ каждое мгновеніе существуетъ лишь постольку, поскольку оно уничтожаетъ породившій его предшествующій мигъ, чтобы въ свою очередь тотчасъ же погибнуть: прошедшее и будущее столь же недѣйствительны, какъ любой сонъ,—лишь настоящее существуетъ дѣйствительно;

но настоящее — только лишенная протяженія грань между прошедшимъ и будущимъ: что только что было настоящимъ, уже отошло въ прошлое.

То же ничтожество, которое очевидно для насъ во времени, свойственно закону основанія во всякомъ видѣ, а также и каждому классу объектовъ, надъ которымъ онъ господствуетъ; ибо, какъ было показано, сущность его, класса, заключается именно лишь въ отношеніи, полагаемомъ имъ, закономъ, въ немъ, классѣ; поэтому все, что приложимо къ отношеніямъ, можно распространить и на всю сферу представленія. Мѣсто въ пространствѣ всегда лишь относительно, опредѣлено чѣмъ-то другимъ. Мы никогда не знаемъ нашего абсолютнаго мѣста, а только относительное. Гдѣ мы находимся?—тамъ-то и тамъ; мы знаемъ ближайшія, окружающія насъ, границы; послѣднія имѣютъ свои границы и т. д.,— въ безконечность; ибо пространство безконечно; мы знаемъ отношенія занимаемаго нами мѣста къ ближайшему пространству; но какъ бы далеко ни простиралось наше знаніе, все-таки вся эта часть пространства останется конечною и ограниченною, само же пространство безконечно и безгранично, такъ что занимаемыя нами мѣста и положеніе теряютъ въ сравненіи съ нимъ всякое значеніе, совершенно исчезаютъ, становятся безконечно-малыми, и наше пребываніе гдѣ бы то ни было,—все равно, что пребываніе нигдѣ.

Господствующій въ классѣ наглядныхъ представленій, или реальныхъ объектовъ законъ причинности порождаетъ въ нихъ ту же ничтожность, которая присуща основной формѣ этихъ представленій,—времени. Подобно тому какъ время никогда не стоитъ на мѣстѣ, такъ и ничто не пребываетъ въ немъ, за исключеніемъ матеріи, какъ таковой, что́ мы вывели изъ совмѣстнаго дѣйствія времени и пространства. Матерія доступна созерцанію не сама по себѣ, а лишь вмѣстѣ съ формою; всѣ же состоянія матеріи, всѣ формы постигаются лишь въ непрестанномъ возникновеніи и уничтоженіи; онѣ и возникаютъ и погибаютъ, благодаря причинамъ, всегда зависятъ отъ причинъ, и вся сущность міра сводится къ непрестанному измѣненію и чередованію. Какъ самыя время и пространство, такъ и все находящееся въ нихъ, имѣютъ лишь относительное бытіе, существуютъ лишь черезъ другое и для другого, подобнаго ему, т. е. опять-таки относительнаго; ничто поэтому не существуетъ само по себѣ, ничто не пребываетъ. Подъ нашими руками исчезаетъ все, не исключая и насъ самихъ.

Итакъ, мы видимъ, что такъ какъ законъ основанія въ различныхъ его видахъ является формою всякаго объекта, то и всякій объектъ подверженъ той же конечности, временности, зависимости, неустойчивости, относительности, истиннымъ принципомъ которыхъ служитъ этотъ законъ; поэтому бытіе всякаго объекта лишь относительно; онъ есть, и его опять нѣтъ. Это воззрѣніе въ своей сущности весьма древне, и живое

и постоянное сознаніе его, повидимому, является даже особенностью философскихъ умовъ; оно-то главнымъ образомъ и наводитъ ихъ всегда на размышленія. Поэтому мы видимъ, что уже Гераклитъ сѣтуетъ на *вѣчный потокъ вещей* [1]). Элеаты говорятъ о нѣкоей пребывающей сущности, которая вѣчно есть и вѣчно равна себѣ, неподвижна и неизмѣнна (αμεταβλητον); они отрицаютъ всякое бытіе у движущагося и измѣняющагося, считаютъ это чистою видимостью. — Платонъ называетъ всѣ вещи этого міра непрестанно становящимся, но никогда не сущимъ, что̀ поэтому никогда и не можетъ быть предметомъ *знанія*, а лишь мнѣнія, опирающагося на ощущеніе. И какъ о противоположности этому становящемуся, онъ говоритъ о вѣчно сущемъ, никогда не возникающемъ и никогда не погибающемъ, о вѣчныхъ идеяхъ, о которыхъ единственно и возможно истинное знаніе и пониманіе, suo loco.—Христіанство весьма удачно называетъ этотъ міръ *временнымъ*, согласно простѣйшей формѣ закона основанія, прототипу всѣхъ другихъ,—времени, и въ противоположность міру временному говоритъ о вѣчности.—Спиноза училъ, что единственно сущее, это—вѣчная субстанція, вселенная, познаваемая sub specie aeternitatis, а не во времени; вѣчная субстанція существуетъ сама чрезъ себя и не нуждается въ чемъ-либо другомъ, какъ въ своей причинѣ; она остается всегда себѣ равною; все же во времени возникающее и погибающее, движущееся и многообразное,—лишь акциденціи этой пребывающей сущности. — Великій Кантъ объявляетъ все, представляющееся во времени и пространствѣ, какъ причина и дѣйствіе, чистымъ *явленіемъ*, въ противоположность *вещи въ себѣ*, которой чужды всѣ эти формы.

Именно это воззрѣніе, подробно изложенное и разъясненное, будетъ лежать въ основѣ всѣхъ нашихъ послѣдующихъ разсужденій. — Именно это же воззрѣніе находимъ мы и на Востокѣ, у самаго мудраго и самаго древняго изъ всѣхъ народовъ, у индусовъ; въ своей миѳологіи и народной религіи они приблизительно такъ выражаютъ это воззрѣніе: весь этотъ воспринимаемый міръ есть лишь ткань Майи, которая, какъ покрывало, наброшена на глаза всѣхъ смертныхъ и позволяетъ имъ видѣть лишь такой міръ, о которомъ нельзя сказать ни что онъ существуетъ, ни что онъ не существуетъ; ибо онъ подобенъ сну; его явленіе походитъ на отраженіе солнца въ песчаной пустынѣ, которое издали кажется страдающему отъ жажды путнику водою, или же на брошенную веревку, которую онъ принимаетъ за змѣю.

---

[1]) Ρειν τα ὁλα ποταμου δικην.

Diog. Laert.

Λεγει που Ἡρακλειτος, ὁτι παντα ρει, και ουδεν μενει· και ποταμου ροῃ απεικαζων τα ὁντα, λεγει, ὡς δις εις τον αυτον ποταμον ουκ αν εμβαιης.

Plat. Cratyl.

Во всѣхъ этихъ, столь различныхъ, выраженіяхъ философствующихъ умовъ узнаемъ мы одно и то же основное воззрѣніе,—сознаніе неустойчивости, относительности и поэтому тлѣнности всѣхъ вещей, которымъ приписывается въ силу этого не истинное, а лишь кажущееся бытіе.— Мы же свели это свойство всѣхъ являющихся вещей, т. е. всѣхъ объектовъ субъекта, къ ихъ внутреннему и общему корню. Во-первыхъ, вещи—лишь представленія; слѣдовательно, онѣ, какъ такія, обусловлены субъектомъ и уже поэтому лишь относительны — лишь явленія, а не вещь въ себѣ. Во-вторыхъ, общею формою ихъ служитъ законъ основанія, представляющійся въ различныхъ видахъ, но въ сущности своей единый; онъ проявляется какъ время, пространство, причинность, мотивація, какъ основаніе познанія. Мы видѣли, въ чемъ всѣ эти формы одинаковы между собой и въ чемъ различаются, и узнали, что такъ какъ онѣ сходятся въ одномъ общемъ выраженіи, именно законѣ основанія, то онѣ должны также проистекать изъ одного первичнаго свойства нашей познавательной способности: корень закона основанія.

Часть вторая.

Метафизика природы.

Вторая часть моихъ изслѣдованій носитъ заглавіе „*метафизики*“; чтобы отдѣлить ее отъ двухъ слѣдующихъ частей, я называю ее *метафизикой природы*,—хотя въ этомъ названіи, въ сущности, кроется тавтологія. Предварительно мы объяснимъ значеніе слова *метафизика*. Всѣ вы уже неоднократно слышали это выраженіе; но вамъ, повидимому, было бы трудно опредѣленно выразить его смыслъ; ибо съ теченіемъ времени онъ пріобрѣлъ много значеній, и его приспособляли къ самымъ различнымъ системамъ. „Метафизика“—вотъ прекрасное слово! „То, что̀ лежитъ по ту сторону природы и чисто-естественнаго, по ту сторону опыта,—или познаніе того, что лежитъ въ основѣ явленій природы, что раскрывается въ природѣ“ — познаніе того ядра, оболочкою котораго служитъ природа; познаніе той сущности, простымъ символомъ которой является опытъ; въ такомъ смыслѣ слово это звучитъ очаровательно для всякаго человѣка, предрасположеннаго къ глубокому мышленію, не довольствующагося явленіями міра, а стремящагося познать истинную его сущность. Этотъ смыслъ даетъ уже этимологія слова, и въ этомъ именно значеніи и я, вообще говоря, принимаю слово метафизика. И я думаю, что такой смыслъ вполнѣ совпадаетъ съ первоначальнымъ

значеніемъ слова. Именно, я нашелъ, что наше познаніе міра не ограничено одними только явленіями, но что у насъ во всякомъ случаѣ имѣются data къ познанію внутренней сущности міра, лежащей въ основѣ всѣхъ его явленій, къ познанію его внутренней сущности и ядра, и, слѣдовательно, такъ какъ природа—лишь явленіе, той внутренней сущности, которая лежитъ по ту сторону природы, къ познанію „вещи въ себѣ“ природы; ученіе о такомъ познаніи образуетъ 2-ю часть, къ которой я теперь и приступаю; сообразно съ этимъ она и называется *метафизикою*, или же, хотя и тавтологически, но болѣе опредѣленно,—*метафизикою природы*.

Часть третья.

Метафизика прекраснаго.

Я буду излагать здѣсь не *эстетику*, а метафизику прекраснаго,—поэтому не нужно ожидать отъ меня, напримѣръ, техническихъ правилъ касательно отдѣльныхъ искусствъ. И въ этой части, какъ и въ логикѣ и, позднѣе, въ этикѣ, наше изслѣдованіе менѣе всего направлено на практическую сторону, въ формѣ указаній техническаго, прикладного характера: мы философствуемъ вообще, т. е. подходимъ къ дѣлу чисто-теоретически. Эстетика относится къ метафизикѣ прекраснаго, какъ физика—къ метафизикѣ природы. Эстетика учитъ тѣмъ путямъ, на которыхъ можно достичь воздѣйствія красоты; она даетъ искусствамъ правила художественнаго творчества. Метафизика же прекраснаго изслѣдуетъ внутреннюю сущность красоты, какъ въ отношеніи къ субъекту, воспринимающему красоту, такъ и къ объекту, который вызываетъ ее въ субъектѣ. Сообразно съ этимъ мы будемъ здѣсь изслѣдовать, что такое прекрасное въ себѣ, т. е. что происходитъ въ насъ, когда прекрасное трогаетъ и услаждаетъ насъ; и такъ какъ именно къ этому впечатлѣнію стремятся искусства, то мы изслѣдуемъ, какова общая цѣль всѣхъ искусствъ, цѣль искусства вообще и, наконецъ, какимъ образомъ каждое изъ отдѣльныхъ искусствъ достигаетъ этой цѣли на своемъ специфическомъ пути.

Все это разсмотрѣніе прекраснаго мы предпринимаемъ не праздно, не ex nunc, не потому, чтобы намъ теперь именно пришла въ голову мысль о существованіи также прекраснаго и искусствъ: нѣтъ, это разсмотрѣніе составляетъ необходимую часть въ общей системѣ философіи, связующее звено между разсмотрѣнной уже метафизикой природы и слѣдующей за нею метафизикой нравовъ; оно гораздо яснѣе освѣтитъ ме-

тафизику природы и во многомъ подготовитъ метафизику правовъ. Именно, мы разсмотримъ прекрасное, какъ наше познаніе, какъ совершенно особый способъ познанія, и зададимся вопросомъ, къ какимъ выводамъ можно прійти, на основаніи метафизики прекраснаго, обо всей совокупности нашего міровоззрѣнія.

Часть четвертая.

Метафизика нравовъ.

Философія не имѣетъ иной цѣли, кромѣ объясненія и истолкованія дѣйствительности; она можетъ лишь привести къ отчетливому абстрактному познанію разумомъ — притомъ во всѣхъ отношеніяхъ и со всякой точки зрѣнія — той самой сущности міра, которая in concreto, т. е., какъ чувство, понятна всякому человѣку. — Именно такимъ образомъ мы будемъ обсуждать теперь поведеніе человѣка и найдемъ, что поведеніе не только съ субъективной, но и съ объективной точки зрѣнія,— самый важный предметъ разсужденій. При этомъ я буду опираться на изложенное выше, какъ на предпосылки; въ сущности, я буду лишь развивать ту единую истину, которая образуетъ всю совокупность философіи,—на этомъ предметѣ, какъ ранѣе на другихъ.

Вступленіе къ послѣдней главѣ:

объ отрицаніи воли къ жизни, или объ отреченіи и святости.

Въ сущности, мы подошли уже съ разсмотрѣніемъ моральной значительности поведенія человѣка къ концу. Сущность права и неправды, добродѣтели, порока объяснена и истолкована на основаніи нашей метафизики природы. И потому я могъ бы на этомъ покончить свои лекціи. Однако я посвящу еще одну главу обсужденію такого предмета, который до сихъ поръ еще никогда не привлекался философами къ разсмотрѣнію: *отреченія*. Относительно этого пункта мнѣ придется выслушать много возраженій, и я предупреждаю васъ объ этомъ, чтобы вы остались тѣмъ болѣе свободными въ вопросѣ о томъ, слѣдуетъ ли со мною согласиться или нѣтъ. Тѣмъ не менѣе эта глава объ отреченіи составляетъ весьма существенную часть моего міросозерцанія. Ибо сущность отреченія—въ отрицаніи воли къ жизни. Лишь это разсмотрѣніе отри-

цанія воли къ жизни завершаетъ цѣлое зданіе моей философіи, такъ какъ лишь благодаря ему бытіе міра представляется *относительнымъ*, именно—вполнѣ зависимымъ отъ вѣчно свободной воли, которая можетъ какъ желать міра, такъ и не желать его. Міръ для насъ—именно лишь проявленіе, отображеніе воли къ жизни, и чрезъ это отображеніе воля познаетъ самое себя; ея собственная сущность дается ей какъ представленіе. Поэтому намъ нужно разсмотрѣть, какое обратное дѣйствіе на самое волю можетъ имѣть это познаніе, и лишь чрезъ это разсмотрѣніе мы только и познаемъ конечную цѣль и смыслъ міра явленій. — Далѣе, мы узнали, что бытіе по существу связано со *страданіемъ*: естественнымъ образомъ возникаетъ вопросъ, осуждены ли мы на это страдальческое бытіе какимъ-то неотвратимымъ рокомъ навѣки, или же возможно освобожденіе отъ страданій; ибо доказано, что *смерть* не выводитъ насъ изъ міра, равно какъ и рожденіе, въ сущности, не вводитъ въ него: лишь наше явленіе имѣетъ начало и конецъ, а не наша сущность въ себѣ.

Эта послѣдняя глава разъясняетъ всѣ эти вопросы и вмѣстѣ съ тѣмъ кладетъ завершающій камень цѣлаго зданія. Вамъ предоставляется свобода соглашаться съ этимъ или нѣтъ. Однако разъ навсегда замѣтьте, что всѣ мои размышленія относительно этики никогда не имѣютъ формы закона или предписанія,—я никогда не говорю, что̀ *должно* дѣлать и чего нельзя: я всегда остаюсь въ *теоретической* области и лишь разъясняю, истолковываю всякаго рода дѣйствія и излагаю въ понятіяхъ, что̀ при этомъ происходитъ внутри насъ.

Основное положеніе всѣхъ нашихъ прежнихъ этическихъ разсужденій о правѣ, неправдѣ, добродѣтели, порокѣ было заимствовано изъ метафизики природы, въ которой (метафизикѣ) намъ стало очевиднымъ единство вещи въ себѣ при множествѣ ея проявленій. Въ послѣдней главѣ объ отреченіи или освобожденіи отъ воли я имѣю въ виду большее третью часть, метафизику прекраснаго, поскольку мы уже тамъ, въ эстетическомъ созерцаніи, которое представляетъ собою познаніе идей, нашли состояніе *безвольнаго* познанія, т. е. состояніе, въ которомъ мы пребываемъ, *не воля*,— минутное освобожденіе отъ воли. Итакъ, къ дѣлу.

Заключеніе послѣдней главы.

Мракъ, покрывающій все наше существованіе, мракъ, чувствуя который Лукрецій восклицаетъ

> Qualibus in tenebris vitae, quantisque periclis
> Degitur hoc' aevi quodcumque est!,—

этотъ мракъ, который вызываетъ за собою потребность въ философіи и который философскіе умы въ отдѣльныя мгновенія сознаютъ настолько живо, что могутъ показаться другимъ людямъ почти что сумашедшими,— его нужно, слѣдовательно, пытаться объяснить не такимъ образомъ, что мы отрѣзаны отъ нѣкоего первоначальнаго свѣта, или что нашъ кругозоръ ограниченъ какимъ-либо внѣшнимъ препятствіемъ, или же что сила нашего духа несоизмѣрима съ величіемъ объекта,—согласно всѣмъ этимъ объясненіямъ, мракъ жизни лишь *относителенъ*, существуетъ лишь по отношенію къ *намъ* и къ *нашему* познанію. Нѣтъ, онъ абсолютенъ и первоначаленъ: онъ объясняется тѣмъ, что внутренняя и изначальная сущность міра не *познаніе*, а только *воля*, нѣчто безсознательное. Познаніе вообще — вторичнаго происхожденія, оно лишь акцидентально и внѣшне. Поэтому мракъ жизни не есть случайное тѣневое пятно среди освѣщеннаго поля; наоборотъ, познаніе, это — свѣтъ среди безграничной изначальной тьмы, въ которой оно теряется. Поэтому мракъ жизни тѣмъ замѣтнѣе, чѣмъ сильнѣе свѣтъ, потому что послѣдній тѣмъ болѣе соприкасается съ границею мрака; т. е. я хочу сказать, что чѣмъ интеллигентнѣе человѣкъ, тѣмъ болѣе замѣчаетъ онъ, какой мракъ его окружаетъ,—и поэтому въ немъ пробуждается стремленіе философствовать. Напротивъ, тупой и заурядный человѣкъ совершенно не знаетъ даже, о какомъ собственно мракѣ идетъ рѣчь: онъ все находитъ совершенно естественнымъ; поэтому онъ имѣетъ потребность не въ философіи, а лишь въ историческихъ свѣдѣніяхъ о ней, въ исторіи философіи.

Эристическая діалектика.

Уже древніе пользовались словами *логика* и *діалектика* какъ синонимами: хотя λογίζεσθαι (обдумывать, размышлять, разсчитывать) и διαλεγεσθαι (бесѣдовать) означаютъ двѣ совсѣмъ различныя вещи.

Слово *діалектика* (διαλεκτικη, διαλεκτικη πραγματεια, διαλεκτικος ανηρ) впервые (какъ утверждаетъ Діогенъ Лаэртскій) употребилъ *Платонъ*; и мы видимъ, что въ Федрѣ, Софистѣ, Республикѣ lib. 7 и т. д. онъ понимаетъ подъ этимъ словомъ правильное употребленіе разума и навыкъ въ немъ. *Аристотель* употребляетъ въ томъ же смыслѣ τα διαλεκτικα: повидимому, онъ (какъ думаетъ Лаврентій Валла) впервые употребилъ въ томъ же смыслѣ λογικη: мы находимъ у него λογικας δυσχερειας i. e. argutias, προτασιν λογικην, αποριαν λογικην.—Въ такомъ случаѣ διαλεκτικη—болѣе древнее слово, чѣмъ λογικη. Цицеронъ и Квинтиліанъ употребляютъ въ томъ же общемъ смыслѣ Dialectica и Logica. Cic. in Lucullo: Dialecticam inventam esse, veri et falsi quasi disceptatricen.—Topica, c. 2: Stoici enim judicandi vias diligenter persecuti sunt, ea scientia, quam *Dialecticen* appellant.—Quinct. lib. II, 12: itaque haec pars *dialecticae*, sivi illam *disputatricem* dicere malimus: послѣднее слово кажется ему, слѣдовательно, латинскимъ эквивалентомъ слова διαλεκτικη. (Изложено по Petri Rami dialectica, Audomari Talaei praelectionibus illustrata. 1569).

Это употребленіе словъ *логика* и *діалектика*, какъ синонимовъ, удержалось и въ средніе вѣка—и въ новое время,—до нашихъ дней. Однако въ новое время,—въ особенности, Кантъ,—слово „діалектика“ часто употребляли въ дурномъ смыслѣ, какъ „софистическое искусство спора“, и наименованіе „логика“ предпочиталось, какъ болѣе невинное. Между тѣмъ въ основѣ своей это — одно и то же, и въ послѣднее время оба слова разсматриваютъ какъ синонимы.

Жаль, что „діалектика“ и „логика“ съ древнихъ временъ употреблялись какъ синонимы, и поэтому я не могу отграничить ихъ значенія

такъ, какъ мнѣ бы хотѣлось, и „*логику*“ (отъ λογίζεσθαι—размышлять, разсчитывать, происходящее отъ λογος, слово и разумъ, которые нераздѣльны) *опредѣлить*, какъ „науку о законахъ мышленія, т. е. о методахъ пользованія разумомъ“,—а „*діалектику*“ (отъ διαλεγεσθαι—бесѣдовать; а во всякой бесѣдѣ сообщаются или факты, или мнѣнія, т. е. она бываетъ или исторической, или совѣщательной), какъ „искусство вести диспутъ“ (послѣднее слово въ современномъ смыслѣ).—Очевидно, что логика имѣетъ въ этомъ случаѣ чисто a priori, безъ эмпирической примѣси, опредѣляемый предметъ—законы мышленія, способъ пользованія *разумомъ* (λογος),—законы, которымъ слѣдуетъ мышленіе, если предоставить его самому себѣ, мышленіе безъ помѣхъ, т. е. мышленіе уединеннаго разумнаго существа, ничѣмъ не вводимаго въ заблужденіе. Напротивъ, *діалектика* имѣла бы въ этомъ случаѣ своимъ предметомъ общеніе *двухъ* разумныхъ существъ, мыслящихъ вмѣстѣ, изъ чего, если только они не согласны другъ съ другомъ на подобіе двухъ одинаково идущихъ часовъ, и возникаетъ споръ, т. е. борьба умовъ. Какъ *чистый разумъ*, оба индивидуума должны бы находиться между собою въ согласіи. Ихъ отклоненія возникаютъ изъ присущихъ индивидуальности отличій, — слѣдовательно, представляютъ собою *элементъ эмпирическій*.

Логику, науку о мышленіи, т. е. о примѣненіи чистаго разума, можно, слѣдовательно, съ нашей точки зрѣнія конструировать чисто a priori; *діалектику* же нужно строить въ значительной мѣрѣ лишь a posteriori, изъ основаннаго на опытѣ знанія тѣхъ отклоненій, которыя чистое мышленіе претерпѣваетъ, благодаря индивидуальнымъ отличіямъ, при совмѣстномъ мышленіи двухъ разумныхъ существъ, и тѣхъ средствъ, которыя индивидуумы употребляютъ другъ противъ друга, когда каждый изъ нихъ стремится придать своему индивидуальному мышленію значеніе чистаго и объективнаго. Ибо, благодаря свойствамъ человѣческой природы, когда при совмѣстномъ мышленіи, διαλεγεσθαι, т. е. обмѣнѣ мнѣніями (историческіе разговоры исключаются) А замѣчаетъ, что мысли В о томъ же предметѣ уклоняются отъ его собственныхъ, онъ не обращается прежде всего къ провѣркѣ собственнаго мышленія, чтобы найти въ немъ ошибку, а предполагаетъ ее въ чужомъ мышленіи; т. е. человѣкъ по самой природѣ своей—*спорщикъ*; и тому, что проистекаетъ изъ этого свойства, учитъ дисциплина, которую я хотѣлъ бы назвать *діалектикой*, но ради того, чтобы избѣжать недоразумѣній, предпочитаю назвать „*эристической діалектикой*“. Согласно съ этимъ, эристическою діалектикою будетъ ученіе о свойственной человѣку отъ природы страсти къ спору. *Эристика* было бы болѣе рѣзкимъ словомъ одинаковаго значенія.

Эристическая діалектика, это – искусство спорить, при томъ спо-

рить такъ, чтобы остаться *правымъ*,—слѣдовательно, per fas et nefas [1]). Вѣдь можно быть объективно правымъ и тѣмъ не менѣе казаться неправымъ въ глазахъ присутствующихъ, а иногда и въ своихъ собственныхъ: это—въ томъ случаѣ, когда противникъ опровергаетъ мое доказательство и опроверженіе это сходитъ за опроверженіе самаго утвержденія, въ пользу котораго можно между тѣмъ привести и другія доказательства; при этомъ противникъ будетъ, естественно, въ противоположномъ положеніи: онъ окажется правымъ, будучи неправымъ объективно. Отчего это происходитъ? Отъ природной испорченности человѣческаго рода. Если бы это было не такъ, если бы мы были въ самомъ корнѣ честными, то при всякихъ дебатахъ мы имѣли бы въ виду одну лишь истину, совершенно не заботясь о томъ, будетъ ли эта обрѣтенная истина согласоваться съ нашимъ, высказаннымъ ранѣе, мнѣніемъ или со мнѣніемъ другихъ; это было бы для насъ безразлично, или, по крайней мѣрѣ, совсѣмъ второстепенно. Теперь же это—главное. Прирожденное тщеславіе, которое въ особенности обидчиво въ вопросѣ о силѣ разсудка, не хочетъ примириться съ тѣмъ, чтобы признать мнѣніе, высказанное нами раньше, ложнымъ, а мнѣніе противника—истиннымъ. Впрочемъ, чтобы избѣгнуть этого, каждый долженъ былъ бы лишь стараться судить не иначе, какъ правильно, для чего нужно сначала думать, а затѣмъ говорить. Но къ врожденному тщеславію присоединяется еще у человѣка болтливость и врожденная *нечестность*. Люди говорятъ прежде, чѣмъ подумать, и если они потомъ и замѣчаютъ, что ихъ

---

[1]) Аристотель (по Diog. Laert. V, 28) сопоставлялъ риторику и діалектику, цѣль которыхъ—убѣжденіе, το πιθανον; затѣмъ, аналитику и философію, цѣль которыхъ—истина:—Διαλεκτικη δε εστι τεχνη λογων, δι' ής ανασκευαζομεν τι η κατασκευαζομεν, εξ ερωτησεως και αποκρισεως των προσδιαλεγομενων, Diog. Laert. III, 48, in vita Platonis.—Правда, Аристотель различаетъ 1) *Логику* или аналитику, какъ теорію или руководство къ истиннымъ, аподиктическимъ умозаключеніямъ; 2) *Діалектику*, или руководство къ считающимся истинными, сходящими за истину—ενδοξα, probabilia (Top. I, c. I et 12)—умозаключеніямъ, при чемъ остается не рѣшеннымъ, ложны ли они или же истинны (сами по себѣ); ибо рѣчь идетъ не объ этомъ. Но что же это, какъ не искусство остаться правымъ,—все равно, правъ ли спорящій по существу или нѣтъ? Иными словами—искусство получать видимость истины, не заботясь о сути дѣла. Значитъ, дѣло обстоитъ именно такъ, какъ сказано вначалѣ.

Собственно, Аристотель раздѣляетъ умозаключенія на логическія и діалектическія такъ, какъ только что было сказано, затѣмъ на 3) эристическія—эристику,—при которыхъ умозаключеніе по формѣ правильно, самыя же посылки, матерія, неправильны, но лишь кажутся истинными и, наконецъ, 4) на *софистическія—софистику*, при которыхъ умозаключеніе невѣрно по формѣ, но кажется правильнымъ. Всѣ три послѣдніе рода относятся, въ сущности, къ эристической *діалектикѣ*, такъ какъ всѣ они имѣютъ въ виду не объективную истину, а лишь видимость ея, не заботясь о самой истинѣ,—слѣдовательно, стремятся лишь къ тому, чтобы спорщикъ *остался правымъ*. И самая книга о софическихъ умозаключеніяхъ лишь позднѣе издана отдѣльно; она была послѣдней книгой діалектики..

утвержденіе ложно и они неправы, то все-таки они хотятъ, чтобы *казалось* такъ, какъ будто дѣло обстоитъ наоборотъ. Интересъ къ истинѣ, который, по бо́льшей части, былъ все-таки единственнымъ мотивомъ при утвержденіи мнимо-истиннаго тезиса, теперь уклоняется всецѣло въ сторону интересовъ тщесланія; истинное должно казаться ложнымъ, и ложное—истиннымъ.

Тѣмъ не менѣе, есть еще оправданіе и этой нечестности, этому упорному отстаиванію того положенія, которое намъ самимъ кажется уже ложнымъ. Дѣло въ томъ, что часто мы бываемъ сначала твердо убѣждены въ истинности нашего утвержденія; но затѣмъ аргументъ противника, повидимому, опровергаетъ его; въ данный моментъ мы уступаемъ противнику, но часто затѣмъ находимъ, что мы были правы; наше доказательство было ложнымъ, но для нашего утвержденія можно было подыскать и болѣе правильное доказательство; спасительный аргументъ не сразу пришелъ намъ въ голову. Поэтому у насъ возникаетъ правило — сражаться противъ аргумента противника даже въ томъ случаѣ, когда онъ кажется правильнымъ и убѣдительнымъ, въ надеждѣ на то, что и его правильность сама—лишь кажущаяся и что въ теченіе спора намъ еще придетъ въ голову такой аргументъ, который опровергнетъ возраженія противника или же подтвердитъ правильность нашего положенія какъ-либо иначе; поэтому мы бываемъ почти что принуждены къ нечестности въ спорѣ, или, по крайней мѣрѣ, легко подпадаемъ этому искушенію. Отсюда проистекаетъ то, что обыкновенно всѣ спорятъ не изъ-за истины, а каждый изъ-за своего положенія, какъ pro ara et focis, и дѣйствуетъ per fas et nefas; да, какъ мы показали, и трудно ожидать, чтобы дѣло обстояло иначе.

Итакъ, обыкновенно, каждый старается отстоять свое утвержденіе, даже когда оно въ данный моментъ кажется ему ложнымъ или сомнительнымъ [1]).

---

[1]) *Макіавелли* предписываетъ государю пользоваться каждымъ мгновеніемъ слабости своего сосѣда, чтобы напасть на него, потому что иначе послѣдній можетъ когда-либо воспользоваться моментомъ слабости государя. Дѣло объстояло бы иначе, если бы въ мірѣ царили вѣрность и честность; но такъ какъ этого нѣтъ, то и не слѣдуетъ развивать эти добродѣтели, ибо онѣ плохо вознаграждаются,—такъ же обстоитъ дѣло и со спорами: если я признаю мнѣніе противника вѣрнымъ, когда оно мнѣ таковымъ покажется, то едва ли онъ отплатитъ мнѣ тѣмъ же, когда дѣло приметъ противоположный оборотъ; скорѣе онъ будетъ дѣйствовать per nefas,—слѣдовательно, и я долженъ поступать такъ же. Легко сказать, что я долженъ слѣдовать одной лишь истинѣ, не выказывая пристрастія къ своему тезису; но вѣдь нельзя предполагать, что и другой будетъ поступать такъ же; слѣдовательно, и самому не слѣдуетъ такъ поступать. Къ тому же, если я, какъ только мнѣ покажется, что противникъ правъ, стану отказываться отъ своего, ранѣе серьезно продуманнаго, положенія, то легко можетъ случиться, что, руководясь минутнымъ впечатлѣніемъ, я откажусь отъ истины, чтобы склониться къ заблужденію.

Вспомогательныя средства къ этому до извѣстной степени даются каждому его собственной хитростью и испорченностью, какъ это доказываетъ повседневный опытъ; у каждаго, слѣдовательно, есть своя *природная діалектика*, подобно тому какъ у каждаго изъ насъ есть своя *природная логика*. Однако природная діалектика руководитъ нами далеко не столь безошибочно, какъ природная логика. Вопреки законамъ логики никто не будетъ съ такою легкостью мыслить или умозаключать; ложныя сужденія часты, ложныя умозаключенія въ высшей степени рѣдки. Слѣдовательно, человѣкъ не такъ-то легко выказываетъ недостатокъ въ природной логикѣ; напротивъ, часто замѣчается недостатокъ въ природной діалектикѣ; діалектика—неравномѣрно распредѣленный природный даръ (подобно силѣ сужденія, которая распредѣлена весьма неравномѣрно; разумъ же, въ сущности, одинаковъ у всѣхъ). Ибо часто случается, что одного изъ спорящихъ приводятъ въ смущеніе и опровергаютъ аргументаціей, которая лишь кажется правильною, хотя бы онъ былъ правъ,— и наоборотъ; и тотъ, кто выходитъ изъ спора побѣдителемъ, весьма часто обязанъ этимъ скорѣе хитрости и ловкости, съ которыми онъ защищаетъ свое положеніе, чѣмъ правильности своего сужденія при его установкѣ. И въ этомъ случаѣ, какъ и во всѣхъ другихъ, наилучшее— то, что прирождено; однако упражненіе, а также размышленіе надъ тѣми пріемами, которыми опровергаешь противника, или надъ тѣми, которые чаще всего употребляетъ, съ цѣлью опроверженія, онъ, много способствуютъ тому, чтобы сдѣлаться мастеромъ этого искусства. Такимъ образомъ, если логика, въ сущности, и не приноситъ никакой практической пользы, то діалектика ее приноситъ во всякомъ случаѣ. Мнѣ кажется, что и для *Аристотеля діалектика* была главною цѣлью; логику же свою въ тѣсномъ смыслѣ слова (т. е. аналитику) онъ выставилъ главнымъ образомъ лишь какъ обоснованіе діалектики и подготовку къ ней. Логика занимается одной только чистою формою предложеній, діалектика же — ихъ значеніемъ или матеріей, т. е. содержаніемъ; вотъ почему разсмотрѣніе *формы*, какъ общаго, должно было предшествовать разсмотрѣнію содержанія, какъ частнаго.

Аристотель опредѣляетъ цѣль діалектики не столь исключительно, какъ это сдѣлалъ я; хотя главною цѣлью діалектики онъ и считаетъ споръ, однако на ряду съ этимъ—и нахожденіе истины (Top. I, 2). Нѣсколько далѣе онъ повторяетъ: философски положеніе обсуждается согласно истинѣ, а діалектически—по видимости, согласно одобренію другихъ, ихъ мнѣнію (δοξα), Top. I, 12. Хотя онъ и сознаетъ различіе между объективной истинностью извѣстнаго предложенія и лишь видимостью истины, или стремленіемъ заслужить одобреніе, и отдѣляетъ одно отъ другого, однако раздѣленіе это не проводится имъ съ такою рѣзкостью,

чтобы отвести въ удѣлъ діалектикѣ лишь послѣднее [1]). Поэтому къ его правиламъ, имѣющимъ въ виду вторую цѣль, часто примѣшиваются правила для достиженія первой цѣли. Оттого мнѣ и кажется, что онъ не вполнѣ рѣшилъ свою задачу [2]).

Нужно всегда точно отграничивать предметъ одной дисциплины отъ предмета другой. Чтобы точно установить понятіе *діалектики*, нужно, не заботясь объ объективной истинѣ (которая—дѣло логики), разсматривать діалектику, лишь какъ *искусство оставаться правымъ*, что̀, конечно, тѣмъ легче, когда спорящій правъ и по существу. Но діалектика, какъ такая, должна лишь научить, какъ защищаться противъ нападокъ всякаго рода, — въ особенности, противъ нечестныхъ, а также, какъ

---

[1]) Съ другой стороны, въ книгѣ de elenchis sophisticis Аристотель опять-таки очень старается отграничить *діалектику* отъ *софистики* и *эристики*; разница при этомъ должна заключаться въ томъ, что діалектическія умозаключенія правильны и по формѣ и по содержанію, а эристическія и софистическія (которыя отличаются другъ отъ друга лишь по цѣли, каковою въ первомъ случаѣ—при эристическихъ умозаключеніяхъ—служитъ стремленіе остаться правымъ само по себѣ, а при софистическихъ—достигаемый такимъ путемъ почетъ и пріобрѣтаемыя благодаря ему деньги)— эристическія и софистическія ложны. Истинны ли предложенія по содержанію, это всегда остается слишкомъ недостовѣрнымъ, чтобы изъ этого заимствовать основаніе для различенія, и менѣе всего самъ спорящій можетъ быть вполнѣ увѣренъ въ этомъ; лишь результатъ спора только и дастъ заключеніе объ этомъ, и то ненадежное. Слѣдовательно, подъ *діалектикой* Аристотеля мы должны понимать софистику, эристику и пейрастику, вмѣстѣ взятыя, и опредѣлять ее, какъ *искусство оставаться правымъ въ спорѣ*; конечно, наиболѣе важное вспомогательное средство при этомъ—прежде всего быть правымъ по существу дѣла: однако, этого средства одного при свойственномъ человѣку способѣ мышленія недостаточно, а съ другой стороны, при слабости человѣческаго разсудка, и не безусловно необходимо. Поэтому нужны еще другія уловки, которыя въ силу того, что онѣ не зависятъ отъ того, правъ спорящій объективно или нѣтъ, могутъ примѣняться и въ томъ случаѣ, когда онъ объективно неправъ; а такъ ли это въ каждомъ данномъ случаѣ, никогда съ полною очевидностью не знаешь. На мой взглядъ нужно, слѣдовательно, болѣе рѣзко, чѣмъ это сдѣлалъ Аристотель, отграничить *діалектику* отъ *логики* и *логикѣ* предоставить объективную истину, поскольку она *формальна*, а *діалектику* ограничить *искусствомъ оставаться правымъ;* напротивъ, софистику и эристику не слѣдуетъ, подобно Аристотелю, отдѣлять отъ логики, такъ какъ это отличіе основывается на объективной матеріальной истинѣ, которую мы не можемъ ясно знать уже заранѣе и про которую можемъ лишь сказать съ Понтіемъ Пилатомъ: что есть истина?— Ибо veritas est in puteo, ἐν βυθῳ ἡ ἀληθεια. (Изреченіе Демокрита, Diog. Laert. IX, 72). Часто двое спорятъ очень оживленно, и затѣмъ каждый уходитъ домой съ мнѣніемъ противника: они обмѣнялись своими мнѣніями. Легко сказать, что при спорѣ не должна преслѣдоваться другая цѣль, кромѣ достиженія истины; но, вѣдь, неизвѣстно еще, гдѣ эта истина, и потому легко впасть въ заблужденіе, благодаря аргументамъ противника и своимъ собственнымъ.—Впрочемъ, ге intellecta, in verbis simus faciles; такъ какъ слово *діалектика* въ общемъ принимаютъ, обыкновенно, за равнозначащее со словомъ *логика*, то нашу дисциплину мы предпочитаемъ называть *Dialectica eristica*, *эристическою діалектикой*.

[2]) (Объ этомъ подробнѣе выше [примѣч. на стр. 619]).

нападать на утвержденія другихъ, чтобы не противорѣчить самому себѣ и, вообще, не быть опровергнутымъ. Нужно строго разграничивать изысканіе объективной истины отъ искусства придавать своимъ положеніямъ видимость истины; первое—совершенно иная πραγματεια, дѣло способности сужденія, размышленія, опыта, и на это нѣтъ особаго искусства; второе же—цѣль діалектики.

Діалектику опредѣляли, какъ логику видимости. Ложно: въ такомъ случаѣ она была бы пригодна лишь къ защитѣ ложныхъ положеній; между тѣмъ діалектикою пользуются и тѣ, на сторонѣ которыхъ—правда, чтобы защитить ее, и необходимо знать нечестныя уловки, чтобы отражать ихъ, и часто даже самому примѣнять ихъ, чтобы поражать противника тѣмъ же оружіемъ. Поэтому въ діалектикѣ нужно оставлять въ сторонѣ объективную истину, или же касаться ея лишь побочнымъ образомъ, и обращать вниманіе исключительно на то, какъ защитить собственное утвержденіе и опровергнуть чужое. По правиламъ діалектики не нужно принимать во вниманіе объективную истину, такъ какъ, по большей части, неизвѣстно, гдѣ она кроется. Часто спорящій самъ не знаетъ, правъ онъ или нѣтъ; часто въ это вѣрятъ и ошибаются; часто вѣрятъ въ это обѣ стороны: ибо veritas in puteo; при возникновеніи спора каждый, обыкновенно, полагаетъ, что истина на его сторонѣ, въ теченіе же спора обѣ стороны начинаютъ сомнѣваться; лишь конецъ только и выясняетъ истину, подтверждаетъ ее. Итакъ, діалектика не должна заниматься объективною истиною,—все равно какъ фехтмейстеръ не задается вопросомъ о томъ, кто собственно правъ въ ссорѣ, поведшей къ дуэли: дѣлать выпады и парировать удары,—вотъ его дѣло. Точно также и въ діалектикѣ: она—искусство духовнаго фехтованія; лишь понятую въ такомъ чистомъ видѣ можно ее выставлять какъ особую дисциплину. Ибо если мы поставимъ себѣ цѣлью чисто-объективную истину, то мы возвратимся къ простой логикѣ; если, напротивъ, мы поставимъ цѣлью проведеніе ложныхъ положеній, то у насъ получится чистая *софистика*. Въ обоихъ случаяхъ предполагалось бы при томъ, что намъ уже извѣстно объективно-истинное и ложное; а это рѣдко бываетъ очевидно наперед. Слѣдовательно, предложенное понятіе діалектики правильно: она—искусство духовнаго фехтованія съ цѣлью остаться правымъ въ спорѣ; впрочемъ, названіе *эристика* было бы болѣе подходящимъ, чѣмъ діалектика,—наиболѣе же правильно названіе Dialectica eristica, эристическая діалектика.

Такъ какъ въ этомъ смыслѣ діалектика должна быть лишь соединеніемъ въ систему и правила и связнымъ изложеніемъ тѣхъ пріемовъ, которыми пользуется большинство людей, когда они замѣчаютъ, что истина въ спорѣ не на ихъ сторонѣ, и тѣмъ не менѣе хотятъ оказаться правыми, то поэтому и въ научной діалектикѣ было бы крайне нецѣлесо-

образно принимать во вниманіе объективную истину и ея достиженіе: вѣдь это не имѣетъ мѣста въ той первоначальной и естественной діалектикѣ, цѣль которой — лишь остаться правымъ. Научная діалектика въ нашемъ смыслѣ слова имѣетъ поэтому главною своею задачею — *собрать эти нечестныя уловки, примѣняемыя въ спорахъ, и проанализировать ихъ*, для того чтобы при серьезномъ спорѣ тотчасъ же можно было замѣтить и уничтожить ихъ. Именно поэтому она сознательно должна избрать своею конечной цѣлью лишь умѣнье оставаться правымъ, а не объективную истинность.

Мнѣ неизвѣстна ни одна попытка въ этомъ направленіи, хоть я и искалъ ея, гдѣ только могъ [1]); это пока — еще необработанное поле. Чтобы достичь этой цѣли, нужно было бы почерпнуть изъ опыта, наблюсти, какъ ири часто случающихся въ общежитіи спорахъ примѣняется тою или другою стороною извѣстная уловка; затѣмъ свести повторяющіяся подъ различными формами уловки къ ихъ общему типу и такимъ образомъ установить извѣстныя общія *стратагемы*, которыя тогда оказались бы полезными какъ для нашего личнаго употребленія, такъ и для отраженія ихъ при употребленіи ихъ другими.

Слѣдующія наблюденія представляютъ собою *первую попытку* въ этомъ родѣ.

Основаніе всякой діалектики.

Прежде всего слѣдуетъ разсмотрѣть *самое существенное во всякомъ спорѣ*,— что́ собственно происходитъ при спорѣ.

Противникъ (или мы сами, это все равно) выставляетъ извѣстный *тезисъ*. Для опроверженія его существуетъ два способа (modi) и два пути.

1) *Способы:* a) ad rem, b) ad hominem или ex concessis; т. е. мы доказываемъ, что данное положеніе не согласуется или съ природою вещей, абсолютною объективною истиной; или же съ другими утвержденіями или уступками противника, т. е. съ относительною субъектиной истиною; послѣднее лишь относительно убѣдительно и не имѣетъ никакого значенія въ смыслѣ объективной истинности.

2) *Пути*: a) прямое опроверженіе, b) косвенное.—Прямое опроверженіе направлено на основанія тезиса; косвенное — на выводы. Прямое

---

[1]) По Діогену Лаэртскому между многочисленными риторическими сочиненіями *Θеофраста*, которыя всѣ утрачены, было одно подъ заглавіемъ: Αγωνιστικον της περι τους εριστικους λογους θεωριας. Это, вѣроятно, и было то, о чемъ идетъ у меня рѣчь.

доказываетъ, что тезисъ невѣренъ, косвенное,—что онъ не можетъ быть вѣрнымъ.

1) При *прямомъ* опроверженіи мы можемъ поступить двоякимъ образомъ. Мы или показываемъ, что *основанія* утвержденія ложны (nego majorem; minorem); или же признаемъ основанія правильными, но показываемъ, что изъ нихъ утвержденіе не вытекаетъ (nego consequentiam), т. е. нападаемъ на выводы, на форму умозаключенія.

2) При *косвенномъ* опроверженіи мы пользуемся или ἀπαγωγῆ, или *инстанціей*.

a) ἀπαγωγῆ: мы допускаемъ, что положеніе противника правильно; затѣмъ показываемъ, что̀ вытекаетъ изъ него, если въ связи съ какимъ-либо другимъ, признаннымъ за истинное, положеніемъ превратить его въ посылку для какого-нибудь умозаключенія: тогда возникаетъ очевидно ложное умозаключеніе, такъ какъ оно противорѣчитъ или природѣ вещей [1]) или же другимъ утвержденіямъ самого противника, т. е. ложно ad rem или же ad hominem (Socrates in Hippia maj. et alias): слѣдовательно, и самое положеніе было ложнымъ, ибо изъ правильныхъ посылокъ могутъ вытекать лишь правильныя слѣдствія, хотя изъ ложныхъ посылокъ не всегда вытекаютъ ложныя слѣдствія.

b) *инстанція*, εντασις, exemplum in contrarium: опроверженіе общаго положенія чрезъ прямое указаніе единичныхъ обнимаемыхъ его формулировкой случаевъ, къ которымъ оно однако не подходитъ и, слѣдовательно, само должно быть ложнымъ.

Таковъ остовъ, скелетъ всякаго спора; у насъ имѣется, такимъ образомъ, его остеологія. Ибо къ этому вѣдь сводится въ сущности своей всякій споръ; но всякій споръ можно вести и всерьезъ и притворно, на истинныхъ и на ложныхъ основахъ, и въ этомъ не легко сколько-нибудь разобраться; поэтому-то споры и бываютъ столь продолжительными и упорными.

При указаніи употребительныхъ уловокъ мы не можемъ также отдѣлять истину отъ ея видимости, потому что и самимъ спорящимъ никогда не извѣстно напередъ, гдѣ кроется истина; поэтому я излагаю *уловки*, не обращая вниманія на то, правъ ли спорящій objective или же нѣтъ; вѣдь въ этомъ никогда нельзя быть увѣреннымъ, и лишь самый споръ выясняетъ, на чьей сторонѣ истина. Впрочемъ, при всякомъ спорѣ или, вообще, аргументаціи, нужно быть солидарнымъ въ чемъ-нибудь такомъ, исходя изъ чего, какъ изъ принципа, можно было бы обсуждать данный вопросъ: Contra negantem principia non est disputandum.

---

[1]) Если оно напрямикъ противорѣчитъ совершенно несомнѣнной истинѣ, то мы привели противника ad absurdum.

Уловка 1. Расширеніе. Вывести положеніе противника за его естественныя границы, обозначить ихъ въ возможно болѣе общемъ видѣ, принять его въ возможно болѣе широкомъ смыслѣ и преувеличить его; свое собственное положеніе, напротивъ, взять въ возможно болѣе узкомъ смыслѣ, включить его въ возможно тѣсныя границы: ибо чѣмъ болѣе обще положеніе, тѣмъ большему числу нападеній оно открыто. Средствомъ отраженія этой уловки служитъ точная установка puncti или status controversiae.

Примѣръ 1. Я сказалъ: „Англичане—первая нація въ драматическомъ искусствѣ".—Противникъ хотѣлъ попытаться привести instantiam и возразилъ: но извѣстно, что они ничего не могли создать въ музыкѣ,—слѣдовательно, не могли ничего создать и въ оперѣ. — Я отразилъ эту уловку напоминаніемъ, что музыка не входитъ въ понятіе *драматическаго:* оно обозначаетъ лишь трагедію или комедію; это противникъ и самъ отлично зналъ и лишь попытался такъ обобщить мое положеніе, чтобы оно обнимало всѣ театральныя представленія, т. е., значитъ, и оперу, и музыку,—и затѣмъ навѣрняка сразить меня.—Наоборотъ, собственное свое положеніе спасаютъ, съуживая его сравнительно съ первоначальнымъ намѣреніемъ, когда этому благопріятствуетъ употребленное выраженіе.

Примѣръ 2. *А* говоритъ: „Миръ 1814 г. возвратилъ даже всѣмъ нѣмецкимъ ганзейскимъ городамъ ихъ независимость". *В* примѣняетъ instantiam in contrarium, именно, что Данцигъ въ силу этого мира утерялъ дарованную ему Бонапартомъ независимость. *А* спасается такимъ образомъ: „Я сказалъ,—всѣмъ нѣмецкимъ ганзейскимъ городамъ; Данцигъ же былъ польскимъ ганзейскимъ городомъ".

Этой уловкѣ учитъ уже Аристотель (Top. Lib. VIII, c. 12, 11).

Примѣръ 3. Ламаркъ (Philosophie zoologique, vol. I, p. 203) отрицаетъ у полиповъ всякую способность къ ощущеніямъ, такъ какъ-де у нихъ нѣтъ нервовъ. Тѣмъ не менѣе очевидно, что они *воспринимаютъ:* ибо они слѣдуютъ за свѣтомъ, искусно перемѣщаясь съ вѣтки на вѣтку, и хватаютъ свою добычу. Поэтому допускаютъ, что у нихъ нервная масса распространена по всему тѣлу, какъ бы разлита по нему, такъ какъ очевидно, что у нихъ имѣются воспріятія и помимо отдѣльныхъ органовъ чувствъ. Такъ какъ это опровергаетъ допущеніе Ламарка, то онъ аргументируетъ діалектически слѣдующимъ образомъ: „Въ такомъ случаѣ всѣ части тѣла полиповъ должны бы были оказаться способными ко *всякаго рода* ощущеніямъ, а также ко всякому движенію, волевымъ актамъ, *мышленію;* въ каждомъ пунктѣ тѣла полипа содержались бы всѣ органы совершеннѣйшаго изъ животныхъ, и каждая точка тѣла могла бы, значитъ, видѣть, обонять, имѣть вкусовыя ощущенія, слышать и т. д., даже мыслить, судить, умозаключать; каждая частица

его тѣла была бы совершеннымъ животнымъ, и самый полипъ стоялъ бы выше человѣка, такъ какъ каждая частица его обладала бы всѣми способностями, которыми человѣкъ располагаетъ лишь въ цѣломъ.—Далѣе, не было бы основанія не распространить того, что утверждается о полипахъ, также и на *монаду*, наименѣе совершенное изъ всѣхъ существъ, и, наконецъ, и на растенія, которыя, вѣдь, также живутъ" и т. д. Употребляя такія діалектическія уловки, писатель выдаетъ этимъ, что въ глубинѣ души онъ сознаетъ себя неправымъ. Изъ положенія: „все ихъ тѣло чувствительно къ свѣту, т. е. подобно построенію нервной субстанціи", онъ выводитъ, что все тѣло мыслитъ.

Уловка 2. Воспользоваться *омониміей*, чтобы распространить выставленное положеніе и на то, что́, помимо одноименности, мало сходно съ предметомъ, о которомъ говорятъ, или даже не имѣетъ съ нимъ ничего общаго; блестяще опровергнуть это новое положеніе и произвести такое впечатлѣніе, будто опровергнуто дѣйствительное положеніе противника.

Примѣчаніе.

Синонимами называются два слова, обозначающія одно и то же понятіе; *омонимами*—два понятія, обозначаемыя однимъ и тѣмъ же словомъ. (См. Aristot. Top. Lib. I, cap. 13) *Низкій*, *рѣзкій*, *высокій*, употребляемыя въ приложеніи то къ тѣламъ, то къ звукамъ, будутъ *омонимами*; ehrlich и redlich (честный)—*синонимами*.

Эту уловку можно разсматривать, какъ тожественную съ софизмомъ ex homonymia; хотя явный софизмъ ex homonymia никого серьезно не введетъ въ заблужденіе:

Omne lumen potest extingui
Intellectus est lumen
Intellectus potest extingui

здѣсь сразу видно, что налицо четыре termini—lumen въ собственномъ и lumen въ переносномъ смыслѣ слова. Но въ случаяхъ болѣе тонкихъ легко обмануться, въ особенности когда понятія, обозначаемыя однимъ и тѣмъ же выраженіемъ, сродны и переходятъ другъ въ друга. Съ умысломъ придуманные случаи никогда не бываютъ достаточно тонкими, чтобы ввести въ заблужденіе; ихъ нужно, слѣдовательно, собирать изъ дѣйствительнаго собственнаго опыта.

Было бы очень хорошо обозначить каждую уловку краткимъ, удачно выражающимъ ее названіемъ, съ помощью котораго, во всякомъ подходящемъ случаѣ, можно было бы съ очевидностью уличать противника въ примѣненіи той или другой уловки.

Примѣръ 1. *А.* Вы еще не посвящены въ тайны Кантовой философіи.

В. Ахъ, но, вѣдь, тайны не допускаютъ знанія.

Примѣръ 2. Я порицалъ, какъ безсмысленный, тотъ принципъ чести, согласно которому человѣкъ лишается чести, если онъ потерпитъ оскорбленіе и не отвѣтитъ на него еще бо́льшимъ оскорбленіемъ или же кровью — противника или собственною; въ видѣ основанія я приводилъ то соображеніе, что истинная честь можетъ быть замарана лишь тѣмъ, что́ человѣкъ дѣлаетъ, а не тѣмъ, что́ съ нимъ дѣлаютъ, ибо случиться можетъ все и со всякимъ. Противникъ мой сдѣлалъ на этотъ аргументъ прямое нападеніе; онъ блестяще доказалъ мнѣ, что когда коммерсанта ложно обвиняютъ въ обманѣ или нечестности, или небрежности въ дѣлахъ, то это уже — нападеніе на его честь, которая задѣвается здѣсь именно тѣмъ, что́ онъ претерпѣваетъ, и возстановить ее онъ можетъ лишь путемъ привлеченія своего обвинителя къ отвѣтственности и отказу отъ своихъ словъ.

Здѣсь онъ подставилъ, такимъ образомъ, съ помощью гомонимiи, понятіе *гражданской чести*, иначе называемой *добрымъ именемъ*, которая задѣвается *клеветою*, вмѣсто понятія *рыцарской чести*, иначе называемой *point-d' honneur*, которая задѣвается *оскорбленіями*. Въ виду же того, что нападки на гражданскую честь не слѣдуетъ оставлять безъ вниманія и нужно отражать ихъ путемъ публичнаго опроверженія, то съ тѣмъ же правомъ не слѣдуетъ оставлять безъ вниманія и нападки на рыцарскую честь и нужно отражать ихъ еще болѣе сильнымъ оскорбленіемъ и дуэлью.—Такимъ образомъ, благодаря омонимiи слова *честь* были смѣшаны двѣ совершенно различныя вещи, и вмѣстѣ съ тѣмъ съ помощью омонимiи достигнута нѣкая mutatio controversiae.

Уловка 3. Положеніе, выставленное относительно, κατα τι, relative, понять такъ, какъ будто оно выставлено вообще, simpliciter, ἁπλως, absolute, или, по крайней мѣрѣ, допустить его совершенно въ иномъ смыслѣ, и зачѣмъ его, взятое въ такомъ смыслѣ, опровергнуть [1]). Примѣръ Аристотеля: негръ черенъ, но, что касается его зубовъ, онъ бѣлъ; слѣдовательно, онъ—одновременно и черный, и не черный.—Этотъ примѣръ придуманъ нарочно и никого всерьезъ не обманетъ; возьмемъ же примѣръ изъ дѣйствительнаго опыта.

Примѣръ. Въ одномъ разговорѣ о философіи я согласился съ тѣмъ, что моя система защищаетъ *квіетистовъ* и восхваляетъ ихъ.—Вслѣдъ за тѣмъ рѣчь зашла о *Гегелѣ*, и я выразилъ мнѣніе, что онъ, по боль-

---

[1]) Sophisma a dicto secundum quid ad dictum simpliciter. У Аристотеля это второй elenchus sophisticus εξω της λεξεως:—το ἁπλως, ἡ μη ἁπλως, ἀλλα πῃ, ἢ που, ἡ ποτε, ἡ προς τι λεγεσθαι. (De sophisticis elenchis, c. 5).

шей части, писалъ безсмыслицу, или, по крайней мѣрѣ, что въ его сочиненіяхъ много такихъ мѣстъ, гдѣ авторъ даетъ лишь слова, а смыслъ читатель долженъ подбирать для нихъ самъ. — Противникъ не пытался опровергнуть это положеніе ad rem, а удовольствовался аргументомъ ad hominem: „я только что-де одобрялъ квіетистовъ, а они, вѣдь, тоже написали много безсмысленнаго".

Я согласился, но поправилъ его въ томъ, что я превозношу квіетистовъ не какъ философовъ и писателей, т. е. не за ихъ *теоретическія* произведенія, а лишь какъ людей, за ихъ дѣла, въ чисто-*практическомъ* отношеніи; въ разговорѣ же о Гегелѣ рѣчь шла о теоретическихъ произведеніяхъ. Такъ нападеніе было отражено.

Три первыя уловки сродни между собою: общая ихъ черта—въ томъ, что противникъ говоритъ, собственно, о чемъ-то другомъ, а не о выставленномъ положеніи; слѣдовательно, кто прибѣгаетъ къ нимъ, тотъ допускаетъ ignoratio elenchi. — Ибо то, что говоритъ противникъ, во всѣхъ изложенныхъ примѣрахъ правильно; но его слова находятся съ тезисомъ не въ дѣйствительномъ, а лишь въ кажущемся противорѣчіи; и тотъ, на кого онъ нападаетъ, отрицаетъ слѣдствіе его умозаключенія, именно — умозаключеніе отъ истинности его положенія къ ложности нашего. Получается, такимъ образомъ, прямое опроверженіе его опроверженія per negationem consequentiae.

Не соглашаться съ правильными посылками, предвидя слѣдствія. Противъ этого—два слѣдующія средства, правила 4 и 5.

Уловка 4. Желая вывести какое-либо заключеніе, не слѣдуетъ давать противнику возможности предвидѣть его, а нужно незамѣтнымъ образомъ заставить согласиться со своими посылками, разсѣянными по одиночкѣ въ разговорѣ: иначе противникъ всячески начнетъ выискивать, къ чему бы придраться. Или, если сомнительно, согласится ли противникъ съ нашими посылками, то нужно выставлять посылки этихъ посылокъ, дѣлать просиллогизмы, заставлять соглашаться съ посылками нѣсколькихъ такихъ просиллогизмовъ, выставленными въ перемежку одна за другою; вообще, надо скрывать свою игру, пока не достигнуто будетъ признаніе всего, что нужно; необходимо, слѣдовательно, вести дѣло издалека. Эти правила даетъ Аристотель. Top. Lib. VIII, c. 1. Въ примѣрахъ нѣтъ нужды.

Уловка 5. Для доказательства своего положенія можно употреблять также и ложныя предпосылки, именно — въ томъ случаѣ, когда противникъ не соглашается съ правильными, или не понимая ихъ истинности, или же сознавая, что изъ нихъ тотчасъ же воспослѣдуетъ тезисъ; тогда нужно брать положенія, которыя сами по себѣ ложны, но ad hominem — истинны, и аргументировать примѣнительно къ образу мыслей противника ex concessis. Ибо истина можетъ вытекать и изъ

ложныхъ посылокъ; напротивъ, ложное никогда не слѣдуетъ изъ посылокъ правильныхъ. Равнымъ образомъ, можно опровергать ложныя положенія противника другими ложными положеніями, которыя онъ, однако, считаетъ за истинныя: ибо съ нимъ имѣешь дѣло, а потому нужно пользоваться его образомъ мыслей. Положимъ, напримѣръ, что противникъ нашъ принадлежитъ къ какой-либо школѣ, съ тезисами которой мы не согласны: въ такомъ случаѣ мы можемъ воспользоваться противъ него положеніями этой школы, какъ principia. (Arist. Top. VIII, c. 9).

Уловка 6. Допускаютъ скрытое petitio principii, постулируя то, что нужно доказать, или 1) подъ другимъ названіемъ, напримѣръ, вмѣсто чести — доброе имя, вмѣсто дѣвственности — добродѣтель и т. д., или употребляя равнозначащія понятія: краснокровныя животныя, вмѣсто позвоночныя; или же 2) заставляя соглашаться съ общимъ положеніемъ, хотя частности спорны,— напримѣръ, желая доказать ненадежность медицины, постулируютъ недостовѣрность всякаго человѣческаго знанія; или, 3) если два понятія вытекаютъ одно изъ другого vice versa—и одно изъ нихъ нужно доказать, то другое постулируется; или 4) когда нужно доказать общее, а заставляютъ соглашаться съ каждымъ изъ частныхъ положеній. (Наоборотъ, № 2). Аристотель, Top. VIII, c. 11.

Хорошія правила для *упражненія* въ діалектикѣ содержитъ послѣдняя глава въ Topica Аристотеля.

Уловка 7. Если споръ ведется довольно строго и формально и если желательно вполнѣ ясно понять другъ друга, то выставляющее тезисъ и желающее доказать его лицо начинаетъ *задавать* своему противнику *вопросы,* чтобы заключить къ правильности своего тезиса отъ тѣхъ положеній, съ которыми противникъ согласился. Этотъ эротематическій методъ былъ въ особенности употребителенъ въ древности (его называютъ также сократическимъ методомъ): къ нему сводится уловка 7-я и нѣкоторыя изъ послѣдующихъ. (Всѣ онѣ свободно обработаны по Аристотелю Liber de elenchis sophisticis, c. 15).

Спрашивать много, сразу и пространно, чтобы скрыть то, признанія чего, собственно, добиваешься.—Напротивъ, свою аргументацію, построенную на основаніи тѣхъ положеній, съ которыми противникъ согласился, слѣдуетъ излагать быстро; ибо люди, тугіе на пониманіе, не смогутъ надлежащимъ образомъ слѣдить за мыслью и просмотрятъ возможные ошибки и пробѣлы въ цѣпи доказательствъ.

Уловка 8. Раздразнить противника до того, чтобы онъ разсердился; въ гнѣвѣ онъ будетъ неспособенъ правильно судить и пользоваться своимъ выгоднымъ положеніемъ. Въ гнѣвъ его приводятъ тѣмъ, что открыто относятся къ нему несправедливо, примѣняютъ всевозможныя хитрости и, вообще, ведутъ себя безстыдно.

Уловка 9. Задавать вопросы не въ томъ порядкѣ, какого тре-

буетъ выводимое изъ нихъ заключеніе, а со всевозможными перестановками; противникъ не знаетъ въ такомъ случаѣ, куда хотятъ прійти, и не можетъ предотвратить вывода; можно, далѣе, воспользоваться его отвѣтами для различныхъ, даже противоположныхъ выводовъ, смотря по тому, каковы эти отвѣты. Эта уловка сходна съ 4-ю въ томъ, что нужно маскировать свой образъ дѣйствій.

Уловка 10. Когда замѣчаешь, что противникъ преднамѣренно отвѣчаетъ на вопросы отрицаніемъ тамъ, гдѣ мы могли бы воспользоваться утвердительными отвѣтами для нашего тезиса, — то нужно спрашивать противоположное тому, чего требуетъ тезисъ, какъ бы желая его утвержденія, или же, по крайней мѣрѣ, предоставляя противнику и то и другое на выборъ, такъ чтобы онъ не замѣчалъ, на какой изъ тезисовъ мы добиваемся положительнаго отвѣта.

Уловка 11. Когда мы строимъ индукцію и противникъ соглашается съ отдѣльными случаями, на основаніи которыхъ она должна быть сдѣлана, то не слѣдуетъ спрашивать его, согласенъ ли онъ также и съ общей истиною, вытекающей изъ этихъ случаевъ, а надо вводить ее послѣ перечисленія отдѣльныхъ случаевъ, какъ уже достигнутую и признанную, такъ какъ иногда и самому противнику можетъ показаться, что онъ призналъ ее, и слушателямъ, помнящимъ тѣ многіе вопросы объ отдѣльныхъ фактахъ, которые должны были привести къ этой цѣли.

Уловка 12. Если рѣчь идетъ о такомъ общемъ понятіи, которое не имѣетъ особаго названія и должно обозначаться иносказательно, съ помощью сравненій, то слѣдуетъ выбирать такое сравненіе, которое благопріятствовало бы нашему утвержденію. Такъ, напр., названія, которыми обозначаются въ Испаніи обѣ политическія партіи, serviles и liberales, выбраны очевидно послѣдними. Названіе протестантовъ избрано, конечно, ими самими, равно какъ и названіе евангелической церкви; названіе же еретиковъ дано имъ католиками. Это справедливо и относительно тѣхъ словъ, которыя употребляются въ болѣе собственномъ смыслѣ; положимъ, напримѣръ, что противникъ предлагаетъ какое-либо *измѣненіе*, — его называютъ *повшествомъ*, такъ какъ это слово возбуждаетъ предубѣжденіе. Противоположное понятіе въ первомъ случаѣ будетъ названо „существующимъ порядкомъ“, во второмъ—„устарѣлыми обычаями“.—То, что человѣкъ совершенно непреднамѣренный и безпристрастный назоветъ „культомъ“ или „государственной религіей“, желающій говорить въ пользу этой религіи, назоветъ „благочестіемъ“, „набожностью“, а противникъ ея — „ханжествомъ, суевѣріемъ“. Въ сущности, это—тонкое petitio principii: то, что требуется доказать, уже напередъ слагается въ слово, въ названіе, изъ котораго затѣмъ оно и вытекаетъ, съ помощью простого аналитическаго сужденія. То, что одинъ называетъ „задержать кого-либо, взять подъ стражу“, другой называетъ

„запереть въ кутузку“. — Часто ораторъ уже заранѣе выдаетъ свои намѣренія тѣми названіями, которыя онъ дастъ вещамъ. Одинъ говоритъ „духовенство“, другой—„попы“.

Изъ всѣхъ уловокъ эта примѣняется наичаще, при томъ—инстинктивно. — Религіозное рвеніе = фанатизмъ. Ложный шагъ или галантность = прелюбодѣяніе. — Двусмысленность = сальность. — Разстроенныя дѣла = банкротство. — Путемъ вліянія и связей = съ помощью подкупа, кумовства.—Чистосердечная признательность = хорошее вознагражденіе.

Уловка 13. Чтобы заставить противника согласиться съ извѣстнымъ положеніемъ, нужно выставить противоположный тезисъ и предоставить ему выборъ, при чемъ это обратное положеніе нужно формулировать настолько рѣзко, чтобы противникъ, не желая впасть въ парадоксъ, долженъ былъ принять наше первое положеніе, такъ какъ оно въ сравненіи со вторымъ рисуется весьма вѣроятнымъ. Напр., нужно заставить противника согласиться съ тѣмъ, что нѣкто долженъ повиноваться всему, что бы ни сказалъ ему его отецъ; мы спрашиваемъ тогда: „Надлежитъ ли во всемъ слушаться своихъ родителей или нѣтъ?“—Или, если о чемъ-либо говорится: „часто“, — то мы спрашиваемъ, понимать ли подъ словомъ „часто“ многіе случаи или же немногіе; противникъ скажетъ—„многіе“. Это совершенно подобно тому, какъ сѣрое наряду съ чернымъ можетъ назваться бѣлымъ; а сѣрое наряду съ бѣлымъ — чернымъ.

Уловка 14. Еще нечестный пріемъ, это—когда послѣ нѣсколькихъ вопросовъ, на которые противникъ отвѣтилъ такъ, что отвѣты его нельзя обратить въ пользу желаемаго нами вывода, — это желаемое заключеніе, несмотря на то, что оно вовсе не вытекаетъ изъ его отвѣтовъ, все-таки съ тріумфомъ провозглашается, какъ доказанное и подтвержденное именно отвѣтами противника. Если противникъ застѣнчивъ или глупъ, а сами мы въ достаточной мѣрѣ нахальны и обладаемъ хорошей глоткой, то это весьма легко можетъ удаться. Уловка принадлежитъ къ fallacia non causae ut causae.

Уловка 15. Если мы выставили парадоксальное положеніе и затрудняемся въ защитѣ его, то мы предлагаемъ противнику принять или опровергнуть какой-нибудь другой, вѣрный, но и не совсѣмъ очевидный тезисъ, какъ будто мы хотимъ построить на немъ свое доказательство: если противникъ изъ подозрительности отвергнетъ его, мы приводимъ его ad absurdum и торжествуемъ; если же онъ согласится съ такимъ положеніемъ, то выходитъ, что мы сказали уже нѣчто разумное и должны теперь итти далѣе. Или же мы присоединяемъ сюда и предшествующую уловку и утверждаемъ, что такимъ образомъ нашъ парадоксъ уже доказанъ. Конечно, это — величайшее нахальство; тѣмъ не менѣе,

это часто случается въ жизни, и многіе люди поступаютъ такимъ образомъ совершенно инстинктивно.

Уловка 16. Argumenta ad hominem или ex concessis [1]). При утвержденіи противника нужно посмотрѣть, не стоитъ ли оно какимъ-либо образомъ, въ крайнемъ случаѣ—хоть на видъ только, въ противорѣчіи съ какими-либо прежними его словами, или съ принятымъ имъ тезисомъ, или же съ положеніями извѣстной школы или секты, излюбленной и восхваляемой имъ, или же съ дѣятельностью послѣдователей этой школы, хотя бы и не настоящихъ, а лишь мнимыхъ послѣдователей, или же не противорѣчитъ ли оно его собственному поведенію. Если онъ, напримѣръ, защищаетъ самоубійство, вы кричите тотчасъ же: „А почему же вы сами не повѣситесь?“ Или онъ утверждаетъ, напримѣръ, что въ Берлинѣ жить непріятно, а вы кричите тотчасъ же: „Почему же вы не уѣдете изъ него съ первымъ же почтовымъ дилижансомъ?“ — Какую-нибудь придирку можно измыслить всегда и во всякомъ случаѣ.

Уловка 17. Когда противникъ тѣснитъ насъ какимъ-нибудь опроверженіемъ, то часто мы можемъ спастись тѣмъ или другимъ тонкимъ

---

1) Истина, изъ которой я исхожу при доказательствѣ, бываетъ или объективною, общеобязательной, — и тогда мое доказательство ведется κατ᾽ αλήθειαν, secundum veritatem. Только такое доказательство имѣетъ дѣйствительную цѣну и истинное значеніе. — Или же истина, изъ которой я исхожу, имѣетъ значеніе лишь для того, *кому* я хочу что-либо доказать, съ кѣмъ я о чемъ либо спорю: быть можетъ, онъ разъ навсегда усвоилъ себѣ извѣстное положеніе, какъ предразсудокъ, или же поспѣшно согласился съ нимъ въ спорѣ,— и вотъ на этомъ-то положеніи я и основываю свое доказательство; въ этомъ я доказываю лишь κατ᾽ ανθρωπον, ad hominem: я заставляю своего противника согласиться съ моимъ положеніемъ, но не обосновываю никакой общеобязательной истины: мое доказательство имѣетъ значеніе для противника, но помимо того — ни для кого. Если, напр., противникъ мой— строгій кантіанецъ и я основываю свое доказательство на какомъ-либо изреченіи Канта, то, само по себѣ взятое, оно имѣетъ силу лишь ad hominem. Если противникъ мой—магометанинъ, то я могу обосновать свое доказательство на какомъ-либо мѣстѣ изъ Корана, и для противника оно будетъ достаточнымъ, но всегда лишь ad hominem.—Примѣръ такого argumentum ad hominem изъ древней философіи имѣется въ письмѣ Эпикура къ Менэкею, которое сохранилось въ 10 книгѣ Діогена Лаэртскаго: Эпикуръ полемизируетъ противъ знаменитой эпиграммы Өеогниса:

Αρχην μεν μη φυναι επιχθονιοιδιν αριστον,
Μηδ᾽ εσιδειν αυγας οξεος ηελιου·
Φυντα δ᾽ οπως ωκιστα πυλας Αϊδαου περησαι,
Και κεισθαι πολλην γαιαν εφεσσαμενον.

И говоритъ: ει μεν γαρ πεποιθως τουτο φησι, πως ουκ απερχεται εκ του ζην; εν ετοιμῳ γαρ αυτῳ τουτο εστιν, ειπερ ην βεβουλευμενον αυτῳ βεβαιως· ει δε μωκωμενος (irridens), ματαιος, εν τοις οὐκ επιδεχομενοις.

различеніемъ, о которомъ мы, конечно, прежде и не думали, если только предметъ допускаетъ двойное значеніе или же двойное примѣненіе.

Уловка 18. Если мы замѣчаемъ, что противникъ напалъ на такую аргументацію, съ помощью которой онъ опровергнетъ наше положеніе, то не допуская его до этого и не давая довести дѣло до конца, мы должны заблаговременно прервать ходъ спора, сдѣлать скачокъ или уклониться и перенести споръ на другое положеніе, однимъ словомъ—устроить mutatio controversiae (см. уловку 29).

Уловка 19. Если противникъ требуетъ отъ насъ прямо, чтобы мы возразили что-либо противъ опредѣленнаго пункта его утвержденія, а у насъ нѣтъ никакого подходящаго аргумента, то мы должны крайне обобщить его положеніе и затѣмъ уже разбить его. Отъ насъ требуютъ, напримѣръ, высказать свое мнѣніе, почему не слѣдуетъ довѣрять извѣстной физической гипотезѣ: тогда мы говоримъ про обманчивость человѣческаго знанія и всячески распространяемся о ней.

Уловка 20. Если мы поймали противника на посылкахъ и онъ согласился съ ними, то не надо спрашивать также и о выводѣ, а надо самимъ тутъ же его сдѣлать; и даже въ томъ случаѣ, когда недостаетъ той или другой посылки, мы все же принимаемъ ее, какъ если бы и она была допущена, и выводимъ заключеніе, — что̀ представляетъ собою въ такомъ случаѣ примѣненіе fallacia non causae ut causae.

Уловка 21. Когда мы замѣчаемъ, что противникъ приводитъ только кажущійся или софистическій аргументъ, мы, правда, имѣемъ возможность опровергнуть его, выяснивъ его рискованность и призрачность, но все-таки лучше встрѣтить его столь же призрачнымъ и софистическимъ противоположнымъ аргументомъ и такимъ образомъ покончить съ нимъ. Ибо дѣло не въ истинѣ, а въ побѣдѣ. Если онъ, напр., приводитъ какой-нибудь argumentum ad hominem, то достаточно сразить его противоположнымъ аргументомъ ad hominem (ex concessis), и вообще, гораздо проще, вмѣсто длиннаго разъясненія истиннаго положенія вещей, привести argumentum ad hominem, если только это возможно.

Уловка 22. Если противникъ требуетъ отъ насъ, чтобы мы признали нѣчто такое, изъ чего можетъ непосредственно вытечь спорная проблема, то надо отклонить это, ссылаясь на допускаемое имъ этимъ будто бы petitio principii, ибо и онъ самъ, и слушатели легко сочтутъ близко сходное съ проблемой положеніе тожественнымъ ей,— и такимъ образомъ мы лишимъ его лучшаго аргумента.

Уловка 23. Противорѣчіе и споръ побуждаютъ къ *преувеличенію* тезиса. Оттого, противорѣча противнику, мы можемъ раздражить его до того, что онъ перейдетъ границу истины, преувеличивая положеніе, само по себѣ и при надлежащемъ ограниченіи во всякомъ случаѣ правильное; и когда мы затѣмъ опровергнемъ это преувеличеніе, то это

будетъ имѣть такой видъ, будто мы опровергли и первоначальное его положеніе. Сами же мы должны остерегаться, какъ бы, благодаря несогласію противника, не впасть въ преувеличеніе или слишкомъ широкое распространеніе нашего тезиса. Часто противникъ пытается самъ тотчасъ же поставить нашъ тезисъ гораздо шире, чѣмъ его понимали мы; въ такомъ случаѣ слѣдуетъ сейчасъ же останавливать противника и вводить его опять въ границы нашего утвержденія: „вотъ что я сказалъ, но отнюдь не больше".

Уловка 24. Истолкованіе вкривь и вкось. Насильственно выводятъ изъ тезиса противника, съ помощью ложныхъ заключеній и извращенія понятій, такія положенія, которыя не содержатся въ немъ и не только не соотвѣтствуютъ мнѣніямъ противника, но прямо-таки нелѣпы или рискованны; но такъ какъ при этомъ кажется, что изъ его тезиса вытекаютъ такія положенія, которыя противорѣчатъ или самимъ себѣ, или же признаннымъ истинамъ, то эта уловка и сходитъ за косвенное опроверженіе, за ἀπαγωγη, и опять-таки является примѣненіемъ fallacia non causae ut causae.

Уловка 25 относится къ ἀπαγωγη чрезъ *инстанцію*, exemplum in contrarium. Ἐπαγωγη, inductio, требуетъ большого числа случаевъ для установленія ихъ общаго положенія; а для ἀπαγωγη нужно указать лишь единственный случай, къ которому общее положеніе не подходитъ,— и вотъ оно уже опровергнуто: такой случай называется инстанціей, ἔνστασις, exemplum in contrarium, instantia. Напр., положеніе: „У всѣхъ жвачныхъ животныхъ имѣются рога" опровергается одною инстанціей— верблюдъ. Инстанція, это—такой случай примѣненія общей истины, когда что-либо подводится подъ основное ея понятіе,—между тѣмъ истина эта не подходитъ къ данному случаю и потому совершенно опровергается. Однако при этомъ легко впасть въ иллюзію: поэтому въ приводимыхъ противникомъ инстанціяхъ мы должны обращать вниманіе на слѣдующее:

1) дѣйствительно ли приводимый примѣръ соотвѣтствуетъ истинѣ: бываютъ проблемы, единственно правильное рѣшеніе которыхъ — въ томъ, что самый случай не соотвѣтствуетъ истинѣ,— напримѣръ, многія чудеса, разсказы о появленіи духовъ и т. д.;

2) дѣйствительно ли приводимый случай подходитъ подъ понятіе выставленной истины: часто это лишь кажется, и вопросъ рѣшается точнымъ различеніемъ;

3) дѣйствительно ли инстанція находится въ противорѣчіи съ выставленной истиной: и это часто лишь кажется.

Уловка 26. Блестящій пріемъ представляетъ собою retorsio argumenti: когда, именно, аргументъ, которымъ хочетъ воспользоваться противникъ для себя, еще лучше можетъ быть употребленъ противъ него самого. Напр., онъ говоритъ: „вѣдь, это ребенокъ, къ нему нельзя от-

носиться строго". Retorsio: „вотъ именно потому, что это ребенокъ, и нужно обуздывать его, чтобы онъ не укрѣпился въ своихъ злыхъ наклонностяхъ".

Уловка 27. Если при какомъ-либо аргументѣ противникъ неожиданно начинаетъ особенно злиться, то нужно усиленно налегать на этотъ аргументъ: не только потому, что имъ можно довести противника до бѣшенства, но и потому, что съ помощью его мы, повидимому, напали на слабую сторону въ ходѣ мыслей противника и что на этомъ пути мы, быть можетъ, поймаемъ его на чемъ-то бо́льшемъ, чѣмъ это кажется съ перваго взгляда.

Уловка 28. Эта уловка примѣнима въ особенности въ тѣхъ случаяхъ, когда ученые спорятъ предъ неучеными слушателями. Если не имѣется аргумента ни ad rem, ни ad hominem, то выставляютъ аргументъ *ad auditores*, т. е.—недѣйствительное возраженіе, недѣйствительность котораго понимаетъ однако лишь свѣдущій человѣкъ; свѣдущъ же противникъ, а не слушатели,—поэтому онъ въ ихъ глазахъ разбитъ, въ особенности если это возраженіе выставитъ его тезисъ какъ-нибудь въ смѣшномъ видѣ: люди всегда готовы посмѣяться, и смѣющіеся будутъ на сторонѣ возражающаго. Чтобы показать ничтожность возраженія, противнику пришлось бы прибѣгнуть къ длинному разсужденію и обратиться къ основнымъ положеніямъ науки или къ какимъ-либо инымъ источникамъ; а на это не большая найдется аудиторія.

Примѣръ. Противникъ говоритъ: при образованіи первыхъ горъ масса, изъ которой кристаллизировался гранитъ и всѣ прочія горы, была въ жидкомъ состояніи благодаря теплотѣ, т. е. была расплавленной; температура должна была доходить приблизительно до 200° R; масса кристаллизировалась подъ покрывавшей ее поверхностью моря. — Мы выставляемъ argumentum ad auditores, что при такой температурѣ, и еще гораздо раньше, при 80° R, море давно уже выкипѣло бы и носилось бы въ воздухѣ въ видѣ пара. Слушатели смѣются. Чтобы опровергнуть насъ, противнику нужно было бы показать, что точка кипѣнія зависитъ не только отъ высоты температуры, но въ равной мѣрѣ и отъ давленія атмосферы, а послѣднее, въ то время какъ хотя бы половина морской воды носится въ парообразномъ состояніи, такъ сильно повышается, что кипѣніе не наступитъ и при 200° R. Но до этого онъ не дойдетъ, такъ какъ разъясненіе этого не-физикамъ потребовало бы цѣлой статьи. (Mitscherlich, Abhandl. der Berl. Akad., 1822).

Уловка 29 [1]). Если пораженіе становится очевиднымъ, то можно произвести *диверсію,* т. е. сразу начать говорить о чемъ-либо совершенно другомъ, какъ-будто бы это имѣло отношеніе къ дѣлу и служило

[1]) (Къ уловкѣ 18).

аргументомъ противъ собесѣдника. Если диверсія имѣетъ хоть какое-нибудь отношеніе къ thema quaestionis, то эта уловка примѣняется съ нѣкоторою скромностью; напротивъ, если диверсія совершенно не идетъ къ дѣлу и касается одного лишь противника,—уловка примѣняется беззастѣнчиво.

Напримѣръ, я хвалилъ китайцевъ за то, что у нихъ нѣтъ родового дворянства и должности даются единственно по выдержаніи экзаменовъ. Мой противникъ доказывалъ, что ученость не болѣе, чѣмъ происхожденіе (которому онъ придавалъ извѣстное значеніе), дѣлаетъ способнымъ къ несенію должностей.—Теперь дѣло его обстоитъ плохо. И вотъ, онъ сейчасъ же сдѣлалъ диверсію, что въ Китаѣ всѣ сословія наказываются палками, поставилъ это въ связь съ усиленнымъ часпитіемъ и вмѣнилъ и то, и другое китайцамъ въ упрекъ.—Если бы его противникъ вдался тотчасъ же въ обсужденіе всего этого, то онъ удалился бы отъ предмета и выпустилъ бы изъ рукъ уже пріобрѣтенную побѣду.

Беззастѣнчива диверсія въ томъ случаѣ, когда она совершенно уклоняется отъ сущности quaestionis и начинается, напр., такимъ образомъ: „Вѣдь вы нѣдавно утверждали еще и то и т. д.“ Ибо тогда диверсія относится уже до извѣстной степени къ личности, о чемъ будетъ рѣчь въ послѣдней уловкѣ. Собственно говоря, это — промежуточная ступень между argumentum ad personam и argumentum ad hominem, которые будутъ тамъ объяснены.

Всякій споръ между заурядными людьми показываетъ, насколько эта уловка какъ бы прирождена всѣмъ: когда, именно, одинъ человѣкъ въ спорѣ съ другимъ дѣлаетъ нападки личнаго характера, а второй отвѣчаетъ не опроверженіемъ ихъ, а тоже личными нападками, направленными противъ перваго, оставляя безъ отвѣта нападки, сдѣланныя на него самого, то онъ какъ бы признаетъ тѣмъ самымъ ихъ справедливость. Онъ поступаетъ подобно Сципіону, который напалъ на карѳагенянъ въ Африкѣ, а не въ Италіи. На войнѣ такая диверсія иногда можетъ принести пользу. Но въ спорѣ она не годится, такъ какъ полученные упреки остаются въ силѣ и слушатель узнаетъ все дурное объ обѣихъ сторонахъ. Въ спорѣ она примѣняется faute de mieux.

Уловка 30. Argumentum ad verecundiam. Вмѣсто доказательствъ—приводить авторитеты, сообразуясь съ познаніями противника. Unusquisque mavult credere quam judicare, говоритъ *Сенека*; поэтому легко спорить, имѣя за себя такой авторитетъ, къ которому противникъ относится съ уваженіемъ. А чѣмъ ограниченнѣе знанія и способности противника, тѣмъ большее количество авторитетовъ имѣетъ для него значеніе. Если же онъ обладаетъ первостепенными познаніями и способностями, то для него или очень немногіе будутъ авторитетами, или никто. Правда, онъ согласится со спеціалистами въ какой-либо мало извѣстной или со-

всѣмъ неизвѣстной ему наукѣ, искусствѣ, ремеслѣ, но и то — съ недовѣріемъ. Напротивъ, заурядные люди проникнуты глубокимъ почтеніемъ къ спеціалистамъ всякаго рода. Они не знаютъ, что тотъ, кто дѣлаетъ изъ своего предмета профессію, любитъ не самый предметъ, а сопряженную съ нимъ выгоду; не знаютъ и того, что кто учитъ извѣстному предмету, рѣдко знаетъ его основательно самъ, ибо кто основательно изучаетъ предметъ, тому, по бо́льшей части, не остается времени для преподаванія его. Но у толпы всегда найдется много пользующихся уваженіемъ авторитетовъ; поэтому, когда намъ недостаетъ дѣйствительнаго авторитета, можно привести лишь мнимый и сослаться на то, что́ сказалъ кто-либо совершенно въ другомъ смыслѣ и при другихъ обстоятельствахъ. Особенно сильное вліяніе оказываютъ, по бо́льшей части, тѣ авторитеты, которыхъ противникъ совершенно не понимаетъ. Такъ, неученые люди больше всего уважаютъ латинскихъ и греческихъ философовъ. Съ авторитетами можно также, въ случаѣ необходимости, дѣлать все, что́ угодно, — не только допускать натяжки, но и совершенно искажать смыслъ, или даже ссылаться на авторитеты всецѣло собственнаго изобрѣтенія: по бо́льшей части у противника нѣтъ подъ рукою книги, да онъ и не умѣетъ съ нею справляться. Лучшій примѣръ этой уловки даетъ одинъ французскій curé, который, чтобы не мостить улицу предъ своимъ домомъ, какъ того требовали отъ другихъ горожанъ, привелъ библейское изреченіе: paveant illi, ego non pavebo. Это убѣдило представителей общины. Можно также ссылаться, какъ на авторитеты, на *общіе предразсудки*; ибо многіе думаютъ вмѣстѣ съ Аристотелемъ: ἁ μεν πολλοις δοκει, ταυτα γε εἰναι φαμεν. Да, нѣтъ столь безсмысленнаго мнѣнія, котораго люди не усвоили бы себѣ легко, если только вамъ удалось убѣдить ихъ, что оно *общепринято*. Примѣръ такъ же воздѣйствуетъ на ихъ умы, какъ и на ихъ поступки. Люди—тѣ же овцы, идущія за вожакомъ-бараномъ, куда бы онъ ни повелъ; для нихъ легче умереть, чѣмъ мыслить. Весьма странно, что общепризнанность мнѣнія имѣетъ въ ихъ глазахъ такъ много значенія, хотя уже на самихъ себѣ они могли бы замѣтить, что мнѣнія принимаются людьми безо всякаго размышленія, а лишь благодаря чьему-либо примѣру. Но они не видятъ этого, ибо они совершенно лишены самопознанія.— Лишь избранные говорятъ вмѣстѣ съ Платономъ: τοις πολλοις πολλα δοκει, т. е. что у толпы много разныхъ уловокъ, и если бы кто захотѣлъ сообразоваться съ ними, то задалъ бы себѣ большую работу.

Общепризнанность извѣстнаго мнѣнія, говоря серьезно, не служитъ ни доказательствомъ, ни даже вѣроятнымъ основаніемъ его правильности. Несогласные съ этимъ положеніемъ должны допустить, 1) что удаленіе *во времени* отнимаетъ у этой общепризнанности ея доказательную силу; иначе они должны бы были вернуться ко всѣмъ старымъ за-

блужденіямъ, когда-то всѣми признававшимся за истину, напр.,—къ системѣ Птоломея, или возстановить во всѣхъ протестантскихъ странахъ католицизмъ; 2) что такъ же вліяетъ и удаленіе въ *пространствѣ*; иначе ихъ приведетъ въ затрудненіе общность мнѣній у исповѣдующихъ буддизмъ, христіанство и исламъ. (Bentham, Tactique des assemblées législatives, Vol. 2, p. 76).

То, что называется *общимъ мнѣніемъ*, оказывается, при ближайшемъ разсмотрѣніи, мнѣніемъ двухъ-трехъ лицъ; мы убѣдились бы въ этомъ, если бы могли присутствовать при способѣ возникновенія какого-нибудь общепризнаннаго мнѣнія. Тогда мы нашли бы, что первоначально приняли его, выставили и утверждали два-три человѣка и тѣ изъ окружающихъ, которые были настолько добры, что повѣрили, будто первые его вполнѣ основательно изслѣдовали. Въ силу предразсудка этихъ послѣднихъ о достаточныхъ способностяхъ первыхъ, приняли то же мнѣніе и нѣкоторые другіе. Этимъ, въ свою очередь, повѣрили еще многіе, которымъ лѣность подсказывала лучше сразу повѣрить на слово, чѣмъ тратить время на испытаніе. Такъ со дня на день возрастало количество этихъ лѣнивыхъ и легковѣрныхъ приверженцевъ, такъ какъ лишь только извѣстное мнѣніе получало за себя достаточное число голосовъ, слѣдующіе приверженцы уже полагали, что оно, мнѣніе, могло достигнуть этого, лишь благодаря прочности своихъ основаній. Остальные вынуждены были допускать то, что допускалось всѣми, чтобы ихъ не считали безпокойными людьми, возстающими противъ общепризнанныхъ мнѣній, и заносчивыми мальчишками, которые хотятъ быть умнѣе всѣхъ на свѣтѣ. Согласіе съ этимъ мнѣніемъ вмѣняется теперь въ обязанность. Теперь уже и тѣ немногіе, которые способны разсуждать, должны молчать; а тѣ, которые смѣютъ еще говорить, совершенно неспособны имѣть собственное сужденіе и представляютъ собою лишь эхо чужихъ мнѣній, которыя они защищаютъ тѣмъ съ большимъ рвеніемъ и нетерпимостью. Ибо они ненавидятъ въ мыслящемъ иначе не столько то другое мнѣніе, котораго онъ придерживается, сколько дерзость желанія судить самостоятельно,— на это сами они никогда не отважатся, что̀ въ душѣ отлично и сознаютъ. — Короче говоря, мыслить могутъ очень немногіе, но мнѣніе имѣть хотятъ поголовно всѣ: что же остается имъ, какъ не заучить готовыя чужія мнѣнія, вмѣсто того чтобы вырабатывать самостоятельно мнѣнія свои?..

Если дѣло обстоитъ такимъ образомъ, то что же значитъ голосъ ста милліоновъ людей? То же, что какой-нибудь историческій фактъ, который встрѣчаешь у сотни историковъ и который, какъ потомъ оказывается, всѣ списали другъ у друга, такъ что въ концѣ концовъ все сводится къ сообщенію одного и то же. (По Bayle, Pensées sur les Comètes, Vol. I, p. 10).

„Dico ego, tu dicis, sed denique dicit et ille:
Dictaque post toties, nil nisi dicta vides".

Тѣмъ не менѣе въ спорѣ съ заурядными людьми можно пользоваться общимъ мнѣніемъ, какъ авторитетомъ.

Вообще, легко замѣтить, что когда спорятъ другъ съ другомъ два заурядныхъ человѣка, то избираемое ими обоими оружіе, по большей части, сводится къ авторитетамъ: авторитетами побиваютъ они другъ друга. — Если съ такимъ заурядянымъ человѣкомъ приходится имѣть дѣло болѣе способному, то наиболѣе благоразумно для него прибѣгнуть къ тому же оружію, выбирая его сообразно со слабыми сторонами противника. Ибо противъ оружія основаній противникъ, ex hypothesi,— неуязвимый Зигфридъ, окунувшійся въ потокъ неспособности мыслить и судить.

На судѣ спорятъ, въ сущности, лишь опираясь на авторитеты, именно—на авторитетъ непоколебимо установленныхъ законовъ; все дѣло способности сужденія сводится къ пріисканію нужнаго закона, т. е. авторитета, примѣнимаго въ данномъ случаѣ. Однако и здѣсь остается для діалектики обширное поле, такъ какъ, въ случаѣ надобности, данный случай и тотъ или другой законъ, хотя они собственно и не подходятъ другъ къ другу, переворачиваются на всѣ стороны до тѣхъ поръ, пока они не окажутся другъ къ другу подходящими, или же—наоборотъ.

Уловка 31. Когда мы не имѣемъ рѣшительно ничего, чтобы возразить на приведенные противникомъ доводы, то нужно съ тонкой ироніей признать себя некомпетентнымъ: „то, что вы тамъ говорите, недоступно моему слабому уму; можетъ быть, вы и правы, но я не могу этого понять и потому отказываюсь выразить какое-либо мнѣніе". Такимъ способомъ инсинуируется слушателямъ, у которыхъ пользуешься уваженіемъ, что противникъ утверждаетъ нелѣпость. Такъ, напримѣръ, по выходѣ въ свѣтъ „Критики чистаго разума" или, вѣрнѣе, въ началѣ того времени, когда она стала волновать умы, многіе профессора старой эклектической школы заявляли: „мы этого не понимаемъ" и думали, что такимъ образомъ они отдѣлались отъ нея. Но когда нѣкоторые изъ послѣдователей новой школы показали имъ, что они вправѣ были сказать это, такъ какъ дѣйствительно просто не поняли, то эти ученые были весьма недовольны.

Уловкою этою можно пользоваться лишь въ томъ случаѣ, когда бываешь вполнѣ увѣренъ, что пользуешься въ глазахъ слушателей бо́льшимъ авторитетомъ, чѣмъ противникъ,—напримѣръ, когда спорятъ профессоръ со студентомъ.

Въ сущности этотъ пріемъ относится къ предшествующей уловкѣ и представляетъ собою особенно коварный способъ замѣны аргументовъ *собственнымъ авторитетомъ*. Возраженіе на эту уловку таково: „Про-

стите, но при вашей проницательности вамъ не составитъ ни малѣйшаго труда понять это: разумѣется, вина здѣсь моя, такъ какъ я слишкомъ неясно изложилъ предметъ“,—а затѣмъ нужно такъ разжевать послѣдній и положить въ ротъ противнику, чтобы онъ nolens volens принужденъ былъ понять, въ чемъ дѣло, и убѣдиться въ томъ, что передъ тѣмъ онъ дѣйствительно просто лишь не понялъ. Такимъ образомъ, уловка обращается назадъ, на самого противника: противникъ хотѣлъ внушить намъ, что мы говоримъ „нелѣпость“; мы же доказали ему его „недомысліе“. И то и другое—съ утонченною вѣжливостью.

Уловка 32. Иное утвержденіе противника, направленное противъ насъ, можно очень краткимъ путемъ устранить совсѣмъ, или, по крайней мѣрѣ, сдѣлать его сомнительнымъ, подведя его подъ категорію чего-нибудь отверженнаго, хотя бы положеніе противника имѣло лишь сходство съ такой категоріей или какую-либо иную отдаленную связь; напримѣръ: „но, вѣдь, это — манихейство! это — аріанство! пелагіанство! идеализмъ! спинозизмъ! пантеизмъ! брауніанство! натурализмъ! атеизмъ! раціонализмъ! спиритуализмъ! мистицизмъ! и т. д.“ — При этомъ мы дѣлаемъ два допущенія: 1) что положеніе противника дѣйствительно тожественно или, по крайней мѣрѣ, сходно съ той категоріей, и тогда мы воскликаемъ: „о, это уже мы знаемъ!“ 2) что категорія эта уже совершенно опровергнута, и въ ней нѣтъ и не можетъ быть ни слова правды.

Уловка 33. „Можетъ быть, это справедливо въ теоріи, но на практикѣ—ложно“. Такимъ софизмомъ допускаютъ основанія и все-же отрицаютъ слѣдствія, вопреки правилу: a ratione ad rationatum valet consequentia. Такое положеніе заключаетъ въ себѣ нѣчто невозможное: что справедливо въ теоріи, то *должно* быть вѣрнымъ также и на практикѣ; если положеніе на практикѣ оказывается непригоднымъ, то, значитъ, ошибка кроется въ теоріи, т. е. сдѣлали въ послѣдней какое-то упущеніе, на что-то не обратили вниманія; слѣдовательно, положеніе ложно и въ теоріи.

Уловка 34. Если противникъ не даетъ никакого прямого отвѣта или возраженія на вопросъ или аргументъ, а задаетъ вопросъ въ свою очередь или уклоняется отъ прямого отвѣта обиняками, не относящимися къ дѣлу, стараясь перемѣнить тему разговора,— то это именно служитъ наилучшимъ доказательствомъ того, что мы (иногда помимо своего вѣдома) коснулись какъ разъ его слабой стороны; это съ его стороны— *относительное* онѣмѣніе. Поэтому нужно все время напирать именно на данный пунктъ и не выпускать противника изъ рукъ даже въ томъ случаѣ, если мы еще точно не знаемъ, въ чемъ именно заключается эта слабая сторона, которой мы коснулись.

Уловка 35. Эта уловка, если только ею можно воспользоваться, дѣлаетъ излишними всѣ остальныя: вмѣсто того, чтобы дѣйствовать на

интеллектъ и посредствомъ доводовъ, нужно дѣйствовать мотивами — на волю; и противникъ и слушатели, если интересы ихъ тѣ же, что у него, тотчасъ же склонятся къ нашему мнѣнію, хотя бы оно исходило изъ дома сумашедшихъ; ибо одинъ лотъ воли вѣситъ, по большей части, больше, чѣмъ центнеръ ума и убѣжденія. Конечно, это возможно лишь при наличности особыхъ условій. Если возможно дать противнику понять, что его мнѣніе, будь оно правильно, способно причинить большой ущербъ его интересамъ, то онъ отброситъ его съ такою быстротою, какъ если бы это было раскаленнымъ желѣзомъ, которое онъ нечаянно взялъ въ руки. Положимъ, напримѣръ, что священникъ защищаетъ какое-нибудь философское положеніе: стоитъ лишь напомнить ему, что онъ косвенно стоитъ такимъ образомъ въ противорѣчіи съ какимъ-нибудь основнымъ догматомъ своей Церкви, чтобы онъ тотчасъ же отступился отъ него.— Помѣщикъ распространяется о пользѣ машинъ въ Англіи, гдѣ паровая машина выполняетъ работу многихъ людей: дайте ему понять, что паровыя машины скоро вытѣснятъ упряжныхъ лошадей и лошади его богатѣйшаго коннаго завода должны будутъ упасть въ цѣнѣ, — и тогда посмотрите. Въ такихъ случаяхъ чувство каждаго: „Quam temere in nosmet legem sancimus iniquam!“ То же бываетъ, если слушатели принадлежатъ къ одной съ нами партіи, гильдіи, клубу, къ одному роду занятій и т. д., а противникъ—нѣтъ. Какъ бы ни были справедливы его положенія, стоитъ лишь намекнуть, что они противорѣчатъ интересамъ того или другого цеха, какъ сейчасъ же всѣ слушатели найдутъ аргументы противника, сколь бы превосходны они ни были, слабыми и жалкими, наши же, напротивъ, хотя бы они висѣли въ воздухѣ,—вѣрными и прекрасными; присутствующіе хоромъ подадутъ за насъ голосъ, и противникъ со стыдомъ долженъ будетъ уступить поле сраженія. И мало того: слушатели будутъ, по большей части, вѣрить въ то, что они подали свой голосъ всецѣло по убѣжденію. Ибо все, не соединенное съ выгодою, въ большинствѣ случаевъ кажется интеллекту нелѣпымъ. Intellectus luminis sicci non est etc. Эту уловку можно охарактеризовать въ такихъ словахъ: „рубить дерево подъ корень“; обыкновенно она называется argumentum ab utili.

Уловка 36. Сбить съ толку, одурачить противника безсмысленнымъ наборомъ словъ. Это основывается на томъ, что

> Gewöhnlich glaubt der Mensch, wenn er nur Worte hört,
> Es müsse sich dabei doch auch was denken lassen *).

Если противникъ въ душѣ сознаетъ свою слабость, если онъ привыкъ слышать много непонятныхъ ему вещей и дѣлать видъ, что все отлично понимаетъ, то можно импонировать ему, засыпая его, съ совершенно

*) „Обыкновенно думаютъ люди, что гдѣ—слова, тамъ и какія-нибудь понятія“.

серьезнымъ выраженіемъ лица, ученымъ или глубокомысленно звучащимъ вздоромъ, отъ котораго у него нѣмѣютъ слухъ, зрѣніе и мысль; и этотъ вздоръ можно выдать за безспорное доказательство своего положенія. Извѣстно, что въ новое время нѣкоторые философы съ самымъ блестящимъ успѣхомъ примѣняли эту уловку даже по отношенію ко всей нѣмецкой публикѣ. Но такъ какъ exempla odiosa, то мы сошлемся на болѣе старый примѣръ изъ Гольдсмитова Vikar of Wakefield, p. 34.

Уловка 37 (которая должна быть одной изъ первыхъ). Если противникъ по существу дѣла правъ, но, по счастью, приводитъ плохое доказательство, то намъ легко опровергнуть это доказательство и выдать это за опроверженіе по существу дѣла. Уловка эта, въ сущности, сводится къ тому, что argumentum ad hominem мы выдаемъ за argumentum ad rem. Если противнику или кому-либо изъ присутствующихъ не придетъ на умъ болѣе удачный аргументъ, — мы побѣдили; такъ бываетъ, напримѣръ, если въ подтвержденіе бытія Божія приводятъ онтологическое доказательство, которое легко опровергнуть. Вотъ тотъ путь, на которомъ плохіе адвокаты проигрываютъ хорошія дѣла: они ищутъ оправданія въ неподходящей статьѣ закона, а нужный законъ не приходитъ имъ на умъ.

Послѣдняя уловка. Если ты замѣчаешь, что противникъ сильнѣе тебя и ты окажешься побѣжденнымъ, то прибѣгай къ личностямъ, веди себя оскорбительно и грубо. Прибѣгать къ личностямъ — это значитъ уклоняться отъ предмета спора (иначе проиграешь дѣло) и такъ или иначе задѣвать противника и его личность; это можно было бы назвать argumentum ad personam въ отличіе отъ argumentum ad hominem: аргументъ ad hominem уклоняется отъ чисто-объективнаго предмета, чтобы обратиться къ тому, что́ противникъ сказалъ или допустилъ по поводу него; когда же прибѣгаютъ къ личностямъ, то предметъ спора оставляютъ совершенно въ сторонѣ и нападаютъ на самую личность противника, т. е. прибѣгаютъ къ язвительности, злобѣ, оскорбленію, грубости. Это — апелляція отъ силъ духа къ силамъ физическимъ или животнымъ. Это — излюбленный пріемъ для многихъ, такъ какъ всякій человѣкъ способенъ къ его выполненію; оттого послѣдняя уловка примѣняется часто. Спрашивается теперь, какъ же должна вести себя противная сторона, чтобы отразить нападеніе? Вѣдь если и она прибѣгнетъ къ тому же средству, то все кончится дракой, дуэлью или же процессомъ объ оскорбленіи личности.

Ошибочно было бы думать, что въ этихъ случаяхъ достаточно самому не прибѣгать къ личностямъ. Гораздо сильнѣе, чѣмъ съ помощью оскорбительныхъ и грубыхъ выраженій, можно уязвить противника въ томъ случаѣ, если доказываешь ему совершенно хладнокровно, что онъ неправъ и, слѣдовательно, судитъ и мыслитъ невѣрно (такъ бываетъ

при всякой діалектической побѣдѣ). Почему? Потому что, какъ говоритъ *Гоббсъ*, de Cive, Cap. 1: Omnis animi voluptas omnisque alacritas in eo sita est, quod quis habeat, quibuscum conferens se, possit magnifice sentire de se ipso.—Для человѣка нѣтъ ничего выше удовлетворенія его тщеславія, и ни одна рана не болитъ сильнѣе нанесенной тщеславію. (Отсюда такіе обороты рѣчи, какъ, напримѣръ: „честь дороже жизни“ и т. д.). Это удовлетвореніе тщеславія возникаетъ у человѣка главнымъ образомъ изъ сравненія самого себя съ другими во всѣхъ отношеніяхъ, особенно же—въ отношеніи умственной силы. А это какъ разъ effective и въ сильной мѣрѣ происходитъ во время спора. Отсюда понятно озлобленіе побѣжденнаго, хотя бы по отношенію къ нему и не было допущено несправедливости; вотъ почему хватается онъ за послѣднее средство, за эту послѣднюю уловку, которую нельзя отклонить съ помощью одной только вѣжливости. Большое хладнокровіе можетъ однако же помочь и въ этомъ случаѣ; стоитъ только, когда противникъ переходитъ на личную почву, спокойно замѣтить ему, что это къ дѣлу не относится и, тотчасъ же возвратившись опять къ дѣлу, продолжать свое доказательство, не обращая вниманія на нанесенное оскорбленіе, т. е. поступить какъ бы подобно Ѳемистоклу, который сказалъ Эврибіаду: παταξον μεν, ακουσον δε. Но это не всякому дано.

Оттого единственно-правильнымъ пріемомъ отраженія этой уловки остается тотъ, который указанъ уже Аристотелемъ въ послѣдней главѣ Topica: споръ не съ первымъ встрѣчнымъ, а лишь съ тѣмъ человѣкомъ, о которомъ знаешь, что у него достаточно ума для того, чтобы не сказать чего-нибудь столь нелѣпаго, что и самому потомъ станетъ стыдно; споръ съ тѣмъ, кто способенъ аргументировать, а не приводить однѣ сентенціи, кто способенъ выслушивать доводы и вникать въ нихъ,—наконецъ, кто цѣнитъ истину, охотно выслушиваетъ удачные доводы даже изъ устъ противника и достаточно справедливъ, чтобы быть въ состояніи, оказавшись неправымъ, если истина на сторонѣ противника, мужественно вынести это. Отсюда слѣдуетъ, что изъ сотни людей едва ли найдется одинъ, достойный того, чтобы съ нимъ спорить. Что касается остальныхъ, то предоставьте имъ говорить, что они хотятъ, ибо desipere est juris gentium; и подумайте надъ словами *Вольтера*: La paix vaut encore mieux que la verite и надъ одной арабской пословицей: „На деревѣ молчанія виситъ плодъ его—миръ“.

Споръ, какъ столкновеніе умовъ, во всякомъ случаѣ часто бываетъ полезенъ для обѣихъ сторонъ, приводя къ исправленію собственныхъ мыслей и порождая новыя воззрѣнія. Но оба вступающіе въ споръ должны обладать приблизительно равными ученостью и умомъ. Если одному изъ спорящихъ недостаетъ учености, то онъ не все понимаетъ, онъ не стоитъ au niveau. Если же ему недостаетъ ума, то возникающее отсюда

озлобленіе приводитъ его къ нечестнымъ пріемамъ и уловкамъ и, наконецъ, къ грубости.

Заключительное замѣчаніе.

Между disputatio in colloquio privato s. familiari и disputatio sollemnis publica, pro gradu и т. д. нѣтъ существенной разницы, за исключеніемъ развѣ того, что при диспутѣ научномъ требуется, чтобы Respondens всегда оказался правымъ по отношенію къ Opponens'у, и оттого къ нему въ случаѣ необходимости приходитъ на помощь Praeses; при научномъ диспутѣ также аргументируютъ въ болѣе строгой формѣ, охотно облекаютъ свои аргументы въ строгую форму умозаключеній.

Объ интересномъ.

Въ поэтическихъ произведеніяхъ, особенно въ эпосѣ и драмѣ, есть одно отличающееся отъ красоты свойство: интересность. — Красота заключается въ томъ, что произведеніе искусства ясно отражаетъ идеи міра вообще, а поэзія, въ особенности,—идеи человѣчества, и тѣмъ самымъ и слушателя ведетъ къ познанію идей. Средствомъ для достиженія этой цѣли служитъ въ поэзіи выведеніе значительныхъ характеровъ и изобрѣтеніе такихъ случаевъ, которые создавали бы значительныя ситуаціи, дающія подобнымъ характерамъ поводъ проявлять свои особенныя черты, открывать свой внутренній міръ; такимъ образомъ многосторонняя идея человѣчества познается въ поэтическомъ изображеніи болѣе ясно и полно. Вообще же красота является неотдѣлимымъ свойствомъ идеи, сдѣлавшейся познаваемою; или иначе, прекрасно все, въ чемъ познается какая-нибудь идея; быть прекраснымъ и значитъ именно ясно выражать идею. — Мы видимъ, что красота всегда—дѣло *познанія* и имѣетъ отношеніе лишь къ субъекту *познанія*, а не къ *волѣ*. Мы знаемъ даже, что пониманіе прекраснаго предполагаетъ въ субъектѣ полное молчаніе воли. Напротивъ, *интересною* называемъ мы драму или эпическое стихотвореніе тогда, когда событія и поступки, о которыхъ онѣ повѣствуютъ, побуждаютъ насъ къ *участію* въ нихъ, событіяхъ,—участію, которое совершенно подобно испытываемому нами при дѣйствительныхъ событіяхъ, гдѣ замѣшана наша собственная личность. Судьба изображаемыхъ лицъ переживается нами тогда совершенно въ томъ же родѣ, какъ наша собственная; съ напряженнымъ вниманіемъ ожидаемъ мы развитія событій, съ любопытствомъ слѣдимъ за ихъ развязкой, ощущаемъ дѣйствительное сердцебіеніе при наступленіи опасности; нашъ пульсъ замираетъ, когда она достигаетъ наивысшей степени, и бьется вновь быстрѣе, когда герой вдругъ избѣгаетъ ея; мы не въ силахъ бросить книгу, пока не дойдемъ до конца, бодрствуемъ до глубокой ночи изъ сочувствія къ невзгодамъ нашего героя, какъ если бы онѣ были нашими собственными. Вмѣсто отдыха и наслажденія мы испытывали бы даже, при подобныхъ повѣствованіяхъ, всю муку, которую порою намъ посылаетъ дѣйствительная жизнь, или по крайней мѣрѣ ту, которая насъ преслѣ-

дуетъ въ тяжеломъ сновидѣніи, если бы при чтеніи или при театральномъ представленіи мы не имѣли всегда наготовѣ твердой почвы дѣйствительности и въ моменты слишкомъ сильнаго страданія, спасаясь на нее, каждую минуту не могли прерывать иллюзію и потомъ вновь по желанію отдаваться ей, не испытывая такого рѣзкаго перехода, какой бываетъ въ томъ случаѣ, когда мы ищемъ спасенія отъ страшныхъ призраковъ какого-нибудь сна и находимъ его, наконецъ, только въ пробужденіи.

Вполнѣ ясно, что поэтическимъ произведеніемъ подобнаго рода приводится въ движеніе наша *воля*, а не одно лишь чистое *познаніе*. Поэтому слово „интересно" служитъ для обозначенія всего, что пріобрѣтаетъ сочувствіе индивидуальной воли, quod nostra interest. Въ этомъ ясно проявляется различіе между прекраснымъ и интереснымъ: первое относится къ познанію, и притомъ къ самому *чистому*; второе воздѣйствуетъ на *волю*. Затѣмъ прекрасное состоитъ въ постиженіи идей, познаніе которыхъ происходитъ помимо закона основанія; наоборотъ, интересное всегда возникаетъ изъ хода событій, т. е. изъ сплетеній, возможныхъ лишь при законѣ основанія въ его различныхъ проявленіяхъ.

Существенное различіе между интереснымъ и прекраснымъ теперь ясно. Истинною цѣлью всякаго искусства, а также и поэзіи, мы признали прекрасное. Теперь возникаетъ лишь вопросъ, не есть ли интересное — вторая цѣль поэзіи, или не средство ли оно для изображенія прекраснаго, или не возникаетъ ли оно одновременно съ прекраснымъ какъ существенный его признакъ и обусловлено его присутствіемъ, или не соединимо ли оно по крайней мѣрѣ съ главной цѣлью искусства или, наконецъ, не противорѣчитъ ли оно ей и не нарушаетъ ли ея.

Прежде всего: интересное встрѣчается лишь въ поэтическихъ произведеніяхъ, но не въ произведеніяхъ пластическихъ искусствъ, не въ музыкѣ и не въ архитектурѣ. Въ нихъ оно даже не мыслимо, — развѣ въ томъ случаѣ, если для одного или нѣсколькихъ зрителей оно является чѣмъ-то индивидуальнымъ: напримѣръ, когда картина — портретъ любимаго или ненавистнаго лица, зданіе — мое жилище или моя тюрьма, музыка — мой свадебный танецъ или маршъ, который сопровождалъ меня на войну. Интересное въ этомъ смыслѣ очевидно вполнѣ чуждо сущности и цѣли искусства, даже нарушаетъ ихъ, ибо совершенно отвлекаетъ отъ чистаго созерцанія искусства. Возможно, что въ меньшей степени это относится къ интересному во всякомъ смыслѣ.

Такъ какъ интересное возникаетъ лишь потому, что наше сочувствіе поэтическому изображенію равняется сочувствію дѣйствительности, то интересное обусловлено тѣмъ, чтобы изображеніе на это время, на данный мигъ, вводило въ обманъ, — а это возможно только благодаря его *правдивости*. Правдивость же относится къ художественности. Картина,

поэтическое произведеніе должны быть правдивы, какъ сама природа; но вмѣстѣ съ тѣмъ усиленіемъ существеннаго и характеристичнаго, соединеніемъ всѣхъ существенныхъ проявленій изображаемаго и удаленіемъ всего несущественнаго и случайнаго оно должно во всей чистотѣ проявить *идею* изображаемаго и благодаря этому превратиться въ *идеальную истину*, стоящую выше природы.

Посредствомъ *правдивости* интересное, значитъ, связано съ прекраснымъ, при чемъ эта правдивость ведетъ за собою иллюзію. Но то *идеальное*, что присуще истинѣ, можетъ уже нарушить иллюзію, такъ какъ оно ведетъ за собою полное несходство между поэтическимъ произведеніемъ и дѣйствительностью. Но такъ какъ возможно и совпаденіе дѣйствительнаго и идеальнаго, то различіе это не всегда необходимымъ образомъ уничтожаетъ всякую иллюзію. Въ пластическихъ искусствахъ примѣненіе средствъ до извѣстной степени ограничено, что̀ исключаетъ иллюзію: именно, скульптура изображаетъ одну лишь форму безъ красокъ, безъ глазъ и движенія; живопись — видъ только съ одной точки зрѣнія и заключенный въ рѣзкія границы, отдѣляющія его отъ тѣсно прилегающей дѣйствительности: этимъ исключается иллюзія, а слѣдовательно, также сочувствіе, подобное сочувствію къ какой-нибудь дѣйствительности, т.-е. интересное,—исключается, слѣдовательно, и воля, а объектъ предоставляется чистому безкорыстному созерцанію. Но въ высшей степени замѣчательно, что есть одна пародія пластическихъ искусствъ, которая переходитъ эти границы, создаетъ иллюзію дѣйствительности и вмѣстѣ съ ней интересное, но зато сейчасъ же утрачиваетъ дѣйствіе истинныхъ искусствъ и становится непригодной какъ средство для изображенія прекраснаго, т. е. какъ средство для познаванія идей. Это — искусство *восковыхъ фигуръ*. Здѣсь именно—та граница, которая исключаетъ его изъ разряда прекрасныхъ искусствъ. Оно даетъ полную иллюзію, если мастерски выполнено, но именно потому мы стоимъ передъ его произведеніями какъ пе́редъ живымъ человѣкомъ, который уже заранѣе представляетъ собою объектъ для нашей воли, т. е. интересъ, слѣдовательно — возбуждаетъ волю и уничтожаетъ чистое познаніе: мы приближаемся къ восковымъ фигурамъ съ опасеніемъ и осторожностью, какъ къ живому человѣку, наша воля возбуждена и ждетъ, будетъ ли онъ, эта фигура, любить или ненавидѣть, бѣжать или нападать; мы ожидаемъ отъ нея какого-либо поступка. Но такъ какъ фигура остается все же безжизненной, то она производитъ впечатлѣніе трупа,—производитъ такое же неблагопріятное впечатлѣніе. Интересное достигнуто здѣсь вполнѣ, но не получается произведенія искусства: слѣдовательно, интересное само по себѣ не есть еще ни въ какомъ случаѣ цѣль искусства. Это вытекаетъ также изъ того, что даже въ поэзіи свойствомъ интереснаго обладаютъ лишь драматическій и повѣствовательный родъ: если бы оно на-

ряду съ прекраснымъ было цѣлью искусства, то лирическая поэзія уже вслѣдствіе этого одного была бы вдвое глубже, чѣмъ два другихъ рода.

Теперь переходимъ ко второму вопросу. Именно: если бы интересное было средствомъ для достиженія прекраснаго, то всякое интересное произведеніе было бы также и прекраснымъ. Но этого не бываетъ ни въ какомъ случаѣ. Часто драма или романъ плѣняютъ насъ интереснымъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ страдаютъ такимъ полнымъ отсутствіемъ прекраснаго, что намъ потомъ стыдно потери времени. Такъ это въ нѣкоторыхъ драмахъ, ни въ какомъ случаѣ не дающихъ изображенія сущности человѣчества и жизни, рисующихъ характеры пошло или искаженно, такъ что въ сравненіи съ природой они являются чудовищными: но ходъ событій, сплетеніе поступковъ такъ интригуютъ насъ, герой благодаря своему положенію возбуждаетъ въ нашемъ сердцѣ такое сочувствіе, что мы не можемъ успокоиться, пока не разрѣшится путаница и герой будетъ внѣ опасности; при этомъ ходъ событій такъ ловко направленъ и поведенъ, что мы съ непрерывнымъ напряженіемъ слѣдимъ за его дальнѣйшимъ развитіемъ и все же не можемъ угадать его, такъ что наше сочувствіе, колеблясь между напряженностью ожиданія и разительностью неожиданной развязки, живо затронуто и мы, пріятнымъ образомъ развлекаясь, не замѣчаемъ, какъ проходитъ время. Въ этомъ родѣ—большинство произведеній *Коцебу*. Большая публика и не нуждается въ иномъ: ибо она ищетъ развлеченія, интереснаго препровожденія времени, а не познанія, прекрасное же—дѣло познанія; поэтому воспріимчивость къ нему такъ же различна у разныхъ людей, какъ и интеллектуальныя ихъ способности. Внутренняя правдивость изображаемаго, то, соотвѣтствуетъ ли оно сущности человѣчества или противорѣчитъ ей, большинству непонятны. Массѣ доступна пошлость: тщетны усилія раскрыть ей глубины человѣческой сущности.

Слѣдуетъ также замѣтить, что произведенія, цѣнность которыхъ заключается въ интересномъ, теряютъ при повтореніи, такъ какъ они не могутъ больше возбуждать любопытства къ дальнѣйшей развязкѣ, которая уже извѣстна. Частое повтореніе дѣлаетъ ихъ для зрителя пустыми и скучными. Наоборотъ, произведенія, цѣнность которыхъ заключается въ прекрасномъ, выигрываютъ отъ частаго повторенія, потому что они становятся все болѣе и болѣе понятными.

Параллельно этимъ драматическимъ представленіямъ идутъ повѣствовательныя, созданныя фантазіей тѣхъ людей, которые въ Венеціи и Неаполѣ кладутъ свою шляпу на улицѣ и стоятъ, пока не соберется вокругъ нихъ аудиторія, и тогда начинаютъ повѣствованіе, которое настолько овладѣваетъ интересомъ слушателей, что при приближеніи катастрофы разсказчикъ беретъ шляпу и можетъ собирать у заинтересованныхъ участниковъ плату, не опасаясь, что они обратятся въ бѣгство; тѣ же люди

въ Германіи занимаются своимъ ремесломъ менѣе непосредственно, а при помощи издателей, лейпцигскихъ ярмарокъ, владѣльцевъ библіотекъ и поэтому не ходятъ въ такихъ лохмотьяхъ, какъ ихъ коллеги въ Италіи, и предлагаютъ публикѣ созданія своей фантазіи подъ названіемъ романовъ, новеллъ, разсказовъ, романтическихъ произведеній, сказокъ и т. д., и публика можетъ предаваться наслажденію интереснымъ около камина и въ халатѣ съ бо́льшими удобствами, но и съ бо́льшимъ терпѣніемъ. Насколько подобное производство лишено въ большинствѣ случаевъ всякой эстетической цѣнности, всѣмъ извѣстно; но все же у многихъ изъ этихъ произведеній нельзя вполнѣ отрицать свойства интересности: иначе развѣ они могли бы найти себѣ такое сильное сочувствіе?

Мы видимъ, слѣдовательно, что интересное не всегда необходимымъ образомъ соединено съ прекраснымъ,—въ этомъ состоялъ второй вопросъ. Но и обратно, прекрасное не соединено необходимымъ образомъ съ интереснымъ. Могутъ быть изображены значительные характеры, раскрыта въ нихъ глубина человѣческой природы, и все это представлено въ необыкновенныхъ поступкахъ и страданіяхъ, такъ что сущность міра и человѣка будетъ выступать изъ картины очень сильными и ясными чертами,—и все же, собственно, интересъ нашъ къ ходу событій не будетъ въ большой степени затронутъ ни безпрерывнымъ развитіемъ дѣйствія, ни неожиданной развязкой обстоятельствъ. Безсмертныя творенія *Шекспира* мало имѣютъ интереснаго, дѣйствіе въ нихъ не развивается въ прямомъ направленіи, оно идетъ медлительно, какъ, напримѣръ, въ Гамлетѣ, оно распространяется въ ширину, какъ въ Венеціанскомъ купцѣ, — въ то время какъ мѣриломъ интереснаго является длина; сцены слабо связаны между собою, какъ, напримѣръ, въ Генрихѣ IV. Поэтому драмы Шекспира не производятъ на большинство сильнаго впечатлѣнія.

Требованія *Аристотеля*, въ особенности—единства дѣйствія, имѣютъ въ виду интересное, а не прекрасное. Вообще, требованія эти сообразуются съ закономъ основанія; но намъ извѣстно, что идея, а, слѣдовательно, и прекрасное доступны лишь тому познанію, которое освободилось отъ господства закона основанія. Это также служитъ различіемъ между интереснымъ и прекраснымъ, такъ какъ первое очевидно принадлежитъ къ способу созерцанія по закону основанія, прекрасное же, наоборотъ, остается чуждымъ этому закону. — Самое лучшее и удачное изложеніе единствъ Аристотеля мы находимъ у Манцони въ предисловіи къ его трагедіямъ.

Сказанное выше о *Шекспирѣ* относится также къ драматическимъ произведеніямъ *Гете*: даже Эгмонтъ не производитъ впечатлѣнія на толпу, потому что онъ почти лишенъ завязки и развязки,—даже Тассо и Ифигенія! Греческіе трагики не имѣли намѣренія дѣйствовать на зрителей при помощи интереснаго, и это ясно изъ того, что матеріаломъ для

ихъ образцовыхъ произведеній служили почти всегда общеизвѣстныя и много разъ использованныя драматическимъ искусствомъ событія: отсюда мы видимъ также, какъ чутокъ былъ греческій народъ къ прекрасному, такъ какъ въ видѣ приправы наслажденію онъ не нуждался въ интересности неожиданныхъ событій и какой-нибудь неизвѣстной еще исторіи.

Также и повѣствовательныя классическія произведенія рѣдко обладаютъ свойствомъ интереснаго: старецъ Гомеръ раскрываетъ намъ всю сущность міра и человѣка, но онъ не старается возбудить наше сочувствіе при помощи запутанныхъ событій или поразить насъ неожиданнымъ сплетеніемъ ихъ: его шагъ медлителенъ, онъ останавливается на каждой сценѣ и спокойно рисуетъ намъ одну картину за другой, детально изображая ее; читая его, мы не испытываемъ ни малѣйшаго волненія страсти, а одно только чистое познаніе,—онъ не возбуждаетъ нашей воли, но убаюкиваетъ ее: для насъ не составляетъ никакого усилія прервать чтеніе, потому что мы не находимся въ состояніи напряженнаго вниманія. Еще въ бо́льшей мѣрѣ это относится къ *Данте*, который въ сущности не далъ эпоса, а лишь описательное поэтическое произведеніе. То же самое замѣчаемъ мы въ четырехъ безсмертныхъ романахъ: Донъ-Кихотѣ, Тристрамѣ Шэнди, Новой Элоизѣ и Вильгельмѣ Мейстерѣ. Главной цѣлью ихъ ни въ какомъ случаѣ не является возбужденіе нашего интереса: въ Тристрамѣ Шэнди герой въ концѣ книги достигаетъ лишь восьмилѣтняго возраста.

Съ другой стороны, мы не имѣемъ права утверждать, что интересное никогда не встрѣчается въ классическихъ произведеніяхъ. Въ драмахъ *Шиллера* мы находимъ интересное уже въ значительной степени, почему онѣ и доступны большинству; интересное имѣется также въ Эдипѣ Софокла; изъ повѣствовательныхъ образцовыхъ произведеній мы видимъ его въ Роландѣ Аріосто; несомнѣнно, какъ прекрасный примѣръ интереснаго въ самой высокой степени мы имѣемъ превосходный романъ *Вальтеръ Скотта*, The tales of my Landlord 2d series. Это—самое интересное изъ извѣстныхъ мнѣ поэтическихъ произведеній, и на немъ можно отчетливѣе всего испытать всѣ указанныя выше въ общихъ чертахъ свойства интереснаго; вмѣстѣ съ тѣмъ романъ этотъ прекрасенъ съ начала и до конца, показываетъ намъ разнообразныя картины жизни, нарисованныя съ поразительной правдивостью, и даетъ весьма правильное и вѣрное изображеніе въ высшей степени многоразличныхъ характеровъ.

Слѣдовательно, интересное во всякомъ случаѣ соединимо съ прекраснымъ,—и въ этомъ состоялъ третій вопросъ; но все же, пусть интересное, примѣшанное къ прекрасному въ небольшой степени, и можетъ сослужить ему очень большую службу,—цѣлью искусства есть и остается прекрасное. Прекрасное вдвойнѣ отличается отъ интереснаго, во-первыхъ—тѣмъ, что прекрасное заключается въ познаніи *идеи* и познаніе это

совершенно выдѣляетъ свой объектъ изъ формъ, выражаемыхъ закономъ основанія,— между тѣмъ какъ интересное заключается, главнымъ образомъ, въ событіяхъ, а ихъ теченіе подчиняется закону основанія. Во-вторыхъ, интересное дѣйствуетъ на насъ, возбуждая нашу *волю*; наоборотъ, прекрасное существуетъ лишь для чистаго и свободнаго отъ воли познанія. Тѣмъ не менѣе въ драматическихъ и повѣствовательныхъ произведеніяхъ примѣсь интереснаго необходима (подобно тому какъ летучія, газообразныя тѣла для сохраненія и передачи нуждаются въ какомъ-нибудь матеріальномъ основаніи), — отчасти потому, что оно само собою вытекаетъ изъ событій, которыя необходимо сочинить для того, чтобы привести въ дѣйствіе характеры; отчасти потому, что вниманіе утомилось бы при совершенно безучастномъ созерцаніи одной сцены за другой, переходѣ отъ одной значительной картины къ другой, если бы его не тянула нѣкая скрытая нить,—а она заключается въ интересномъ: сочувствіе, вызываемое самимъ событіемъ, — вотъ что притягиваетъ вниманіе душевныхъ силъ и заставляетъ насъ слѣдовать за авторомъ отъ начала до конца его изображенія. Если интересное настолько сильно, что достигаетъ этой цѣли, то этого вполнѣ достаточно, потому что для сочетанія тѣхъ картинъ, при помощи которыхъ авторъ хочетъ довести идею до нашего сознанія, оно, интересное, должно служить лишь такимъ же образомъ, какимъ нитка, на которую нанизаны отдѣльныя жемчужины, связываетъ ихъ и превращаетъ въ цѣлое ожерелье. Но какъ только интересное переходитъ эту границу, оно начинаетъ вредить прекрасному: это бываетъ тогда, когда оно вызываетъ въ насъ такое живое сочувствіе, что мы при всякомъ обстоятельномъ изображеніи отдѣльныхъ предметовъ авторомъ повѣсти или при слишкомъ долгомъ размышленіи, въ которое драматургъ погружаетъ своихъ героевъ, теряемъ терпѣніе и охотно поторопили бы автора, чтобы имѣть возможность быстрѣе слѣдовать за развязкой событій. Ибо въ эпическихъ и драматическихъ произведеніяхъ, гдѣ мы въ одинаковой степени имѣемъ на лицо какъ интересное такъ и прекрасное, интересное можно сравнить съ пружиной, которая приводитъ въ движеніе цѣлый механизмъ часовъ и можетъ развернуть его въ нѣсколько минутъ, если не встрѣтитъ задержки; наоборотъ, прекрасное, приковывающее насъ при обстоятельномъ созерцаніи и изображеніи каждаго предмета, играетъ здѣсь такую же роль, какъ въ часахъ коробка, задерживающая развертываніе пружины.

Интересное, это — тѣло поэтическаго произведенія; прекрасное—его душа.

Въ эпическихъ и драматическихъ произведеніяхъ интересное, какъ неизбѣжное свойство всякаго дѣйствія, представляетъ собою *матерію*, прекрасное — *форму*: для того чтобы проявиться, вторая нуждается въ первой.

ПЕРЕПИСКА

Гете и Шопенгауэра.

1.

Его Высокородію господину доктору Шопенгауэру.

Хотѣлось бы видѣть господина доктора Шопенгауэра у себя въ одиннадцать часовъ или, еще лучше, въ половинѣ одиннадцатаго, для того чтобы воспользоваться первымъ яснымъ солнечнымъ лучемъ.

В. 8 янв. 1814.

Гете.

2.

Ваше Превосходительство,

Беру на себя смѣлость спросить Васъ, могу ли я подождать до сегодняшняго вечера, чтобы данную мнѣ превосходную рукопись, которую я не рѣшаюсь довѣрить прислугѣ, вручить непосредственно Вашему Превосходительству и вмѣстѣ съ тѣмъ сообщить Вамъ, какъ подвигается съ того поучительнаго утра вновь предпринятое ученіе о цвѣтахъ.

Прилагаю при семъ гравюры четырнадцатилѣтняго сына художника Менка въ Бременѣ, которыя меня просили показать Вашему Превосходительству.

Съ глубочайшимъ почтеніемъ остаюсь

Вашего Превосходительства покорнѣйшій слуга

Артуръ Шопенгауэръ.

3.

Ваше Превосходительство несомнѣнно получили посланную восемь недѣль тому назадъ рукопись о зрѣніи и цвѣтахъ, а также и мое письмо: ибо хотя Вы и отклонили мою просьбу — увѣдомить меня о ея полученіи, но все же я не могу въ этомъ сомнѣваться, такъ какъ отъ господина д-ра Шлоссера я узналъ, что онъ получилъ рукопись своевре-

менно и тотчасъ же переслалъ ее Вамъ. Между тѣмъ Ваше Превосходительство до сихъ поръ не удостоили меня отвѣтомъ, что̀ я объясняю себѣ главнымъ образомъ тѣмъ, что окружающая Васъ среда при постоянной перемѣнѣ Вашего мѣстопребыванія и сношенія съ лицами правительственными, дипломатическими и военными отнимаютъ у Васъ слишкомъ много времени и вниманія,—мое же сочиненіе, наоборотъ, кажется Вамъ слишкомъ незначительнымъ, такъ что не остается свободной минуты для письма о немъ. Съ моей стороны было бы слишкомъ дерзко и заносчиво позволить себѣ хотя малѣйшій оттѣнокъ упрека по отношенію къ Вашему Превосходительству. Но съ другой стороны, то убѣжденіе, которое заставило меня послать мое сочиненіе Вашему Превосходительству, ни въ коемъ случаѣ не обязываетъ меня подчиняться всѣмъ условіямъ, при которыхъ Вамъ угодно будетъ это сочиненіе читать. Отъ Васъ самихъ я знаю, что для Васъ литературная работа всегда была побочнымъ занятіемъ, а практическая жизнь—главнымъ. У меня же — наоборотъ: то, что я думаю, то, что̀ я пишу,—для меня полно значенія и цѣнности; то, что я испытываю лично и что со мною случается,— для меня второстепенно, даже ничтожно. Поэтому для меня тяжело и мучительно сознаніе, что у меня нѣтъ моей рукописи втеченіе восьми недѣль и я не могу имѣть даже полной увѣренности, что она попала туда, куда я единственно предназначалъ ее,—хоть это и въ высшей степени невѣроятно; во всякомъ случаѣ, я не знаю навѣрное, прочитана она или нѣтъ, благосклонно ли она принята или нѣтъ,—короче, что̀ съ ней. Для меня такая неувѣренность въ томъ, что̀ принадлежитъ къ единственно важнымъ для меня вещамъ, непріятна и мучительна; даже временами моя ипохондрія находитъ здѣсь пищу для самыхъ отвратительныхъ и неслыханно мрачныхъ мыслей. Чтобы положить конецъ всему этому и мукѣ ежедневно обманываемаго ожиданія, выбросить это изъ головы и совершенно забыть объ этомъ, я прошу Ваше Превосходительство теперь же возвратить мнѣ мое сочиненіе съ отвѣтомъ или безъ него, какъ Вы найдете нужнымъ; во всякомъ случаѣ, я беру на себя смѣлость обратиться еще съ просьбой увѣдомить меня двумя лаконическими фразами, читалъ ли его кто-нибудь кромѣ Васъ, не сдѣлана ли съ него часомъ и копія. Если бы Вы захотѣли удержать рукопись еще на нѣкоторое время, то будьте добры изложить причины для этого и вообще какимъ-нибудь отвѣтомъ успокоить меня на этотъ счетъ.

Надѣюсь, Ваше Превосходительство, что Вы не истолкуете моей настойчивости въ дурную сторону и никогда не усомнитесь въ неизмѣнномъ и глубокомъ уваженіи, съ какимъ я пребываю къ Вамъ на всю жизнь.

Вашего Превосходительства преданнѣйшій слуга

Артуръ Шопенгауэръ Dr.

Дрезденъ, 3-го сентября 1815.

4.

Ваше любезное посланіе, добрѣйшій мой, застало меня въ Висбаденѣ въ очень удачный моментъ, такъ что я могъ читать, размышлять и радоваться Вашей работѣ. Если бы возлѣ меня было пишущее существо, то Вы узнали бы многое. Теперь же, если бы я хотѣлъ оправдать свое молчаніе, то съ большой неохотой пришлось бы мнѣ привести цѣлую литанію неудачъ, перемѣнъ мѣста, поучительныхъ и радостныхъ событій и разсѣяній. Вновь одной ногой въ стремени, прошу Васъ потерпѣть лишь короткое время и оставить рукопись въ моемъ распоряженіи до моего возвращенія въ Веймаръ. Тогда она будетъ возвращена съ примѣчаніями,—въ томъ видѣ какъ они являются постепенно, насколько позволяетъ мнѣ время. Будьте только увѣрены въ моей благодарности и памяти.

Франкфуртъ на Майнѣ 7 сент. 1815.

Гете.

5.

Вашего Превосходительства благосклонное письмо я получилъ и приношу Вамъ свою благодарность за временное успокоеніе, которое Вы этимъ дали мнѣ. Съ удвоеннымъ интересомъ ожидаю теперь замѣчаній по поводу моего опыта, которыя Вы милостиво обѣщаете сообщить мнѣ изъ Веймара.

Между прочимъ не могу воздержаться отъ сообщенія Вашему Превосходительству еще одного опытнаго доказательства возставленія бѣлаго цвѣта изъ каждой пары дополнительныхъ цвѣтовъ, которое, какъ ни легко его найти, лишь недавно пришло мнѣ въ голову. Оно дѣлаетъ это возстановленіе несомнѣннымъ, и такъ какъ для моей теоріи послѣднее является рѣшительнымъ, то и это доказательство имѣетъ для нея крайне важное значеніе.

Если наложить два призматическихъ цвѣтовыхъ спектра одинъ на другой такимъ образомъ, чтобы фіолетовый цвѣтъ перваго покрывалъ желтый цвѣтъ второго, а голубой перваго—оранжевый втораго, то изъ этого соединенія каждой изъ двухъ паръ цвѣтовъ получится бѣлый цвѣтъ; такъ какъ обѣ пары цвѣтовъ лежатъ одна возлѣ другой, то бѣлый цвѣтъ занимаетъ значительное мѣсто; кромѣ того, такое соединеніе гораздо легче осуществить, чѣмъ приведенное мною раньше соединеніе пурпуроваго и зеленаго цвѣта при помощи трехъ призмъ,— при чемъ второе имѣетъ еще то преимущество, что возраженіе, которое сдѣлано было Вашимъ Превосходительствомъ по поводу этого доказательства и которое еще требовалось устранить, не можетъ быть примѣнено къ приводимому здѣсь. Если присоединить и этотъ опытъ, то возстановленіе

бѣлаго цвѣта при помощи трехъ главныхъ паръ цвѣтовъ будетъ приведено съ полной послѣдовательностью и достаточной ясностью.

Одновременно съ этимъ можно обратить вниманіе на то, что соединеніе призматическихъ цвѣтовъ въ какомъ-либо иномъ порядкѣ, никогда не дастъ бѣлаго цвѣта, а всегда какой-нибудь другой.

Хотя вѣчные глупцы уже теперь говорятъ о Вашемъ великолѣпномъ сочиненіи, какъ о побѣжденномъ и низвергнутомъ врагѣ, и вновь празднуютъ тріумфъ глупости (напримѣръ, недавно въ Leipziger Literaturzeitung отъ 1-го августа и немного раньше въ Heidelberger Annalen), но все же Ваше сочиненіе должно многихъ, даже изъ числа упомянутыхъ, склонить къ наблюденіямъ надъ цвѣтами, и тогда, по всей вѣроятности, скоро будетъ найдено также и указанное мною здѣсь явленіе; но не будутъ знать, что́ же съ нимъ дѣлать, такъ какъ въ сущности оно не укладывается ни въ Ньютоновскую теорію, ни въ Вашу, и вѣроятно не такъ скоро разгадаютъ, возвратясь къ самому глазу, его истинное значеніе, которое состоитъ въ слѣдующемъ:

ἐπειδὴ ἡ φύσις δίχα ἐτμήθη, ποθοῦν
ἕκαστον τὸ ἥμισυ το αὑτοῦ ξυνῆει.

Platon: Conviv. p. 204, ed. Bip.

Эти слова являются одновременно выраженіемъ для всякой полярности, хотя Платонъ имѣлъ въ виду самую значительную изъ всѣхъ. Можетъ быть, египтяне какими-либо іероглифами также обозначили, что̀ образуетъ $^3/_4$ и $^1/_4$, $^2/_3$ и $^1/_3$, $^1/_2$ и $^1/_2$ полной дѣятельности глаза?

Такъ какъ, въ сущности говоря, сообщеніе этого опытнаго доказательства и побудило меня затруднить Ваше Превосходительство новымъ письмомъ, то мнѣ теперь остается лишь принести свое извиненіе и увѣреніе въ неизмѣнномъ уваженіи, съ которымъ остаюсь навсегда

Вашего Превосходительства преданнѣйшій слуга

Артуръ Шопенгауэръ Dr.

Дрезденъ. 16 сентября 1815 г.

6.

Пользуюсь первой спокойной минутой послѣ моего возвращенія, чтобы вторично просмотрѣть вашу статью и ваше первое и послѣднее письмо,—и не могу скрыть, что дѣлаю это съ большимъ удовольствіемъ. Я становлюсь на вашу точку зрѣнія и не могу удержаться отъ похвалъ и изумленія передъ тѣмъ, какъ самостоятельно мыслящій индивидуумъ добросовѣстно и честно относится къ этимъ вопросамъ и все, что касается ихъ, охватываетъ своимъ взоромъ, пытаясь найти отвѣтъ на нихъ изъ своей внутренней сущности, даже изъ сокровенной сущности человѣчества.

Когда же я отвлекаюсь отъ Вашей личности и пытаюсь усвоить себѣ то, что принадлежитъ Вамъ, то я нахожу многое, что я съ такою

же охотой высказываю съ моей личной точки зрѣнія. Наталкиваясь же на то, въ чемъ Вы отличаетесь отъ меня, я слишкомъ живо чувствую такую отчужденность отъ этихъ предметовъ, что мнѣ слишкомъ трудно, даже невозможно принять въ себя противорѣчіе, чтобы разрѣшить его или подчиниться ему. Поэтому мнѣ не слѣдуетъ касаться этихъ спорныхъ точекъ; лишь по поводу фіолетоваго цвѣта я посылаю Вамъ замѣтку.

Но для того, чтобы Ваша прекрасная и заслуживающая благодарности работа не была вполнѣ потеряна для публики, я дѣлаю Вамъ слѣдующее предложеніе. Въ пути я имѣлъ счастье встрѣтить г-на доктора Зеебека. Этотъ добросовѣстный, мыслящій наблюдатель никогда не выпускалъ изъ виду этихъ явленій и чувствуетъ себя въ нихъ какъ въ своей сферѣ. Если Вы позволите, то я пошлю ему Ваше сочиненіе и письма или только одно сочиненіе, и несомнѣнно изъ этого воспослѣдуетъ желанное для Васъ и для меня участіе и совѣтъ. Онъ приблизительно такъ же, какъ и Вы, относится къ моему ученію о цвѣтахъ: онъ считаетъ его принципомъ и руководствомъ, спеціальнымъ сочиненіемъ и общимъ указаніемъ, — да оно никогда ничѣмъ инымъ и не должно было быть. Онъ также нашелъ много упущеній, болѣе детально разработалъ поверхностное, мѣстами исправилъ, мѣстами дополнилъ, а главное—оцѣнилъ сильныя и слабыя стороны соперниковъ.

Но какъ ни выигрывастъ отъ этого дѣло и какую ни доставило бы мнѣ радость пережить то, что другимъ дается въ удѣлъ лишь долго спустя послѣ ихъ кончины, но въ моемъ настоящемъ положеніи отъ меня потребовало бы слишкомъ большого напряженія и чрезмѣрныхъ усилій, если бы я захотѣлъ вновь вступить въ нѣкогда столь излюбленную и знакомую сферу. Я съ трудомъ могъ даже удовлетворить своего друга, желавшаго разъясненія нѣкоторыхъ главныхъ частей моей теоріи. Поэтому моимъ величайшимъ желаніемъ было бы, чтобы Вы оба сблизились и работали соединенными усиліями, пока я благополучно не возвращусь изъ области фантазіи, гдѣ я временами витаю, опять въ красочно-гармоническія сферы. Вашъ отвѣтъ долженъ имѣть рѣшающее значеніе; будьте увѣрены въ моемъ сочувствіи. Съ наилучшими пожеланіями

Гете.

Веймаръ 23 октября 1815.

7.

Ваше Превосходительство

доставили мнѣ Вашимъ милостивымъ письмомъ огромную радость, ибо все, что идетъ отъ Васъ, для меня безконечно дорого, даже свято. Кромѣ того, въ Вашемъ письмѣ Вы выражаете похвалу моей работѣ,

а Ваше одобреніе для меня имѣетъ значеніе больше, чѣмъ всякое другое. Въ особенности же меня обрадовало то, что Вы въ этой самой похвалѣ со свойственной Вамъ проницательностью вновь затронули истинную точку зрѣнія, выражая похвалу добросовѣстности и честности моей работы. Не только то, что сдѣлано мною въ этой ограниченной области, но и все, что̀ я надѣюсь дать въ дальнѣйшемъ, будетъ обязано исключительно этой добросовѣстности и честности. Ибо эти качества, первоначально касавшіяся только практической области, перешли у меня въ теоретическую и интеллектуальную: я не могу остановиться, не могу чувствовать себя удовлетвореннымъ, пока та или другая часть созерцаемаго мною предмета не приметъ чистыхъ, ясныхъ очертаній.

Всякое произведеніе своимъ происхожденіемъ обязано какой-либо одной счастливой догадкѣ, и она даетъ наслажденіе зачатія; но творчество, выполненіе требуетъ, по крайней мѣрѣ, у меня, — извѣстныхъ мукъ: ибо я тогда стою лицомъ къ лицу со своимъ собственнымъ духомъ, подобно неумолимому судьѣ передъ заключеннымъ, поднятымъ на дыбу,— и я вынуждаю его отвѣчать мнѣ до тѣхъ поръ, пока есть что отвѣчать. Мнѣ кажется, что почти всѣ заблужденія и неслыханныя извращенія, которыми полны разныя теоріи и системы философіи, обязаны своимъ происхожденіемъ именно этому недостатку честности. Истину не нашли просто потому, что ея не искали, а вмѣсто нея стремились отыскать лишь какое-нибудь предвзятое мнѣніе, или, по крайней мѣрѣ, старались не потерять какой-либо излюбленной идеи,—но для этого вынуждены были прибѣгать къ уловкамъ противъ другихъ и противъ самихъ себя. Философа создаетъ мужество не замалчивать ни одного вопроса. Онъ долженъ быть подобенъ Софоклову Эдипу, который, пытаясь узнать свою собственную ужасную судьбу, неудержимо стремится впередъ, хотя уже предчувствуетъ въ отвѣтахъ нѣчто страшное для себя. Но большинство носитъ въ себѣ Іокасту, которая ради всѣхъ боговъ умоляетъ Эдипа не спрашивать дальше: и оно, большинство, исполняло ея желаніе, и поэтому съ философіей дѣло обстоитъ именно такъ, какъ оно обстоитъ. Философъ долженъ неумолимо пытать самого себя, подобно Одину, выпытывающему у вратъ ада древнюю прорицательницу, лежащую въ могилѣ, не обращая вниманія на ея сопротивленіе, отговорки и мольбы оставить ее въ покоѣ. Но это философское мужество, представляющее собою ту самую честность и добросовѣстность, которую Вы мнѣ приписываете, вытекаетъ не изъ размышленія, не пріобрѣтается намѣренно, а представляетъ собою прирожденную склонность духа. Тѣсно связанная съ моей внутренней сущностью, эта честность и искренность проявляется также въ моей практической и личной жизни, такъ что я часто съ удовольствіемъ вижу, что почти ни одинъ человѣкъ не питаетъ

ко мнѣ недовѣрія,—скорѣе почти всякій относится ко мнѣ съ полнымъ довѣріемъ, даже при отдаленномъ знакомствѣ.

Это свойство (о которомъ я не долженъ былъ бы самодовольно распространяться, если бы честность не была тѣмъ единственнымъ, чѣмъ человѣкъ имѣетъ право гордиться), и есть то, что дастъ мнѣ смѣлость говорить съ Вашимъ Превосходительствомъ такъ открыто и свободно, какъ я намѣренъ сдѣлать это сегодня.

Ваше письмо лишило меня одной надежды, которая постепенно укоренялась во мнѣ,—надежды, что Вы исполните мое желаніе, выраженное мною въ моемъ первомъ письмѣ къ Вамъ. Какъ ни вожделѣнно для меня исполненіе его, я все же не настолько ограниченъ, чтобы требовать отъ Васъ вниманія къ нему; и хотя я не скрываю, что упомянутое желаніе мое является лишнимъ мотивомъ для *моей* дѣйственности въ этомъ направленіи, но все же въ этомъ дѣлѣ ничего не слѣдуетъ принимать во вниманіе, кромѣ чести истины, блага науки и славы Вашего безсмертнаго имени, противъ котораго при этомъ удобномъ случаѣ возстала цѣлая толпа жалкихъ героевъ каѳедры; конечно, они будутъ осуждены потомствомъ, но лучше, если бы они теперь же испытали уготованную имъ участь...

Почему, какъ говоритъ посланіе, „сужденіе трудно?“—Да потому, что оно должно одновременно обнаруживать знаніе дѣла и безпристрастіе; но трудно найти истиннаго знатока, безъ предвзятой идеи, и къ объективнымъ наблюденіямъ котораго не примѣшивались бы субъективныя. А ждать самоотрицанія не слѣдуетъ, и нѣтъ тѣхъ чужестранцевъ, которые „чужую пѣснь слушали бы охотнѣе, чѣмъ свою родную“.

Я твердо убѣжденъ въ томъ, что Ваше Превосходительство подарили бы мнѣ свое сочувствіе, не съ извѣстнымъ сопротивленіемъ, направленнымъ скорѣе не противъ меня лично, а противъ моего сочиненія, какъ это Вы сдѣлали теперь, если бы послѣднее, выражая то, что оно выражаетъ и даетъ теперь, одновременно съ этимъ не противорѣчило нѣкоторымъ второстепеннымъ выводамъ Вашего ученія о цвѣтахъ. Необходимымъ образомъ заблужденіе находится или въ моемъ сочиненіи, или въ Вашемъ. Если справедливо первое, почему Вы отказываете себѣ въ удовлетвореніи, а мнѣ въ поученіи, и не проведете нѣсколькими словами грани, отдѣляющей въ моемъ сочиненіи истину отъ заблужденія? Но я открыто объявляю, что не вѣрю въ возможность проведенія такой грани. Моя теорія представляетъ собою развитіе одной единственной нераздѣльной мысли, которая должна быть или вполнѣ ложной, или вполнѣ истинной; поэтому она походитъ на сводъ, изъ котораго нельзя взять ни одного камня, не разрушивъ цѣлаго. Ваше сочиненіе, наоборотъ, представляетъ собою систематическое сопоставленіе многихъ (уже отчасти искаженныхъ, отчасти скрытыхъ ложной теоріей Ньютона) и разнообраз-

ныхъ фактовъ; при этомъ очень легко могло вкрасться сюда небольшое заблужденіе, и съ такою же легкостью, безъ нарушенія цѣлаго, оно можетъ быть уничтожено. Но если бы дѣйствительно такъ случилось,—о, тогда эти малодушные противники, которыхъ мы считаемъ способными отречься отъ цѣлой массы вѣковыхъ заблужденій, нашли и замѣтили бы въ Вашемъ сочиненіи скорѣе самую ничтожную неправильность, чѣмъ безконечно истинное и превосходное, эту самую неправильность сочли предлогомъ для того, чтобы закрыть глаза на все сочиненіе; и никогда для нихъ (по крайней мѣрѣ, до тѣхъ поръ, пока не появится безпристрастное поколѣніе) хорошее цѣлое не искупитъ самой малѣйшей ошибки, какую только можно подмѣтить. Слѣдовательно, если только вкралось какое-либо заблужденіе, оно должно обнаружиться раньше или позже, et pueri qui nunc ludunt, nostri judices erunt. Но развѣ не послужитъ въ гораздо большей степени Вашей чести у современниковъ и у потомства, и не споспѣшествуетъ ли больше признанію Вашего сочиненія, если эти небольшія заблужденія съ справедливой бережностью и указаніемъ ихъ причины будутъ исправлены однимъ изъ Вашихъ первыхъ прозелитовъ въ сочиненіи, изданномъ Вами, чѣмъ если будетъ предоставлено обнаруживать и выдвигать ихъ съ ненавистью врагамъ? Развѣ не приходится часто для спасенія тѣла и жизни жертвовать ножу хирурга какою-либо частью своего тѣла? и развѣ мы не губимъ себя, если вмѣсто этого кричимъ хирургу: „дѣлай что хочешь, только не трогай этого мѣста!“?

Къ тому же тѣ пункты, въ которыхъ моя теорія расходится съ Вашимъ ученіемъ о цвѣтахъ, въ высшей степени незначительны, представляютъ собою почти незамѣтную величину въ сравненіи съ тѣми, гдѣ первая его подтверждаетъ и даетъ ему, ученію Вашему, полное подтвержденіе и непоколебимую основу.

Суть—въ возстановленіи бѣлаго цвѣта. Что Ньютонъ здѣсь приблизился къ истинѣ лишь случайно и только формально, въ то время какъ Вы учили сущности самой вещи, уничтоженію всякаго цвѣта чрезъ дополнительный цвѣтъ, при чемъ остается только внести поправку, что получающійся при этомъ сѣрый цвѣтъ надо приписать не цвѣту, какъ таковому, взятому въ тѣсномъ смыслѣ слова, а *химической* краскѣ,—все это и все, что можно еще сказать въ Ваше оправданіе, сказано достаточно подробно. Возстановленіе бѣлаго цвѣта означаетъ у меня лишь слѣдующее: что если на *одномъ* и томъ же мѣстѣ сѣтчатки дѣйствіе, которое вызвано созерцаніемъ краснаго цвѣта, проявляется *одновременно* съ тѣмъ, которое вызвано созерцаніемъ зеленаго, то возникаетъ ощущеніе бѣлаго цвѣта или свѣта, т. е. полная дѣятельность глаза,—половинной же дѣятельностью ея былъ зеленый и красный цвѣтъ: то же самое и при неравныхъ половинахъ. Въ послѣднее время Малусъ и Араго

въ Парижѣ производили сложные эксперименты и ученыя изысканія относительно поляризаціи и деполяризаціи свѣтовыхъ лучей, при чемъ на сцену выступаютъ однородные лучи,—но все это потерянный трудъ: они на ложномъ пути до тѣхъ поръ, пока вмѣстѣ съ Ньютономъ будутъ искать главную причину цвѣта въ первичной своеобразной измѣняемости (дѣлимости) *свѣта*, въ то время какъ она лежитъ въ первичной своеобразной измѣняемости (дѣлимости) дѣятельности сѣтчатки, а, чтобы вызвать таковую дѣятельность, необходимъ, въ качествѣ второстепенной причины (внѣшняго раздраженія), извѣстнымъ образомъ ослабленный свѣтъ (путемъ потемнѣнія или отраженія отъ своеобразно измѣненной поверхности извѣстныхъ тѣлъ); но свѣтъ этотъ при полученіи цвѣта въ глазу играетъ лишь такую же роль, какъ и треніе, когда мы вызываемъ находящееся въ тѣлахъ въ состояніи покоя электричество (дѣленіе на + E и — E). Эти господа будутъ идти, слѣдовательно, совершенно ложнымъ путемъ, до тѣхъ поръ, пока вмѣстѣ съ Ньютономъ упорно станутъ искать цвѣтъ въ свѣтѣ, а не въ глазу. Такъ же заблуждались всѣ философы до Канта, потому что они считали время, пространство, причинность независимыми отъ субъекта и занимались исканіемъ начала, конца, причины, цѣли міра, включая сюда и субъектъ.

Второе мое несогласіе съ Вами состоитъ въ томъ, что для меня полярной является только противоположность физіологическая, а не физическая. Припоминаю, что уже въ Веймарѣ я устно докладывалъ объ этомъ Вашему Превосходительству, на что Вы весьма непринужденно отвѣтили: „Попробуйте-ка написать сочиненіе въ двухъ толстыхъ томахъ такъ, чтобы оно не нуждалось ни въ какихъ поправкахъ“...

Третье наше совпаденіе, это—по вопросу о происхожденіи фіолетоваго цвѣта, — нѣчто второстепенное, не имѣющее большого значенія. Обѣщанныя замѣчанія объ этомъ я все же выслушаю съ радостью.

Незначительныя поправки эти, впрочемъ, никоимъ образомъ не являются моей заслугой, хотя самое открытіе теоріи представляетъ собою нѣчто единое, откуда эти поправки вытекаютъ сами собой. Кто на эмпирическомъ научномъ пути открываетъ какую-нибудь новую область, находитъ массу фактовъ и располагаетъ ихъ въ порядкѣ по ихъ непосредственной связи, тотъ походитъ на человѣка, который открылъ новую страну и на первый случай дѣлаетъ бѣглый набросокъ ея карты. Теоретикъ же походитъ на одного изъ тѣхъ людей, которыхъ первый ввелъ въ новую страну,— и вотъ онъ, теоретикъ, взошелъ на высокую гору и съ вершины ея обозрѣваетъ всю страну сразу. То, что онъ взошелъ наверхъ, это, конечно, его заслуга; но то, что онъ видитъ сверху, между тѣмъ какъ первые, внизу, не замѣтили ближайшей дороги; то, что онъ умѣетъ болѣе точно опредѣлить расположеніе горъ, рѣкъ, лѣсовъ,— все это не представляетъ теперь никакой трудности.

Я твердо увѣренъ въ томъ, что я далъ первую истинную теорію цвѣтовъ,—первую извѣстную въ исторіи науки; я знаю также, что теорія эта современемъ будетъ общепризнана и будетъ доступна дѣтямъ въ школѣ, — будетъ ли честь открытія связана съ моимъ именемъ или съ именемъ того другого, который или откроетъ то же самое, или ограбитъ меня. Но я такъ же твердо увѣренъ и въ томъ, что никогда не могъ бы создать ее безъ болѣе ранней и болѣе важной заслуги Вашего Превосходительства. Я думаю также, что такое признаніе ясно выражено въ эпиграфѣ моего сочиненія и въ общемъ тонѣ, почти въ каждой строчкѣ: я всегда остаюсь лишь Вашимъ защитникомъ (поэтому я и надѣялся выступить подъ Вашимъ знаменемъ); я даже умышленно подчеркнулъ незначительныя отступленія отъ Васъ для того, чтобы меня не заподозрѣли въ слѣпой приверженности и партійности. Моя теорія относится къ Вашему сочиненію совершенно такъ же, какъ плодъ къ дереву.—А то, въ чемъ теорія эта можетъ способствовать значенію и признанію Вашего ученія о цвѣтахъ, не маловажно. Ваше Превосходительство сами однажды поучали меня, что слѣдуетъ всегда дѣйствовать положительно, всегда строить новое и не останавливаться слишкомъ долго на разрушеніи чужого,—на что я привелъ слова Вашего любимца Спинозы: est enim verum index sui et falsi: — lux se ipsa et tenebras illustrat. Хотя дидактическая часть Вашего ученія о цвѣтахъ и положительна, излагаетъ факты и ихъ связь, ихъ согласованіе,—но полемическая, отрицательная также была рѣшительно необходима, ибо для того, чтобы проложить новый путь, надо было раньше всего уничтожить прежнія заблужденія. Но все-же, *теорію* Ньютона, разрушенную Вами, Вы не замѣнили ничѣмъ новымъ. Именно это и было выполнено моей работой; въ ней публика получила то, что ей такъ необходимо и съ отсутствіемъ чего она такъ неохотно мирится,—общія понятія, въ которыхъ содержится сущность всякаго возможнаго цвѣтового явленія, знаніе первой причины и внутренней сущности всякаго цвѣта вообще, словомъ—полную замѣну ньютоновской теоріи, при чемъ моя теорія дѣйствительно представляетъ собою то, за что первая себя выдаетъ. Если я сравню Ваше ученіе о цвѣтахъ съ пирамидой, то моя теорія будетъ ея вершиной, недѣлимой математической точкой, отъ которой распространяется все цѣлое великое строеніе,—настолько существенной точкой, что безъ нея зданіе перестаетъ быть пирамидой, въ то время какъ снизу можно его всегда понемногу урѣзывать и оно отъ этого не перестаетъ быть пирамидой. Вы не начинали, подобно египтянамъ, постройки съ вершины, а со всей ширины фундамента и возвели все до самой вершины: въ этомъ Вашемъ зданіи, согласно проекту, правда, намѣчена и вполнѣ опредѣлена также и вершина; но все же дѣйствительно возвести строеніе до вершины Вы предоставили мнѣ, и только благодаря этому пирамида за-

кончена, и вотъ она высится на страхъ вѣкамъ.—Явленія, доказывающія мою теорію, были Вами изложены впервые и въ совершенствѣ, и такъ какъ они настолько неопровержимы, что никто не отважится ихъ оспаривать, то противники (насколько мнѣ извѣстно) обошли ихъ молчаніемъ. Опираясь исключительно на эти явленія и очевидная сама по себѣ, моя теорія является неопровержимой: и вотъ съ ньютоновскимъ ученіемъ теорія моя никоимъ образомъ несоединима, съ Вашимъ же ученіемъ о цвѣтахъ согласуется вполнѣ. И для того чтобы ньютоновское ученіе сохранило еще и впредь возможность продержаться, необходимо было бы предварительно опровергнуть мое съ помощью болѣе точныхъ изслѣдованій отдѣльныхъ явленій, относительно которыхъ до сихъ поръ все еще идетъ споръ,—а это никогда не можетъ удаться. Поэтому я утверждаю, что обнародованіе моей теоріи поведетъ за собою разрушеніе ньютоновской.—Эту старую крѣпость Вы окружили и захватили со всѣхъ сторонъ: кто знакомъ съ положеніемъ дѣла, видитъ, какъ она шатается и готова рухнуть; но засѣвшіе внутри инвалиды не желаютъ сдаваться, они даже хныкаютъ на всѣ четыре стороны устарѣлое Te Deum. И вотъ я отъ Вашихъ окоповъ и траншей провелъ глубокую мину, которая однимъ ударомъ должна взорвать все зданіе: отъ Васъ же еще требуется, чтобы Вы взяли въ руки фитиль и зажгли мину, для того чтобы могъ послѣдовать взрывъ. Пусть не останавливаетъ Васъ опасеніе, что вмѣстѣ съ этимъ могутъ немного пострадать теперь уже излишнія укрѣпленія.

Возвращаясь къ любезно сдѣланному Вашимъ Превосходительствомъ предложенію, я сожалѣю, что не могу на него согласиться. Я не вижу, куда это меня приведетъ: мнѣніе одного лица имѣетъ для меня слишкомъ мало значенія; по отношенію къ Вашему Превосходительству было совсѣмъ иное: Вы не одинъ, а единственный. Къ тому же, я прекрасно вижу, что́ долженъ *получить* отъ меня д-ръ Зеебекъ, именно—теорію, которой онъ, хотя и долженъ былъ ее найти, имѣя въ рукахъ Вашу теорію цвѣтовъ, какъ предварительную работу, и занимаясь ею продолжительнѣе и внимательнѣе меня, все-таки не нашелъ, что́ его рекомендуетъ съ невыгодной стороны; но я не вижу, что́ долженъ онъ *дать* мнѣ взамѣнъ: вѣдь отдѣльные эксперименты, точное знаніе мнѣній тѣхъ противниковъ, которымъ я не придаю никакого значенія, врядъ ли могутъ мнѣ пригодиться. И ознакомленіе съ моей теоріей предоставило бы въ концѣ концовъ его доброй волѣ, захочетъ ли онъ выдать мое ученіе за свое или нѣтъ. Что мнѣ необходимо и желательно, это—авторитетность. Вы такъ богаты ею, д-ръ же Зеебекъ дать мнѣ ее не можетъ и не можетъ, слѣдовательно, ничѣмъ мнѣ помочь. Я твердо увѣренъ въ томъ, что Вы въ совершенствѣ понимаете меня и мое отношеніе къ Вамъ и поэтому не увидите ни малѣйшаго упрека, а только шутку, если я скажу, что при Вашемъ предложеніи мнѣ тотчасъ же припомнилась дочь священника

Таубенгайна, имѣющая виды на руку барина, который, съ своей стороны, прочитъ ей въ мужья своего храбраго егеря; припомнился мнѣ и Жанъ-Жакъ Руссо, котораго въ юности пригласила къ обѣду одна знатная дама и который потомъ лишь замѣтилъ, что его хотѣли посадить за столъ прислуги.

Ваше Превосходительство заняты теперь другими дѣлами, находитесь, быть можетъ, въ высшей сферѣ поэзіи, съ высоты которой научныя изысканія справедливо кажутся ничтожными. Но не смотря на все это, я не могу допустить, чтобы эти занятія совершенно не позволяли Вамъ принять участіе въ этихъ перипетіяхъ ученія о цвѣтахъ: эта область такъ мала, ее такъ легко охватить взоромъ; сущность сочиненія, представляющаго собою плодъ Вашихъ наблюденій за много лѣтъ, должна была неизгладимо запечатлѣться и остаться свѣжей въ Вашей памяти; мое сочиненіе такъ коротко и теперь уже извѣстно Вамъ,—вотъ почему я и думалъ, что то или другое рѣшеніе не будетъ стоить Вамъ потери времени и не отвлечетъ въ значительной мѣрѣ Вашего вниманія.—Я тоже всегда, за исключеніемъ нѣсколькихъ недѣль, смотрѣлъ на это занятіе, какъ на нѣчто второстепенное, и постоянно ношу въ умѣ совсѣмъ иныя задачи.

Какую же цѣль, собственно, преслѣдовалъ я этимъ длиннымъ и, навѣрное, скучнымъ письмомъ, этимъ болтливымъ oratio pro corona? Я надѣялся, что Ваше Превосходительство, быть можетъ, не откажетесь еще разъ милостиво взглянуть въ глаза моему дѣтищу, прежде чѣмъ въ послѣдней инстанціи откажетесь быть его воспріемникомъ. Ибо безъ этой милости его звѣзда не сулитъ ему счастья: зачатіе и тяжелые роды окажутся напрасными, и оно должно будетъ возвратиться въ материнскую утробу. Причины этого я изложилъ Вашему Превосходительству въ моемъ первомъ письмѣ. Какая же судьба ожидаетъ мое дѣтище среди враговъ, если даже друзья отказываютъ ему въ поддержкѣ! Міръ, уже не первое тысячелѣтіе утопающій въ цвѣтахъ, не зная, что такое цвѣта, на первыхъ порахъ и дальше долженъ будетъ обойтись безъ этого знанія и не станетъ отъ этого менѣе счастливымъ: одному мнѣ будетъ больно читать и выслушивать извращенныя мысли о цвѣтахъ, а также восхваленія этихъ мыслей — въ то время, какъ я знаю нѣчто лучшее и вынужденъ молчать. Геродотъ говоритъ: ἐχθίστη δὲ ὀδύνη ἐστὶ τᾶν ἐν ἀνθρώποισι αὕτη, πολλὰ φρονέοντα μηδενὸς κρατέειν. XI. 16, а Гамлетъ восклицаетъ съ горечью: but break my heart: for I must hold my tongue! — Впрочемъ, я въ своей спеціальности привыкъ уже къ такому страданію.

Если теперь я долженъ осудить себя еще на пиоагорейское ἐχεμυθία, то Ваше Превосходительство, безъ сомнѣнія, разрѣшите мнѣ одну только просьбу, въ особенности, если я Вамъ напомню, что мысль

сдѣлать Вамъ что-либо пріятное возбуждала мое рвеніе къ этой работѣ, которая иначе и не была бы выполнена. Просьба моя состоитъ въ томъ, чтобы Вы при возвращеніи рукописи совершенно точно и прямо увѣдомили меня, давали ли Вы это сочиненіе кому-нибудь для прочтенія и кому именно. Такъ какъ Вы встрѣтили д-ра Зеебека, который ученіе о цвѣтахъ сдѣлалъ своей спеціальностью, то съ Вашей стороны было бы вполнѣ естественнымъ познакомить его съ моей попыткой, по крайней мѣрѣ,— устно или даже дать ему ее для просмотра. Я хотѣлъ бы только знать съ полной точностью, какъ обстоитъ мое дѣло въ этомъ отношеніи. Ваше Превосходительство сами знаете, какъ часто мы имѣемъ основаніе опасаться плагіатовъ, и сами сообщили мнѣ факты изъ собственнаго опыта, напримѣръ, — объ Окенѣ. Поэтому Ваше Превосходительство не истолкуете въ дурную сторону моей настоятельной просьбы поставить меня въ полную извѣстность объ этомъ дѣлѣ.

Надѣюсь, что Ваше Превосходительство отнесетесь снисходительно къ смѣлости и откровенности этого письма, такъ какъ Вы должны быть убѣждены, что никто не проникнутъ къ Вамъ болѣе глубокимъ уваженіемъ, чѣмъ

Вашего Превосходительства преданнѣйшій слуга

Артуръ Шопенгауэръ.

Дрезденъ 11 ноября 1815.

8.

Веймаръ 16 ноября 1815.

Весьма благодаренъ Вамъ, добрѣйшій мой, что Вашимъ дружескимъ и обстоятельнымъ письмомъ Вы удачно пытаетесь уничтожить раздѣляющее насъ разстояніе. Я могу отвѣтить на это письмо лишь отчасти и поэтому прежде всего успокою Васъ относительно вопроса: видѣлъ ли кто-либо Ваше сочиненіе? Я могу отвѣтить откровенно: никто! Д-ръ Зеебекъ посѣтилъ меня въ деревнѣ, гдѣ у меня не было Вашей работы; я думалъ, правда, о ней, но недостаточно довѣрялъ себѣ, чтобы по памяти сдѣлать удовлетворительный о ней рефератъ; кромѣ того, въ нашемъ распоряженіи было слишкомъ мало времени, и мнѣ не хотѣлось прерывать Зеебека въ его изложеніи и объясненіи явленій, принадлежащихъ исключительно къ отдѣлу физическихъ цвѣтовъ. Наконецъ, мнѣ мѣшало сомнѣніе, будетъ ли это пріятно Вамъ.

Если я и выражалъ намѣреніе познакомить Васъ съ Зеебекомъ, то оно основывалось на желаніи заинтересовать моего друга также и физіологической и общей теоретической стороной дѣла. Но такъ какъ Вы это отклоняете, то я и не буду больше настаивать.

На этотъ разъ довольно, такъ какъ я хочу присоединить къ этому письму еще хоть изложеніе моего взгляда на фіолетовый цвѣтъ. Потомъ я

въ первую очередь объясню Вамъ свое непреодолимое нежеланіе принять хотя бы малѣйшее офиціальное участіе въ спорѣ о теоріи цвѣтовъ; наконецъ, я сочту своимъ долгомъ выразить Вамъ мой взглядъ на Вашу работу, которую я вновь внимательно обдумалъ. Кто самъ имѣетъ склонность строить міръ изъ субъекта, тотъ не станетъ отрицать того наблюденія, что субъектъ, въ явленіи, есть лишь индивидуумъ и поэтому для сохраненія своего своеобразія нуждается въ извѣстной долѣ истины и заблужденія. Но ничто не раздѣляетъ людей въ такой мѣрѣ, какъ то обстоятельство, что порціи этихъ обоихъ ингредіентовъ смѣшаны между собою въ различныхъ пропорціяхъ.

Г.

(Приложеніе). Въ моемъ пониманіи фіолетоваго цвѣта меня укрѣпляютъ слѣдующія основанія:

1) На кіанометрѣ Соссюра самый темный синій цвѣтъ называется Königsblau, который немыслимъ безъ *Oeil de rouge*. Этотъ красноватый оттѣнокъ я склоненъ считать фіолетовымъ, который бываетъ замѣтенъ при чуть-чуть туманномъ освѣщеніи на самыхъ темныхъ предметахъ. На такія высокія горы, чтобы самому наблюдать это явленіе, я никогда не поднимался.

2) Надо приготовить совершенно темную комнату, въ дверь которой была бы вдѣлана бѣлая жестяная доска и въ ней—отверстіе съ рѣзко очерченными краями; смотрите на него снаружи, и пустое пространство будетъ казаться чернымъ предметомъ на бѣломъ фонѣ. Если же посмотрѣть на него сквозь призму, то покажется великолѣпный фіолетовый цвѣтъ, при чемъ исключена всякая возможность отраженія свѣта изъ темной комнаты.

3) Въ числѣ моихъ приспособленій находится оконное стекло въ рамѣ, въ нѣкоторыхъ мѣстахъ покрытое самой легкой мутью, которая при проходящемъ свѣтѣ показываетъ чистый желтый цвѣтъ, при проходящей темнотѣ—великолѣпнѣйшій фіолетовый. Этотъ опытъ можно производить передъ черной шляпой или передъ темнымъ отверстіемъ описанной выше темной комнаты.

Что касается мнѣнія о возстановленіи бѣлаго цвѣта изъ различныхъ цвѣтовъ, то я также не могу усвоить его себѣ. Очень яркій солнечный цвѣтъ дѣлаетъ для нашихъ чувствъ σκιερον краски невоспріемлемымъ. Эта тѣнь можетъ быть просто желтой или синей краской или составлена и соединена въ восходящей пропорціи, или же оттѣнки могутъ быть смѣшаны другъ съ другомъ.

Я зашелъ въ часовню въ готическомъ вкусѣ; всѣ окна ея были изъ разноцвѣтнаго богемскаго стекла, и я замѣтилъ, что солнце, проходя черезъ какое бы то ни было стекло въ мой глазъ, казалось мнѣ всегда безцвѣтнымъ, лишь слегка затуманеннымъ.

Надо составить изъ трехъ самыхъ чистыхъ пигментовъ, желтаго, синяго и краснаго, небольшую порцію чернаго и размѣшать ее въ большой ваннѣ воды,—и она совсѣмъ не будетъ замѣтна; также нельзя будетъ утверждать, что вода стала отъ этого свѣтлѣе.

Въ чувственныхъ вещахъ существуетъ граница, гдѣ онѣ для насъ исчезаютъ, и какъ въ опытѣ, такъ и въ сужденіи мы находимся здѣсь въ самомъ опасномъ пунктѣ.

Что касается объясненія возстановленія бѣлаго цвѣта изъ возстановленія частичной дѣятельности глаза, то объ этомъ—въ слѣдующій разъ.

Г.

В. 16 ноября 1815.

9.

Ваше Превосходительство

десять недѣль тому назадъ дали мнѣ обѣщаніе сообщить мнѣ въ скоромъ времени настоящее Ваше мнѣніе о моей теоріи цвѣтовъ. Я написалъ Вамъ 3-го декабря еще одно длинное письмо, которое содержитъ защиту моего мнѣнія о фіолетовомъ цвѣтѣ, а также обстоятельное доказательство моей теоріи. Между тѣмъ Ваше Превосходительство, повидимому, опять совсѣмъ забыли меня и мою теорію цвѣтовъ. Моя прежняя, всегда смутная надежда, что Вы, принявъ нѣкоторое участіе въ этой работѣ, будете способствовать ея напечатанію, постепенно разрушена; твердая увѣренность, что я во всякомъ случаѣ узнаю Ваше мнѣніе, также исчезаетъ послѣ почти семимѣсячнаго напраснаго ожиданія; моя послѣдняя просьба поэтому состоитъ въ томъ, чтобы Вы были такъ добры и прислали мнѣ обратно рукопись и этимъ положили дѣлу конецъ; ибо для меня все неопредѣленное, неясное, всякое ожиданіе крайне тягостны,—что связано, быть можетъ, съ моей во всякомъ случаѣ нелицемѣрной любовью къ истинѣ, ясности и опредѣленности; къ тому же я ждалъ и надѣялся почти семь мѣсяцевъ: это больше, чѣмъ я могу вынести.

Говоря откровенно, я совершенно не въ состояніи представить себѣ, чтобы Вы, Ваше Превосходительство, не признали истинности моей теоріи: ибо я знаю, что моими устами гласила сама истина — въ этой небольшой вещи, какъ современемъ въ болѣе крупныхъ, — а Вашъ умъ настолько хорошо и правильно настроенъ, что не можетъ не дать соотвѣтственаго отзвука. Но я могу вполнѣ допустить, что субъективное расположеніе Ваше къ нѣкоторымъ моимъ тезисамъ, не совсѣмъ согласнымъ съ высказанными Вами, мѣшаетъ Вамъ заняться моей теоріей, такъ что Вы ее постоянно отодвигаете отъ себя и откладываете на будущее время и, не имѣя возможности ни выразить своего сочувствія, ни отказать въ немъ, предпочитаете совсѣмъ умалчивать объ этомъ. По

существу дѣла это меня удивляетъ, и уже потому, что я въ тысячу разъ болѣе Вашъ защитникъ (и тоже именно по существу), чѣмъ противникъ; но послѣ нѣкоторыхъ Вашихъ фразъ, это становится понятнымъ, и я долженъ такъ это и принять.

Въ заключеніе я прошу Ваше Превосходительство вѣрить мнѣ, что ни эта, ни какая-либо иная случайность не можетъ вызвать перемѣны въ глубокомъ и искреннемъ уваженіи къ Вамъ, которымъ воистину никто не проникнутъ такъ, какъ

Вашего Превосходительства преданнѣйшій слуга

Артуръ Шопенгауэръ Dr.

Дрезденъ, 23 января 1816.

10.

Какъ часто, добрѣйшій мой, мнѣ хотѣлось видѣть Васъ въ эти зимніе вечера, такъ какъ письменно въ настоящемъ случаѣ прійти къ какому-либо соглашенію невозможно. Я бралъ ученіе о цвѣтахъ и ставилъ его между нами какъ предметъ бесѣды,— а вѣдь она не обязана всегда быть соглашеніемъ. Все же, не желая оставить Васъ при такой прекрасной честной попыткѣ безъ явнаго выраженія участія, я два дня занимался въ Іенѣ по возможности просмотромъ всего, что появилось новаго въ печати о цвѣтахъ за послѣднія восемь лѣтъ. Я хотѣлъ обосновать этимъ мои дальнѣйшія бесѣды съ Вами. Но это благое намѣреніе вызвало противоположные результаты, такъ какъ я слишкомъ ясно увидѣлъ, что люди хотя и могутъ быть одного мнѣнія относительно предметовъ и ихъ явленій, но никогда не придутъ къ соглашенію въ воззрѣніяхъ, выводахъ и объясненіяхъ, — даже тѣ, кто согласенъ между собою въ принципѣ, ибо приложеніе его тотчасъ же разъединяетъ ихъ. И я увидѣлъ слишкомъ ясно, что наше стараніе между собою столковаться будетъ тщетнымъ. Идея и опытъ никогда не встрѣчаются по срединѣ; соединить ихъ возможно только въ искусствѣ и въ дѣлѣ. Я опять занялся Вашей рукописью и письмами, послѣднія даже собственноручно переплелъ, такъ какъ они должны быть сохранены вмѣстѣ. Я охотно сдѣлалъ бы изъ нихъ извлеченіе, но такъ какъ это доступно лишь спеціалисту, то я нарушилъ бы этимъ тайну. Если бы Вы сдѣлали это сами, Вы доставили бы мнѣ этимъ большую радость; мнѣ хотѣлось бы имѣть настолько сокращенное изложеніе Вашихъ воззрѣній, чтобы я могъ современемъ включить его въ свое ученіе о цвѣтахъ.

Извѣщайте меня отъ времени до времени, чѣмъ Вы занимаетесь, и Вы всегда найдете во мнѣ сочувствіе, такъ какъ я хотя и слишкомъ старъ для того, чтобы воспринять чужія воззрѣнія, но все же очень

охотно, насколько это возможно, стараюсь изучать исторически то, что думали другіе прежде и думаютъ теперь.

Извѣстите меня поскорѣе о полученіи этого посланія.

Съ искренними пожеланіями

Гёте.

Веймаръ, 28 января 1816.

11.

Ваше Превосходительство,

сказали въ своей біографіи: „въ концѣ концовъ человѣкъ всегда предоставленъ собственнымъ силамъ“. И я также вынужденъ со вздохомъ сказать: „я стою на собственныхъ ногахъ“. Не могу скрыть, чтоя чрезвычайно огорченъ, не получивъ отъ Васъ серьезнаго сочувствія, содѣйствія, опроверженій. Надежда на исполненіе моей первой просьбы была у меня гораздо сильнѣе, чѣмъ я самъ это сознавалъ: я былъ увѣренъ въ Вашемъ живомъ сочувствіи. Эти сангвиническія надежды постепенно угасли; но послѣ такого долгаго ожиданія, послѣ столькихъ писемъ, даже не узнать Вашего мнѣнія, Вашего сужденія, ничего, совсѣмъ ничего, кромѣ сдержанной похвалы и мягкаго отказа въ сочувствіи безъ объясненія причинъ,—это превышаетъ мои крайнія опасенія и не оправдываетъ самыхъ скромныхъ надеждъ. Все же я далекъ отъ того, чтобы даже мысленно позволить себѣ по отношенію къ Вамъ хотя бы малѣйшій упрекъ. Ибо Вы дали такъ много и столько великаго всему человѣчеству, и настоящему, и будущему, что въ этомъ общемъ долгѣ всего человѣчества всякій и каждый обязанъ считать себя передъ Вами должникомъ; поэтому ни одинъ отдѣльный человѣкъ не имѣетъ права предъявлять къ Вамъ какія бы то ни было притязанія. Но, по истинѣ, нужно быть Гёте или Кантомъ, чтобы по такому поводу заставить меня думать такъ, — никѣмъ другимъ изъ тѣхъ, кто видѣлъ солнце одновременно со мною.

Мнѣ самому кажется страннымъ, что отказъ въ Вашемъ сочувствіи, вмѣсто того чтобы ухудшить мое мнѣніе о моей работѣ и лишить меня мужества, почти что усиливаетъ и то и другое. Я твердо убѣжденъ, что моя теорія вполнѣ истинна, нова, и, насколько допускаетъ предметъ, имѣетъ важное значеніе. Я болѣе чѣмъ когда-либо проникнутъ желаніемъ приписать мое открытіе своему имени и недавно пришелъ къ рѣшенію издать свое сочиненіе уже къ слѣдующей книжной ярмаркѣ. Я почти вынужденъ обратиться къ Вашему сочувствію, не къ сочувствію безразсудной толпы, а къ сужденію немногихъ отдѣльныхъ мыслящихъ и разсуждающихъ людей, которые среди милліоновъ тамъ и здѣсь разсѣяны на большихъ промежуткахъ времени и пространства и которые собственно и представляютъ собою то, что называется потомствомъ: ибо

потомство, взятое въ цѣломъ, такъ же безсмысленно, какъ и современники. Я знаю, что сбродъ, владѣющій каѳедрами и журналами, подниметь противъ меня лай: но съ того времени, какъ я послалъ Вамъ свое сочиненіе, я сдѣлалъ въ презрѣніи къ людямъ новые и такіе большіе успѣхи, что готовъ въ случаѣ необходимости на дѣлѣ и въ мысляхъ не обращать ни малѣйшаго вниманія на мнѣніе всей человѣческой толпы.

Съ того самаго года, какъ я въ первый разъ изложилъ мою теорію, я не переставалъ заниматься этимъ предметомъ, читать о немъ, размышлять и дѣлать замѣтки. Поэтому я хочу теперь переработать это сочиненіе, многое исправить, многое дополнить, кое-что вычеркнуть, улучшить изложеніе. Теперь у меня есть еще одна просьба къ Вашему Превосходительству, въ которой Вы мнѣ, вѣроятно, не откажете. Вы писали, что въ Іенѣ Вы дѣлали попытку пересмотрѣть все, что появилось въ печати по поводу цвѣтовъ за эти восемь лѣтъ; раньше Вы также выражали похвалу Зеебеку за его хорошее знакомство съ Вашими противниками. Мнѣ хотѣлось бы обстоятельно знать обо всемъ. Изъ всего, что появилось въ послѣднее время, кромѣ рецензій, мнѣ извѣстны только безтолковый продуктъ Клотца, приличное сочиненіе Рунге съ Naturphilosophicum Стеффенса (которое я не могу похвалить), позорная болтовня Пфаффа, жалкая программа Молльвейда на латинскомъ языкѣ и нѣкоторыя сочиненія въ офтальмологической библіотекѣ Himly, болѣе ранняго происхожденія, чѣмъ Ваше ученіе о цвѣтахъ. Новую „Theorie der Lichtfarben“ Bewer'a я получу въ скоромъ времени. Я настоятельно прошу Ваше Превосходительство сообщить мнѣ, что Вамъ извѣстно, кромѣ названнаго, и если окажется возможнымъ, то достать мнѣ *Литературную замѣтку* Зеебека. Но все это можетъ мнѣ быть полезнымъ лишь въ томъ случаѣ, если будетъ сдѣлано безъ промедленія, потому что мое сочиненіе издаетъ Гарткнохъ, и я обѣщалъ ему доставить рукопись для напечатанія черезъ три-четыре недѣли.

Я прошу Ваше Превосходительство принять во вниманіе, что мое сочиненіе, по всей вѣроятности, будетъ въ значительной мѣрѣ способствовать оправданію и чести Вашего сочиненія, и поэтому съ увѣренностью ожидаю исполненія моей просьбы.

Остаюсь съ неизмѣннымъ уваженіемъ Вашего Превосходительства

преданнѣйшій слуга

Артуръ Шопенгауеръ Dr.

Дрезденъ, 6-го февраля 1816.

12.

Кромѣ сочиненій, добрѣйшій мой, названныхъ уже Вами, я отмѣчаю лишь слѣдующее:

1. Parrot, Grundriss der theoret. Physik. 2. Thl. Dorpat u. Riga 1811, Предисловіе p. XX до XXIV.

2. Benzenberg's Reise in der Schweiz 2. Thl.

3. Рецензія ученія о цвѣтахъ, N XX Quarterly Review January 1814.

Къ сожалѣнію, перваго полнаго перечня Зеебека у меня нѣтъ подъ рукой; онъ былъ сдѣланъ въ письмѣ и поэтому не попалъ въ число моихъ бумагъ, касающихся ученія о цвѣтахъ. Я постараюсь найти его и тогда напишу. Надѣюсь прислать его еще во время.

Ради курьеза прилагаю одно англійское сочиненіе, которое прошу возвратить въ скоромъ времени. Невѣроятные выводы изъ хорошо наблюденнаго явленія могутъ, пожалуй, привести въ отчаяніе.

Энтоптическіе цвѣта пріобрѣтаютъ все бо́льшее значеніе. Зеебекъ за это свое открытіе получаетъ отъ французовъ половинную премію, Брьюстеръ—остальную половину за другое; и я имѣю намѣреніе заняться переработкой доклада о діоптрическихъ цвѣтахъ второго класса, однако не имѣю возможности заняться этимъ теперь же. Если работа эта будетъ выполнена, то очень возможно, что полученные изъ нея выводы послужатъ къ нашему сближенію.

Также небольшое сочиненіе горнаго совѣтника Voigt'a о краскахъ въ органической природѣ можетъ оказаться полезнымъ.

Ваше вновь переработанное сочиненіе съ удовольствіемъ ожидаю уже напечатаннымъ.

И желаю вамъ всего лучшаго

Гете.

Веймаръ, 11 февраля 1816.

13.

Ваше Превосходительство,

приношу свою искреннюю благодарность за любезно присланныя справки о литературѣ предмета. Къ сожалѣнію въ здѣшней библіотекѣ, въ другихъ отношеніяхъ хорошо составленной, физики Парро и Quarterly Review не имѣется. Мнѣ не хватаетъ многаго; напр., новая Theorie der Lichtfarben Brewer'a выслана мнѣ изъ Дюссельдорфа и врядъ ли будетъ получена до напечатанія моего сочиненія; впрочемъ судя по заглавію, его теорія не имѣетъ ничего общаго съ моей. Сколько книгъ я раскрывалъ съ тщетной надеждой найти что-либо относящееся къ моей работѣ! Между тѣмъ необходимо быть хорошо освѣдомленнымъ, и я съ большимъ нетерпѣніемъ жду обѣщанной Вашимъ Превосходительствомъ замѣтки Dr. Зеебека о литературѣ предмета.

Англійское сочиненіе возвращаю съ благодарностью. Ваше Превосходительство совершенно правы въ Вашемъ сужденіи о немъ: работа эта не имѣетъ никакого значенія.

Я очень сожалѣю, что ошибка въ письмѣ оставляетъ меня въ недоумѣніи, какіе именно цвѣта начинаютъ пріобрѣтать все большее зна-

ченіе, что́ естественно меня очень интересуетъ: тамъ написано: „энтоптическіе“; можетъ быть,—эноптическіе? Также хотѣлось бы мнѣ знать, за какое открытіе получаетъ Зеебекъ премію: не за то ли, которое напечатано въ Schweigger'овомъ Журналѣ,—именно, что два столбика изъ стеклянныхъ пластинокъ дѣлаютъ свѣтъ невидимымъ, а если добавить листочекъ слюды, то свѣтъ опять видать? Нѣсколько разъясняющихъ словъ весьма бы меня обрадовали.

Какъ прекрасно и благородно со стороны Вашего Превосходительства, что Вы не боитесь еще разъ взяться за это дѣло! На сужденіе цехового сброда не слѣдуетъ обращать ни малѣйшаго вниманія.—Мнѣ кажется, что главнымъ образомъ отъ случайныхъ обстоятельствъ зависитъ то, насколько теперь посодѣйствуетъ мое сочиненіе распространенію новыхъ взглядовъ на цвѣта: главное въ томъ, чтобы его читали,—тогда и вліяніе его можетъ быть сильнымъ; способствовать же этому въ значительной мѣрѣ могли бы Вы. Люди, по свойственной имъ лѣности, неохотно читаютъ и изучаютъ что-либо, пока весь цехъ знатоковъ дѣла не скажетъ имъ, что это хорошо и полезно; а что такое представляютъ собою эти такъ называемые знатоки дѣла, намъ извѣстно: чтобы быть знатокомъ, умѣлымъ, надо прежде всего быть умнымъ. Но, къ сожалѣнію Плиній младшій справедливо замѣчаетъ: numerantur sententiae, non ponderantur. Болѣе утѣшительны слова Ливія: veritatem laborare nimis saepe, ajunt, extingui nunquam...

Черезъ нѣсколько недѣль надѣюсь переслать Вашему Превосходительству мое сочиненіе, значительно исправленное, напечатаннымъ. Въ надеждѣ въ скоромъ времени получить отъ Васъ вѣсти остаюсь съ глубокимъ почтеніемъ

Вашего Превосходительства

преданнѣйшій слуга

Артуръ Шопенгауэръ Dr.

Дрезденъ, 21 февраля 1816.

14.

Ваше Превосходительство,

имѣю честь послать Вамъ мое сочиненіе уже напечатаннымъ. Я стою на собственныхъ ногахъ, — какъ въ этомъ отношеніи, такъ и во всякомъ другомъ. Таковъ мой жребій:

Nam Caesar nullus nobis haec otia fecit.

Джордано Бруно.

Если Ваше Превосходительство дадите себѣ трудъ еще разъ прочесть мое сочиненіе, Вы найдете, что оно вездѣ сильно измѣнено и значительно дополнено. Я просилъ бы Васъ сообщить мнѣ Ваше мнѣніе,

если бы не потерялъ надежды узнать его когда-либо, послѣ того какъ въ долгой перепискѣ я такъ часто и такъ настойчиво тщетно добивался его.

Быть можетъ, Ваше Превосходительство удостоите извѣстить меня, есть ли надежда встрѣтить Васъ этимъ лѣтомъ въ Теплицѣ, что̀ составляетъ мое живѣйшее желаніе—какъ въ связи съ ученіемъ о цвѣтахъ, такъ и вообще. Но я полагаю, что берега Рейна удержатъ Васъ вновь и думаю, что только нежелательная причина, именно необходимость, вызванная состояніемъ Вашего здоровья, могла бы способствовать исполненію моего желанія.

Во всякомъ случаѣ остаюсь навсегда съ глубочайшимъ уваженіемъ Вашего Превосходительства

преданнѣйшій слуга

Артуръ Шопенгауэръ Dr.

Дрезденъ, 4-го мая, 1816.

15.

Веймаръ, 16 Іюня 1816.

Черная печать моего письма вновь должна послужить передъ Вами, мой добрѣйшій господинъ докторъ, оправданіемъ въ томъ, что я ограничиваюсь почти однимъ извѣщеніемъ о полученіи Вашего хорошо продуманнаго сочиненія. Болѣзнь моей дорогой жены и послѣдовавшая кончина ея оторвала меня отъ всякихъ научныхъ занятій и въ частности—отъ ученія о цвѣтахъ, къ которому вновь привлекли меня Ваша работа, прилагаемый при семъ оттискъ сочиненія Шульца и пересылка всего моего аппарата для изслѣдованія цвѣтовъ въ Іену. Къ сожалѣнію, были прерваны также и опыты съ энтоптическими цвѣтами, равно какъ и съ химическими, къ чему меня побудило весьма цѣнное сочиненіе Voigt'a: *Die Farben organischer Körper*. Тѣмъ не менѣе, изъ [всего] этого видно, что та точка зрѣнія, изъ которой мы всѣ исходимъ, продолжаетъ живо оказывать свое воздѣйствіе, хотя и въ различныхъ направленіяхъ. Желательно, чтобы и Вы неустанно продолжали разрабатывать эту прекрасную ниву и отстаивали свои воззрѣнія: быть можетъ, мы встрѣтимся чрезъ нѣсколько лѣтъ съ радостью въ той центральной точкѣ, изъ которой мы всѣ исходимъ; ибо нашъ принципъ имѣетъ за себя глубочайшую древность, и никто не можетъ отнять у насъ этого преимущества. Давайте иногда вѣсти о себѣ.

Съ наилучшими пожеланіями

Гете.

16.

Ваше Превосходительство,

давно ничего не слыхали обо мнѣ, такъ какъ я не находилъ никакого повода, чтобы писать Вамъ,—а безъ всякаго предлога мнѣ не хотѣлось быть Вамъ въ тягость. Между тѣмъ я имѣлъ все время удовольствіе узнавать желанныя вѣсти о Вашемъ благополучіи отъ моей сестры, и, наконецъ, также и ту, что Вы сдѣлались дѣдушкой, съ чѣмъ я Васъ сердечно поздравляю.

На этотъ разъ я намѣренъ собственно проститься съ Вами, мѣняя свою меньшую отдаленность отъ Васъ на бо́льшую. Дѣло въ томъ, что послѣ болѣе чѣмъ четырехлѣтней работы здѣсь, въ Дрезденѣ, я выполнилъ свою задачу и до поры до времени избавился отъ всякихъ стоновъ и вздоховъ. Поэтому я вновь стремлюсь отсюда и имѣю намѣреніе отправиться въ страну, гдѣ зрѣютъ апельсины, nel bel paese, dove il Si suona, какъ говоритъ Данте и „гдѣ до слуха моего не донесется *нытъ*, *нытъ*, *нытъ* всякихъ журналовъ и газетъ“,—могу добавить я. Затѣмъ, на будущее лѣто я предполагаю черезъ горы и ихъ облачный путь направиться въ Швейцарію; такъ что пройдетъ по крайней мѣрѣ цѣлый годъ, прежде чемъ я вновь увижу Германію.

Моимъ живѣйшимъ желаніемъ и величайшей радостью было бы увидѣть Ваше Превосходительство передъ отъѣздомъ. Къ сожалѣнію, у меня совсѣмъ нѣтъ времени пріѣхать въ Карлсбадъ, такъ какъ до начала *сентября*, на который назначенъ мой отъѣздъ, у меня по горло дѣла съ окончательной обработкой моего сочиненія. Предпринять же поѣздку черезъ Веймаръ мнѣ мѣшаютъ кос-какія семейныя непріятности, какъ бы сильно я ни хотѣлъ видѣть мою сестру, сдѣлавшуюся необыкновенной дѣвушкой, насколько я могу судить по ея письмамъ и вырѣзаннымъ фигурамъ съ текстомъ въ стихахъ, которыя мнѣ съ экстазомъ показывалъ графъ Пюклеръ. Кстати, это очень умный человѣкъ, и я буду радъ вновь встрѣтиться съ нимъ въ Римѣ.—Если бы Вы пріѣхали изъ курорта сюда, это было бы для меня наиболѣе желаннымъ; но на это я не смѣю надѣяться.

Поэтому я позволяю себѣ просить Васъ, не можете ли Вы дать мнѣ какой-нибудь совѣтъ или указаніе по поводу моей поѣздки въ хорошо Вамъ извѣстную и любимую Вами страну, не будете ли такъ добры сообщить мнѣ что-нибудь кромѣ того, что можно найти въ Вашихъ напечатанныхъ письмахъ, которыя (надѣюсь,—также и обѣщанный третій томъ) будутъ меня сопровождать; быть можетъ, Вы рекомендуете мнѣ

какія-либо книги объ Италіи, кромѣ уже всѣмъ извѣстныхъ, или удостоите дать рекомендательное письмо, которое помогло бы мнѣ завязать какое-нибудь интересное или полезное знакомство; наконецъ, не пожелаете ли Вы передать со мной какую-нибудь посылку въ Римъ или Неаполь. Всѣмъ этимъ Вы меня крайне осчастливите, само собою разумѣется, — и это можно счесть эгоистичной цѣлью моего письма pour prendre Congé.

Мое сочиненіе, которое должно выйти въ свѣтъ на Михайловъ день, является результатомъ не только моего здѣшняго пребыванія, но и до нѣкоторой степени всей моей жизни. Ибо я не думаю, что буду въ состояніи когда-либо создать что-нибудь лучшее или болѣе значительное; по-моему, Гельвецій правъ, что до 30, въ крайнемъ случаѣ, до 35 лѣтъ въ человѣкѣ впечатлѣнія окружающаго міра пробуждаютъ всѣ мысли, на которыя онъ способенъ, и все, что онъ можетъ дать позднѣе, является лишь развитіемъ этихъ мыслей. Благосклонная судьба подарила меня, съ внѣшней стороны, досугомъ, а съ внутренней — сильнѣйшимъ стремленіемъ къ раннему и молодому осуществленію того, что иной, напримѣръ, Кантъ могъ предложить лишь какъ плоды юности, замаринованные въ уксусѣ старости. — Мнѣ 31-ый годъ. — Книга, неизвѣстная еще ни одному человѣку, кромѣ издателя и меня, носитъ заглавіе: „Die Welt als Wille u. Vorstellung, vier Bücher, nebst einem Anhange, der die Kritik der Kantischen Philosophie enthält“. — Брокгаузъ получитъ порученіе переслать Вамъ роскошный экземпляръ. Послѣ бывшихъ нѣкогда между нами философскихъ діалоговъ я не могу не льстить себя надеждой на Ваше сочувствіе—въ томъ случаѣ если вы будете имѣть терпѣніе вчитаться въ чужой ходъ мыслей. Это составитъ по крайней мѣрѣ 40 листовъ.

Моя теорія цвѣтовъ не произвела еще сенсаціи, по крайней мѣрѣ, явной—подобно камню, въ болотѣ не дѣлающему круговъ; но я все же не теряю надежды на лучшее: ибо правдивое и истинное въ концѣ концовъ всегда завоевываетъ свое право и мѣсто. И уже теперь я вижу, какъ острый клинъ моей теоріи прокладываетъ Вашему ученію о цвѣтахъ путь къ широкой публикѣ, въ тишинѣ несомнѣнно оказываетъ свое дѣйствіе и постепенно производитъ переворотъ во всѣхъ мнѣніяхъ, хотя пока еще стыдъ и мѣшаетъ обратиться къ Вамъ съ кликомъ: pater, peccavimus!—Такъ, напр., Leipziger Lit. Zeit, которая въ августѣ 1815 такъ глупо, заносчиво и нагло въ высшей инстанціи предавала Васъ осужденію за Ваше сочиненіе, 14-го мая 1817 г., принимаясь за мою работу, дала образецъ изворотливости. Малый извивается какъ червь, потому что понимаетъ, чѣмъ это должно кончиться: онъ постепенно сознается, что я правъ во всѣхъ отношеніяхъ, но полагаетъ при этомъ, что и Ньютонъ имѣетъ также право на существованіе, и лепечетъ, пра-

вда—вполголоса, объ однородныхъ лучахъ; въ заключеніе онъ говоритъ, что, если Вы въ концѣ концовъ и окажетесь правы, то приверженцамъ Ньютона останется утѣшеніе, что во всѣхъ дебатахъ они были всегда вѣжливы, мы же непозволительно-грубы. Хорошее refugium въ такомъ грязномъ и постыдно веденномъ дѣлѣ! Я прилагаю здѣсь сочиненіе одного изъ моихъ прозелитовъ, Ficinus'a, профессора химіи въ здѣшней медицинской академіи: это статья „Цвѣтъ“ для физіологическаго и медицинскаго словаря Pier въ еще не вышедшемъ третьемъ томѣ. Вы почувствуете удовлетвореніе, когда на этихъ страницахъ увидите мою теорію изложенную какъ общепризнанную и связанную съ Вашимъ ученіемъ о цвѣтахъ, которое благодаря этому обосновывается и объясняется a priori, а въ отдаленіи—нашего сэра Исаака на скамьѣ подсудимыхъ. Быть можетъ, это первый настоящій учебникъ, признающій Вашу теорію; но первая оставленная непріятелемъ и занятая нашими войсками крѣпость въ странѣ, которую мы стремимся завоевать, несказанно радуетъ. Я полагаю, что мой авангардъ гусаръ заслуживаетъ похвалы, хотя онъ и не получилъ ея въ Вашихъ сочиненіяхъ по физикѣ. Между тѣмъ мое мелкое тщеславіе тѣшится тѣмъ, что отнынѣ на этихъ, надѣюсь—еще и на многихъ другихъ, страницахъ я занимаю рядомъ съ Вами мѣстечко въ томъ самомъ креслѣ, на которомъ полтора столѣтія такъ широко и удобно сидѣлъ сэръ Исаакъ и принималъ поклоненіе всего міра.

Такъ какъ отъ Шютца я имѣю не вполнѣ достовѣрное извѣстіе о Вашемъ пребываніи въ Карлсбадѣ, то это письмо я передаю секретарю здѣшней библіотеки Землеру, необыкновенно хорошему и услужливому человѣку.

Въ надеждѣ получить отъ Васъ знакъ Вашего дальнѣйшаго благорасположенія остаюсь съ глубочайшимъ уваженіемъ

Вашего Превосходительства
преданнѣйшій слуга

Артуръ Шопенгауэръ.

Дрезденъ, 23-го іюня 1818.

17.

Наконецъ опять получить о Васъ вѣсти было мнѣ очень пріятно: Вы быстро и отважно идете своей дорогой, съ чѣмъ я Васъ поздравляю. Обѣщанное сочиненіе прочту, конечно, съ большимъ интересомъ. Если мы тратимъ столько труда для того, чтобы узнать, какъ думали наши предки, то нашимъ достойнымъ современникамъ мы должны удѣлять не меньшее вниманіе. Очень похвально, что статья „*Цвѣтъ*“ появится въ

новомъ словарѣ; о многомъ было бы можно при этомъ упомянуть о другомъ но важно во всякомъ дѣлѣ начало. Хорошо, если бы намъ удалось наконецъ избѣжать споровъ, которые всегда вредятъ чистому естественно-научному изложенію. Да будетъ итальянское путешествіе для Васъ счастливымъ! Пріятнымъ и полезнымъ оно будетъ во всякомъ случаѣ. Быть можетъ, Вы воспользуетесь прилагаемой здѣсь карточкой. Друзьямъ-землякамъ прошу передать мой привѣтъ.

Съ наилучшими пожеланіями

Гете.

Карлсбадъ, 9 Августа 1818.

Замѣтка о Шопенгауэрѣ.

Философская критика давно уже подмѣтила въ системѣ Шопенгауэра роковыя противорѣчія, которыя отнимаютъ у нея цѣльность и надлежащую силу. Достаточно сказать, что онъ далеко не преодолѣлъ даже того матеріализма, противъ котораго мечетъ однѣ изъ самыхъ ядовитыхъ своихъ стрѣлъ. Онъ не вышелъ изъ заколдованнаго круга своихъ противорѣчивыхъ утвержденій: матерія — представленіе познающаго, а познающее— продуктъ матеріи. „Единственный законный наслѣдникъ кантовскаго престола", онъ не довелъ до конца принциповъ идеализма и трансцендентальности и вообще оставилъ въ своемъ ученіи непримиренныя и непримиримыя грани.

Но такъ же давно извѣстно, что подходить къ философіи Шопенгауэра съ однимъ логическимъ критеріемъ было бы несправедливо и неправильно. Великій пессимистъ самъ хорошо видѣлъ свои противорѣчія и въ этомъ отношеніи не нуждался въ чужой критикѣ. Человѣческая истина сама по себѣ, какой бы философъ ее ни представлялъ, казалась ему по существу и во-вѣки противорѣчивой: истина не система. Есть пункты, до которыхъ едва досягаютъ наши идеи; о разрѣшеніи же загадокъ не можетъ быть и рѣчи. И пусть логика изобличаетъ и остается неудовлетворенной,—зато психологія констатируетъ духовную сумму внутреннихъ настроеній, глубокихъ идей, орлиный полетъ мысли; и все то, что можетъ пережить и передумать геніальная личность, само по себѣ драгоцѣнно, — все равно будутъ или не будутъ приведены къ единству эти разсѣянныя бриллiантовыя крупицы. Отпечатокъ духовныхъ сокровищъ лежитъ на всемъ, что писалъ Шопенгауэръ, и потому на вѣсахъ его славы высоко поднимается чаша съ его логическими противорѣчіями и нестройностями. Онъ на первыхъ по-

рахъ ослѣпляетъ; море мысли разстилается передъ нами, и объемлетъ насъ какая-то атмосфера геніальности, вызывающая трепетъ; поражаютъ его прозрѣнія, его способность находить сокрытое ядро вещей, хотя бы и мелкихъ; геній объясненія, онъ проливаетъ свѣтъ въ темныя глубины, и мудрость, сама мудрость глядитъ на насъ со многихъ его страницъ. Философъ-художникъ, мыслитель красоты, онъ догадкой и чуткостью своихъ интуицій восполнялъ то, въ чемъ космическія тайны отказываютъ уму дискурсивному. Въ свой тихій кабинетъ сводилъ онъ нити всего міросданія и какъ бы держалъ ихъ въ своей рукѣ; безконечныя міровыя страницы онъ объединялъ въ цѣльную книгу. Дѣйствительность во всемъ разнообразіи своихъ проявленій давала ему неизсякаемо-богатый матерьялъ, на которомъ онъ не уставалъ провѣрять свою отвлеченную философію. Какъ мы высказались уже въ другомъ мѣстѣ, эти глубокомысленные отзвуки на естественный голосъ жизни, это вѣрное эхо конкретно существующаго вполнѣ понятны именно у Шопенгауэра. Если міръ, какъ онъ училъ, — осуществленіе воли къ жизни, то все, что происходитъ въ мірѣ, дѣла людей, и важныя, и ничтожныя, событія исторіи и злобы дня, законы природы и уставы общежитія, личное и общественное, — все должно быть окрашено этимъ безсознательнымъ и могучимъ стремленіемъ къ жизни, и все, такимъ образомъ, должно имѣть объясненіе въ глазахъ того, кто провозглашаетъ, что міръ — воплощенная воля. Философія раціонализма и панлогизма непримѣнима такъ наглядно ко всѣмъ сторонамъ реальности, какъ философія воли. Ибо трудно въ неразумномъ, на которое столь щедра жизнь, увидѣть порожденіе разума; трудно безсмыслицу понять изъ мысли. Шопенгауэръ же, который въ основаніе бытія кладетъ не духъ, не разумъ, а слѣпую волю къ жизни, чудовищный и голодный инстинктъ, съ точки зрѣнія своей системы легко проникаетъ въ смыслъ, или безсмыслицу всякаго отдѣльнаго явленія. Ему не приходилось думать и заботиться о теодицеѣ...

Ирраціональное и нелѣпое, странное и мелкое, все то, чѣмъ жизнь отклоняется отъ идеи, отъ идеала,—все это было слишкомъ знакомо и близко Шопенгауэру еще и потому, что въ немъ самомъ, въ его собственной личности, гнѣздились рѣзкія противорѣчія и возвышенное отличало его не болѣе, чѣмъ низменное. Природа его не была гармонична, его эмпирическій характеръ значительно уступалъ характеру умопостигаемому, и чтобы найти его подлинное человѣческое существо, надо

было разбивать жесткія и темныя оболочки его людскихъ слабостей, преодолѣвать непосредственно возникавшую антипатію къ нимъ. Но именно это сочетаніе разнородныхъ и разноцѣнныхъ чертъ и создавало его удивительную своеобразность, и благодаря ему Шопенгауэръ былъ живой иллюстраціей къ самому себѣ, къ своему ученію о приматѣ алогической воли, къ своему утвержденію о производности и второстепенности интеллекта. Необыкновенно-зрячій былъ у него умъ, но надъ этой безпримѣрной зоркостью все же брала верхъ слѣпая воля, и это она, какъ всегда бываетъ, властвовала надъ своимъ поводыремъ... Вотъ почему есть извѣстная внутренняя необходимость въ томъ, что Шопенгауэръ былъ таковъ, какимъ онъ былъ, и если человѣчеству суждено развертывать и осуществлять свои возможности въ видѣ знаменательныхъ типовъ, то должно было найти себѣ воплощеніе и нѣчто подобное вдохновенному философу воли.

Онъ заплатилъ обильную дань житейской повседневности, мелкимъ интересамъ существованія, въ немъ были зависть и злоба, и корыстныя побужденія, и когда однажды возникла предъ нимъ опасность потерять имущество, онъ, молодой и геніальный, пришелъ въ отчаяніе, грозилъ сестрѣ покончить съ собою и долженъ былъ отъ нея, дѣвушки, выслушать благородную отповѣдь, что будь она мужчиной, то изъ-за отсутствія денегъ она не бросилась бы даже со стула, не то, что съ моста...

Свою причастность малому, свои мертвыя точки Шопенгауэръ мучительно сознавалъ и самъ, и въ одномъ стихотвореніи онъ жалуется на цѣпи, которыя пригвождаютъ его къ землѣ. „О сладострастіе, о преисподняя, о любовь — неутолимыя, непобѣдимыя! Съ высотъ небесныхъ совлекли вы меня и бросили во прахъ, и вотъ я лежу въ оковахъ. Какъ хотѣлось бы мнѣ воспарить къ престолу вѣчности, видѣть свое отраженіе въ зеркалѣ верховной мысли, витать на эѳирныхъ высотахъ, пролетать міровыя пространства, и въ благоговѣніи, и въ изумленіи, то въ порывахъ восторга, то въ сдержанномъ смиреніи, внимать одной только вышней гармоніи! Какъ хотѣлось бы мнѣ забыть о прахѣ низинъ и не бранить глупцовъ, и не завидовать великимъ, и не смѣяться надъ слабыми, и не глядѣть на злыхъ, и только лицезрѣть и только любить въ твореніяхъ творца и въ предметахъ душу. Но, узы слабости, вы тянете меня книзу, и оплетаетъ меня цѣпкая паутина вашихъ без-

численныхъ нитей, и всякіе порывы къ высотѣ кончаются для меня паденіемъ".

Но эта, для всѣхъ трагическая, „власть земли" не отнимала у Шопенгауэра спокойной увѣренности въ томъ, что истинной родиной его духа является философія, проникновенное исканіе истины. „Если я иногда чувствовалъ себя несчастнымъ—говоритъ онъ—то это потому, что я считалъ себя за другого. Я принималъ себя, напримѣръ, за приватъ-доцента, который не имѣетъ слушателей и которому не удается стать профессоромъ; или за того, о комъ дурно отозвались какой-нибудь филистеръ, какая-нибудь кумушка; или за проигравшаго судебный процессъ объ оскорбленіи личности; или за влюбленнаго, къ которому неблагосклонна та или другая дѣвушка; или за паціента, котораго болѣзнь удерживаетъ дома,—вообще, за кого-нибудь изъ людей, страдающихъ отъ подобныхъ непріятностей. На самомъ же дѣлѣ это былъ не я: это былъ посторонній матерьялъ, изъ какого въ лучшемъ случаѣ былъ сдѣланъ мой сюртукъ, который я одно время носилъ, а потомъ смѣнилъ на другой. Но кто же я въ дѣйствительности? Я тотъ, кто написалъ *Міръ какъ волю и представленіе* и далъ рѣшеніе великой проблемы бытія,—рѣшеніе, которое современники замалчиваютъ, но которое воспримутъ мыслители грядущихъ поколѣній. Вотъ кто я, и что же можетъ приключиться съ такимъ человѣкомъ—въ тѣ годы, которые ему суждено еще прожить на землѣ?"

Такъ понималъ онъ себя, такъ держалъ онъ въ себѣ непоколебимую увѣренность въ своемъ величіи, — и тѣмъ обиднѣе было для него, что современники долго не цѣнили, даже не замѣчали его. Кто сказалъ, тотъ хочетъ, чтобы ему отозвались; но вотъ Шопенгауэра замалчивали. Онъ написалъ великое и думалъ, что этого слишкомъ достаточно; но оказалось, что мало еще написать,—надо, чтобы прочитали. А его не читали. И это одиночество генія, это великое горе отъ ума много способствовали мизантропіи Шопенгауэра и еще большій отпечатокъ злобности придали его угрюмому лицу. Долгое время ждалъ онъ своихъ апостоловъ, опоздала его слава, и только старость принесла ему, какъ онъ выражался, „бѣлыя розы". Яркихъ розъ молодой славы ему не суждено было видѣть.

Холодность и равнодушіе, которыя онъ встрѣтилъ, тѣмъ болѣе поразительны, что уже одна форма его творчества должна была бы побѣдить если не зависть, то невоспріимчивость. Можно не принимать философіи,—но какъ отказать поэзіи? А

вѣдь Шопенгауэръ—поэтъ. Какъ могли отвернуться отъ чаръ этого стиля, прозрачнаго и прекраснаго, отъ этой архитектуры, которая изъ общедоступныхъ матерьяловъ грамматики, изъ словъ обыденныхъ, воздвигала дивные памятники, стройные и легкіе чертоги предложеній и періодовъ? Отвергавшіе Шопенгауэра какое совершали оскорбленіе величества, оскорбленіе красоты! Читатели, пріученные къ трудности и запутанности философскаго языка, къ схоластическимъ пріемамъ изложенія, ко всяческой искусственности и туману, недовѣрчиво отнеслись къ спокойному теченію простой рѣчи, къ умѣнію одѣвать самыя сложныя проблемы въ художественную оболочку. У Шопенгауэра было свѣтло, а привыкли думать, что глубина непремѣнно должна быть темной.

Внѣшняя красота шопенгауэровскихъ твореній находится въ органической связи съ тѣмъ, что самый методъ его философскаго мышленія не оторванъ отъ непосредственныхъ воспріятій живой дѣйствительности. Его философія еще не остыла отъ жизни. Его мысль не отдѣлилась отъ созерцанія. Онъ чувствуетъ себя вполнѣ свободно въ сферѣ отвлеченныхъ понятій, но то конкретное и наглядное, что составляетъ ихъ теплую сердцевину, никогда не улетучивается для него на высотахъ абстракціи. Истина открывается ему въ интуиціи. И если Кантъ, напримѣръ, прилагаетъ всѣ усилія къ тому, чтобы каждый тезисъ обставить возможными ограниченіями, показать его отношеніе къ другому, обезопасить себя логическими предосторожностями, то, наоборотъ, философія Шопенгауэра, въ роскошной яркости своихъ созерцаній, имѣетъ въ себѣ нѣчто царственно-безпечное и смѣлое, сохраняетъ весь ароматъ и свѣжесть непосредственнаго опыта и чувства, — и какъ онъ самъ признавался (между прочимъ, въ письмѣ къ Гете), каждый предметъ, на которомъ онъ останавливалъ свои взоры, вѣщалъ ему тысячи откровеній. Истина была для него Аѳродитой, которая рождается прямо изъ пѣны морской, изъ моря жизни.

Живая метафизика Шопенгауэра хотя и имѣетъ въ своемъ преддверіи гносеологію, но проникаетъ гораздо дальше, чѣмъ даетъ ей право послѣдняя. Въ самомъ дѣлѣ. Міръ для него не только представленіе, но даже сновидѣніе; мы не знаемъ и не можемъ знать дѣйствительности, потому что лежитъ на ней обманчивая пелена Майи, и мы обречены витать въ сферѣ однихъ только призраковъ и миражей. Тема индусовъ и Кальдерона „жизнь—сонъ“, жизнь—мимолетное сновидѣніе

грезящаго духа,—эта мысль должна уже самой теоріи познанія сообщать колоритъ романтической меланхоліи, открывать дальнѣйшіе горизонты пессимизма. Правда, въ этихъ же гносеологическихъ предѣлахъ выступаетъ уже религіозная, отрадная мысль о томъ, что въ силу идеальности пространства и времени всякая множественность и разлученность являются лишь иллюзіей, а на дѣлѣ существуетъ одно великое Одно; времена и пространства, преграды вещей, разстоянія міра и человѣческихъ душъ исчезаютъ передъ этимъ сознаніемъ всеединства. Нѣтъ раздѣленія и далей, нѣтъ многаго, все едино и сосредоточено, и это единство—міровая воля. Но къ такому признанію, къ этому провозглашенію воли вещью въ себѣ, внутренней сущностью бытія, Шопенгауэръ могъ прійти лишь путемъ непослѣдовательности: его гносеологія обрекаетъ его на агностицизмъ, какъ она вообще обрекаетъ человѣческій разумъ на пребываніе въ ограниченномъ царствѣ феноменализма. Теорія познанія уполномочиваетъ Шопенгауэра сказать, что міръ—мое представленіе, но не то, что міръ—воля. Нашъ философъ не имѣетъ права на все заглавіе своего основного труда. Если Шопенгауэръ выдвигаетъ волю какъ вещь въ себѣ и этимъ думаетъ поправить Канта съ его отказомъ отъ интеллектуальнаго проникновенія въ эту во-вѣки невѣдомую вещь, то онъ можетъ такъ поступить лишь потому, что надъ гносеологіей одерживаетъ у него побѣду его метафизическая потребность,—та непобѣдимая и великая потребность, которую онъ провидитъ въ каждомъ человѣкѣ и которая такъ или иначе должна быть удовлетворена. Можно отрицать метафизику, но нельзя не быть метафизикомъ. Творецъ *Міра какъ воли и представленія* мало различаетъ строго-діалектическую, выдержанную и систематизированную метафизику отъ тѣхъ сверхъ-эмпирическихъ соображеній, догадокъ и чаяній, которыми всякій интуитивно и художественно восполняетъ скудость своихъ эмпирическихъ знаній, или, вѣрнѣе, свое эмпирическое невѣжество,—но во всякомъ случаѣ можно признать только счастливымъ тотъ логическій проступокъ, то незаконное обстоятельство, что Шопенгауэръ не выдержалъ своего агностицизма, разбилъ феноменалистическія рамки и сдѣлалъ удивительную попытку заглянуть за предѣлы явленія, разсѣять миражъ principii individuationis и увидѣть лицомъ къ лицу таинственную вещь вещей, Ding an sich. Онъ доказалъ и всю психологическую неизбѣжность такой попытки, алканіе ума, то аристотелевское „удивленіе“, изъ котораго рождается философія. И свое-

образный оттѣнокъ серьезности и торжественности придаетъ метафизикѣ Шопенгауэра его ученіе о томъ, что истинный геній-вдохновитель и музагетъ философіи, это—смерть. Если бы не было смерти, никто не думалъ бы о жизни.

Именно волю принялъ Шопенгауэръ за вещь въ себѣ потому, что онъ строилъ свое міровоззрѣніе, исходя отъ человѣка, по аналогіи съ нимъ. Сократовскому принципу самопознанія онъ слѣдовалъ открыто и смѣло и не только не скрывалъ антропологическаго и антропоцентрическаго источника своихъ ученій, но и видѣлъ въ немъ поруку ихъ истинности, преимущество своей философіи передъ другими. Мы знаемъ только себя, и отъ себя уже можно откидывать радіусы ко всему остальному (если только это остальное есть). Тотъ фокусъ, въ которомъ сходятся чистые лучи мірового цѣлаго, это—наша психика, и отъ нея заключаешь ко всему. Именно эта психика вынуждаетъ насъ признать общій психизмъ вселенной. Гдѣ есть одна душа, тамъ душа — все, и все — душа. Тотъ, кто пишетъ *Критику чистаго разума*, и желѣзо, покорствующее зову магнита, и ручей, неизмѣнно слѣдующій своему руслу, и цвѣтокъ, протягивающій свои лепестки къ солнцу, — все это одинаково движется одной и той же волей своею, все это одинаково подчиняется законамъ вселенской психики. Философія Шопенгауэра принадлежитъ къ великимъ ученіямъ панпсихизма. Все, что поверхностному наблюдателю представляется косным веществомъ и мертвой матеріей, онъ воззвалъ къ жизни; и если человѣкъ—микрокосмъ, то и космосъ—человѣкъ, человѣкъ въ большомъ видѣ (Macranthropos).

Но въ человѣкѣ маломъ и въ человѣкѣ-мірѣ Шопенгауэръ одинаково усматривалъ больше хаотическое, нежели космическое начало. Слѣпой, неутолимый, непобѣдимый порывъ къ жизни, вѣчный голодъ бытія, дикое и необузданное чудовище воли царитъ во вселенной, и всякій разумъ только служитъ ей, волѣ, является ея блѣднымъ чадомъ. Разумъ произошелъ отъ неразумнаго, и это не онъ сказалъ первое слово. Въ началѣ было не Слово. Въ провозглашеніи ирраціональнаго основой бытія заключается главное отличіе Шопенгауэра отъ послѣ-кантовскихъ идеалистовъ, — не только отъ панлогиста Гегеля и Шеллинга, но и отъ Фихте, чье безусловное *я* представляетъ собою, правда, волю, но волю свѣтлую и въ своемъ внутреннемъ существѣ тожественную съ разумомъ. У Гегеля міръ возникаетъ изъ тишины и ясности, изъ мѣры и логическаго порядка, и въ спокойномъ лонѣ идеи рождается жизнь,

и все дѣйствительное разумно; у Шопенгауэра всякое бытіе въ безумныхъ порывахъ боренія исходитъ изъ какой-то мрачной бездны дикихъ и неукротимыхъ силъ. Философъ мірового Безпорядка такимъ образомъ уже въ самой первосущности бытія усматриваетъ зерно трагизма. Не идиллія саморазвивающейся разумности—міръ, а вѣчная трагедія, и страданіе не случайность, а неизбѣжная стихія.

Историки философіи отмѣчаютъ, что въ данномъ отношеніи Шопенгауэръ своеобразно примкнулъ къ одному изъ самыхъ глубокихъ убѣжденій человѣчества. Фолькельтъ напоминаетъ, что объ ирраціональности и трагичности вселенной училъ Анаксимандръ, когда въ самомъ фактѣ индивидуальности признавалъ нѣкую вину; все мышленіе Гераклита—борьба съ ирраціональными тайнами космоса, самая гармонія котораго именно и состоитъ въ постоянной напряженности, въ вѣчной борьбѣ и междоусобицѣ элементовъ: къ любви присоединилъ Эмпедоклъ вражду; загадочный принципъ меонизма высказалъ Платонъ; ирраціональное дышитъ въ философіи Беме; и даже гегелевскія отрицаніе и противорѣчія, хотя философъ и выдаетъ ихъ за стихію разума, на самомъ дѣлѣ знаменуютъ собою, подъ личиной логики и въ ослабленной степени, все тотъ же неразумный элементъ мірозданія.

Но что у другихъ мыслителей было только одной изъ сторонъ общаго цѣлаго, то у Шопенгауэра заняло господствующее мѣсто и было возведено на степень начала всѣхъ началъ. И если онъ не разъ долженъ былъ все-таки отступать отъ ирраціонализма, ослаблять алогическую природу мірозиждительнаго принципа и принимать моментъ платоновскій, вѣчныя идеи и объективацію ихъ во времени, то, во-первыхъ, и сюда пришелъ онъ дорогой противорѣчій, а, во-вторыхъ, это мало вліяетъ на общій ирраціоналистическій духъ его философіи.

Въ основѣ міра таится нѣчто безсмысленное и беззаконное,—отсюда, міръ не можетъ не лежать во злѣ. Философія воли силой внутренней необходимости дѣлается философіей пессимистической. Для нея міръ и человѣкъ обречены. Нѣтъ спасенія отъ злой сущности бытія. И быть можетъ именно въ связи съ этимъ находится отрицательное и насмѣшливое отношеніе Шопенгауэра къ исторіи и историзму: онъ исповѣдуетъ, великій пессимистъ, что міръ всегда и вездѣ—одно и то же, что всегда есть все, и оттого нельзя возлагать никакихъ надеждъ на историческій процессъ и прогрессъ; историческія событія, комбинаціи фактовъ, это—лишь перестановка однихъ

и тѣхъ же камешковъ въ жизненномъ калейдоскопѣ; на дѣлѣ ничто не измѣняется, и нѣтъ никакой разницы между прошлымъ и настоящимъ, между настоящимъ и будущимъ. Все сосредоточено, нѣтъ будущаго, и, значитъ, для оптимизма закрываются всякія перспективы. Идти некуда, какъ ни откуда мы и не пришли. Единое зло во-вѣки неудовлетворимой и страдающей воли объемлетъ насъ, и каждая боль, и каждая мука только манифестируетъ міровую сущность. И лишь въ томъ дается намъ утѣшеніе (если мы можемъ его принять), что уравновѣшиваются міровое страданіе и міровая вина: мы терпимъ то, что заслужили. Утвержденіе воли — преступленіе; страданіе—наказаніе. Справедливость не оскорблена. И потому шопенгауэровское міровое страданіе не „діаволовъ водевиль“ Достоевскаго, а пріобрѣтаетъ характеръ какого-то возмездія, служитъ искупленіемъ нѣкоей вины. У Шопенгауэра — виноватая природа. Но только этотъ адъ и тьму великой боли прорѣзаютъ отдѣльные лучи сострадания. Въ жестокій міръ входитъ доброта, и такое своеобразное и отрадное впечатлѣніе производитъ то, что гимны ей поетъ именно Шопенгауэръ, геніальный брюзга,—онъ, чьи уста такъ часто изрекали брань, хулу и насмѣшку. Геній, онъ ставитъ геніальность ниже доброты, и гаснутъ для него всѣ свѣточи ума, всѣ Бэконы Веруламскіе передъ солнцемъ любви. И знаменательно, вообще, что съ такой безпощадной зоркостью проникнувъ въ темную стихію людей и міра, вскрывъ ирраціональные корни всѣхъ явленій, Шопенгауэръ сохранилъ однако глубокое благоговѣніе передъ міровыми и человѣческими цѣнностями, неуспокоенное удивленіе передъ красотою и добромъ, передъ чарами искусства, передъ добрымъ и талантливымъ человѣкомъ. Въ самомъ изложеніи своемъ такъ часто цитируя великихъ авторовъ, щедрую и добровольную дань платя безсмертнымъ писателямъ умершаго античнаго міра, онъ какъ бы общается съ тѣми, кто воплощаетъ собою человѣческое достоинство и благородство и по праву причисляетъ себя къ сонму тѣхъ fagi nantes in gurgite vasto, которые незакатнымъ свѣтомъ свѣтятъ надъ вѣчной смѣною людскихъ поколѣній.

Пессимизмъ у Шопенгауэра—не только выводъ изъ основного философскаго утвержденія: онъ въ такой же степени—результатъ глубокихъ и пристальныхъ наблюденій надъ жизнью. Всѣмъ памятны тѣ, мрачной красотою запечатлѣнныя, страницы, на которыхъ онъ рисуетъ господство злобы, случая и глу-

пости и то, какъ горестно и тревожно протекаетъ жизнь людей изъ безконечнаго прошлаго въ безконечное будущее.

Но, какъ мы уже видѣли, онъ даетъ намъ не только картину страданія: у него и телеологія страданія, у него призывы къ искупленію длящейся адамовой вины. На двухъ дорогахъ можно искупить ее, двумя подвигами духа: аскезой и геніальнымъ созерцаніемъ,—отреченіемъ и красотою. Святой и художникъ—вотъ наши вожди и спасители. Пойдемъ ли мы за первымъ или за послѣднимъ, во всякомъ случаѣ мы можемъ сподобиться преодолѣнія своей воли, т. е. отринуть жизнь во имя блаженства нирваны.

Если надъ человѣкомъ возвышается сверхъ-человѣческое, то и надъ міромъ есть сверхъ-міровое, и Шопенгауэръ глубже и геніальнѣе всѣхъ философовъ показалъ, что вселенная не конецъ и предѣлъ, а скорѣе только начало, что міръ — матерьялъ, который надо преодолѣть и переработать въ нѣчто высшее. Познавъ себя, воля себя отвергаетъ, и пройдя черезъ это горнило самопознанія и самоотреченія, черезъ этотъ очистительный огонь, она совершитъ свое таинственное назначеніе, послѣдній смыслъ и цѣль котораго невѣдомы ни для кого.

Тому, чтобы на темное и невѣдомое пролить щедрые лучи свѣта и объясненія, въ предѣлахъ человѣческихъ, много способствуетъ Шопенгауэръ. И оттого на высотахъ духа его имя навсегда останется однимъ изъ самыхъ яркихъ и прославленныхъ, и блескъ его будетъ переливаться особенно свѣтлыми лучами какъ разъ на черномъ фонѣ шопенгауэровскаго пессимизма. И когда, черезъ нѣсколько мѣсяцевъ, исполнится пятидесятилѣтіе кончины Шопенгауэра, съ новой энергіей будутъ совершать духовныя паломничества на его могилу и живѣе припомнятъ его угрюмый образъ,—бренную и некрасивую оболочку безсмертныхъ и прекрасныхъ откровеній.

Ю. Айхенвальдъ.

Май 1910 г.

Содержаніе IV-го тома.

Стр.

Двѣ основныя проблемы этики 1
Разсужденіе, излагающее физіологическую, наиболѣе важную, теорію цвѣтовъ (переводъ съ латинскаго языка *Н. В. Самсонова*) 257
Новыя Паралипомены *) 311
Введеніе въ философію 575
Эристическая діалектика 617
Объ интересномъ 646
Переписка Гёте и Шопенгауэра 653
Замѣтка о Шопенгауэрѣ *Ю. Айхенвальда* 679

Въ IV-омъ томѣ „Двѣ основныя проблемы этики“ переведены *С. И. Ершовымъ*, „Разсужденіе о теоріи цвѣтовъ“ (съ латинскаго) *Н. В. Самсоновымъ*; имъ же переведены I—VIII, XV главы „Новыхъ Паралипоменъ“, „Введеніе въ философію“, „Эристическая діалектика“, „Объ интересномъ“, „Переписка Гете и Шопенгауэра“. Глава IX XIV, XVI—XXII „Новыхъ Паралипоменъ“ переведены *М. М. Рубинштейномъ* ..... —

---

*) Содержаніе „Новыхъ Паралипоменъ“ см. на слѣдующей страницѣ.

СОДЕРЖАНІЕ

„Новыхъ паралипоменъ“.

Стр.

О философіи и ея методѣ 313
Къ исторіи философіи 343
Къ логикѣ и діалектикѣ 361
Мысли объ интеллектѣ вообще и во всякомъ къ нему отношеніи 365
О противоположности вещи въ себѣ и явленія 380
Къ философіи и наукѣ природы 384
Къ этикѣ 400
Къ ученію о правѣ и политикѣ 419
Къ ученію о неразрушимости нашего истиннаго существа смертью 427
Къ ученію о ничтожности существованія 435
Къ ученію о страданіи міра 442
О самоубійствѣ 451
Къ ученію объ утвержденіи и отрицаніи воли къ жизни 457
О религіи 472
Къ метафизикѣ прекраснаго и эстетикѣ 493
О сужденіи, критикѣ, одобреніи и славѣ 503
Объ учености и ученыхъ 513
О писательствѣ и стилѣ 518
О языкѣ и словахъ 522
Психологическія замѣчанія 526
О житейской мудрости 533
Εἰς ἑαυτον: о самомъ себѣ 553