



**ридер А1**

**сост. Анна Винкельман  
авторы проекта Анна Винкельман и Юлия Тарковская**





**ВРЕМЯ**

**ридер**



Платон



вершенству частей, и, кроме того, единым, за неимением остатков, из которых могло бы образоваться другое такое же; затем, чтобы оно не старело и не болело, ибо знал, что жар и холод и все, имеющее великую силу, когда находится извне и прирождается неблагоприятно, разлагает тела на составные части и, приводя болезни и старость, заставляет их гибнуть.

По этой причине и на таком основании создал он космос одним целым из всех вместе целостей, целым совершенным, не стареющим и не болеющим. И образ также дал ему приличный и сродный. Животному, имеющему вмещать в себе всех животных, приличен именно такой образ, который бы охватывал собой все, какие есть, образы. Потому его и сделал круглым, сферическим, с равным расстоянием от центра до оконечностей. Дал ему образ самый совершенный из всех и наиболее себе подобный, полагая, что подобное в тысячу раз прекраснее неподобного. С внешней же стороны сделал его, по многим причинам, везде совершенно гладким. Ведь ему не нужно было ни глаз, потому что вне его не оставалось ничего видимого, ни органов слуха, потому что не было ничего слышимого, не было вокруг него и воздуха, который требовал бы дыхания. Не нуждался он ни в каком органе, чтобы принимать в себя пищу или извергать прежнюю, переварившуюся, ведь ничто и не убывало у него и не прибывало к нему ниоткуда, так как ничего и не было. Он сделан с таким искусством, что собственное его разрушение доставляет ему пищу и что все он претерпевает и совершает сам собою и в самом себе, ибо сложивший его находил, что ему гораздо лучше быть достаточным самому для себя, чем иметь нужду в чем ином. Создатель не находил также надобности придавать ему рук, которые не нужны были ни чтобы брать что-либо, ни чтобы защищаться; то же самое с ногами и вообще орудиями ходьбы. Движение же дал ему такое, какое свойственно его телу, и из семи особенно близкое к уму и разумности. Поэтому, вращая его по одному и тому же пути, в том же месте и в нем самом, заставил его совершать круговое движение, а остальные шесть движений все устранил, чтобы он не сбивался ими. И так как для этого круговращения ног вовсе не требуется, то он и родил его без голеней и без ног.

Весь этот замысел о собирающемся родиться боге побудил вечносущного бога сотворить его тело гладким, равномерным, от центра равным, целым по составу и из тел совершенных совершенным. И вложив в середину его душу, он распространил ее чрез все целое, и даже с внешней стороны везде прикрыл ею тело; и установил одно, единичное, отдельное, вращающееся круговым движением небо, способное удовлетворяться связью с самим собой и не нуждающееся ни в чем другом, знающее себя и достаточно дружественное себе. Так что, в силу всех этих свойств, он родил его богом блаженным.

А насчет души не следует думать, что, так как мы собираемся говорить о ней позже, так и бог задумал ее позже: ведь он не допустил бы, чтобы старшее находилось под управлением младшего, с которым связано. Мы же, подвергаясь во многом действию случая, и в речах бываем случайны и приблизительны. Напротив, душу, которая и по происхождению, и по природным силам первее и старше тела, он поставил над ним, как госпожу и начальницу над подчиненным, образовав ее вот из чего и вот каким образом. Из неделимой и всегда себе тождественной сущности и из сущности делимой, пребывающей в телах, бог путем смешения образовал третий вид сущности, средний между обеими, причастный и природе тождественного, и природе иного, и, согласно этому, поставил его в середине между тем, что неделимо, и тем, что по телесной природе делимо. Потом, взяв эти три начала, он смешал их все в один вид, причем природу иного, не поддающуюся смешению, согласовал с природой тождественного насильно; смешав



же с сущностью и из трех сделав одно, это целое он разделил на необходимое количество частей, так что каждая состояла из смеси тождественного, иного и сущности. А делить начал он так. Во-первых, от всего отделил одну часть, потом двойную часть первой, далее, в качестве третьей части, — полуторную часть второй и тройную первой, затем, в качестве четвертой, — двойную второй, пятой — тройную третьей, шестой — восмерную первой, седьмой — двадцатисемичную первой. После этого он стал наполнять двухстепенные и трехстепенные промежутки, отделяя части оттуда же и полагая их между теми числами, так что во всяком промежутке являлось два дополнительных члена: один той же частью был выше и ниже крайностей, другой равным числом превосходил одну и уступал другой. Так как от этих связей в прежних расстояниях возникли полуторные, четырехтретные и девятидесятичные расстояния, то все четырехтретные наполнил он девятидесятичными промежутками, оставляя частицу от каждого из них; остаточная же частица этого расстояния представляет в числах отношение двухсот пятидесяти шести к двумстам сорока трем. Таким образом смесь, от которой он брал это, была вся исчерпана. Разделив наконец весь этот состав по длине на два и приложив центрами один к другому в виде буквы Х, бог согнул и один, и другой в круг, причем на стороне противоположной (первому) соприкосновению связал и самих с собой и друг с другом, затем обхватил их вокруг равномерным и в том же пространстве совершающимся движением, сделав один кругом — внешним, другой — внутренним. Внешнему движению определил он выражать природу тождества, а внутреннему — природу иного. Природу тождества он заставил вращаться слева направо вдоль стороны, а природу иного — справа налево по диагонали. Но перевес предоставил он круговращению тождества и подобия, потому что это одно оставил нерассеченным, внутреннее же рассек он шесть раз — на семь неравных кругов, все на расстояниях двухстепенной и трехстепенной прогрессий, по три в каждой, и повелел этим кругам идти по взаимно противоположным направлениям — трем с одинаковой скоростью, а четырем, по отношению как друг к другу, так и к тем трем, — с неодинаковой, хотя и соразмерной.

Когда весь состав души образовался согласно замыслу Создателя, он построил внутри нее все теловидное и, сложив середину с серединой, привел с ней в согласие. И душа, разлившись повсюду от центра к крайнему небу, покрыв его вокруг и вращаясь сама в себе, вступила в божественное начало непрерывной и разумной жизни на все время. И тело неба сделалось, конечно, видимо, а сама душа, участница мышления и гармонии, (осталась) незрима, как наилучшее из творений, рожденное наилучшим из доступных одному мышлению вечных существ. Будучи смешана из природы тождества, природы иного и из сущности, разделена и связана пропорционально и вращаясь около себя самой, душа при соприкосновении с чем-либо, имеющим ту или другую сущность, — разлагающаяся или неделимая, — действием всей своей природы открывает, чему что тождественно и от чего что отлично, к чему особенно где, как и когда может что относиться, деятельно или страдательно, каждое к каждому, все равно принадлежит оно к природе рождающегося или пребывающего всегда тождественным. И когда это мышление, одинаково истинное в приложении и к тождественному и к различному, возносятся беззвучно и бесшумно в самодвижущемся (кругу), обращается к чувственному, а кругооборот иного в своем правильном течении возвещает о том всей душе, тогда являются прочные и верные мнения и предположения, а когда обращается оно к умственному и дает знать о том действующий исправно кругооборот тождественного, не-



обходимо получается разум и знание. Если бы по поводу существа, в котором возникают и то, и другое явление, кто-нибудь сказал, что это не душа, а что-то другое, тот сказал бы неправду.

Когда в полной движения и жизни вселенной родивший ее Отец признал образ бессмертных богов, он возрадовался и в добром своем расположении захотел сделать ее еще больше похожей на образец. Так как сам образец есть существо вечное, то и эту вселенную вознамерился он сделать по возможности такой же. Но природа этого существа действительно вечная, а полностью сообщить это свойство существу рожденному было невозможно, поэтому он придумал сотворить некоторый подвижный образ вечности, и вот, устроив вместе с ним и небо, создает для пребывающей в одном вечности вечный, движущийся от числа к числу образ, — то, что называли мы временем. Ведь и дни и ночи, и месяцы и годы, которых до появления неба не было, он приготвил их рождение тогда, вместе с установлением неба. Все эти части времени, а что мы называем *было* и *будет*, — только рожденные его виды, которые мы, бессознательно, неправильно переносим на вечную сущность. Мы ведь говорим: она *была*, *есть* и *будет*; но на самом деле к ней идет только *есть*, а *было* и *будет* приложимы собственно к рождению, идущему во времени, так как это — движения; всегда неподвижно тождественному не свойственно становиться со временем ни старше ни моложе, ни быть произошедшим некогда, ни произойти теперь, ни получить происхождение в будущем, — не свойственно вообще то, что рождение придало предметам, движущимся в области чувства; это все виды (лишь) подражающего вечности и вращающегося по законам числа времени. Да кроме того и такие выражения, как возникающее есть возникающее, происходящее есть происходящее, имеющее быть есть имеющее быть, не сущее есть не сущее — все это говорится не совсем точно. Но входить относительно них в подробные объяснения теперь было бы, пожалуй, несвоевременно.

Итак, время произошло с небом, чтобы, вместе родившись, вместе им и разрушиться, если уж наступит когда их разрушение, — и произошло по образу природы вечной, так чтобы уподобиться ему как можно больше. Ведь образец — это существующее везде вечность; а его образ — это непрестанно, в пределах всего времени, бывшее, сущее и имеющее быть. В силу этой мысли и такого намерения божьего по поводу рождения времени, чтобы дать ему начало, явились Солнце, Луна и пять прочих светил, носящих имя планет<sup>1</sup>, которые определяют и блюдут числа времени. Сотворив тело каждого из них, бог назначил им орбиты на пути, по которому направлялось кругообращение иного, семи светилам — семь и орбит: Луне — ближайшую около Земли, Солнцу — вторую над Землей; утренней звезде и той, что посвящается Гермесу, — орбиты, дающие круговой оборот, одинаковый с Солнцем по скорости, но в обратном направлении, поэтому Солнце, звезда Гермеса и денница взаимно обгоняют и обгоняются друг другом. Но если бы кто-нибудь стал исследовать, где и по каким причинам водружены прочие звезды, это изыскание, лишнее для дела, вызвало бы (теперь) больше трудностей, чем может дать результатов. Раскрыть этот предмет достойным образом нам, может быть, удастся на досуге впоследствии.

Итак, когда все светила, те, что нужны были для образования времени, вступили каждое на соответствующий путь и связанные одушевленными узами тела стали живыми существами и поняли, что было им предписано,

<sup>1</sup> Венера, Меркурий, Марс, Юпитер и Сатурн.

тогда стали они совершать круги вдоль движения иного, пересекающего путь тождественного, которому он подчинен, — одно круг больший, другое меньший, причем делавшее меньший круг обращалось скорее, а больший — медленнее. Но вследствие движения тождественного казалось, что тела, обращающиеся очень быстро и опережающие более медленные, сами как будто ими опережаются, ибо, направляя все круги их спиралью, таким дважды обратным их движением оно (движение тождественного) делало так, что тело, удаляющееся медленнее всего от него, движения самого быстрого, представлялось наиболее к нему близким. А чтобы была какая-нибудь очевидная мера относительной медленности и скорости, с которой они перемещаются по восьми путям, бог на второй от Земли орбите зажег свет, который теперь получил у нас имя Солнца, чтобы он по возможности озарял все небо, и животные, которым это свойственно, делались причастны числу, узнавая его из круговращения тождественного и подобного. Поэтому и оттого появились ночь и день — оборот одного разумнейшего вращения; так произошел месяц, когда Луна, совершая свой круг, настигнет Солнце, и год, когда свой круг сделает Солнце. Оборотов же других светил (звезд), за исключением некоторых, люди не осмыслили; они и не называют их и не определяют числами с помощью наблюдений взаимного их отношения, так что, говоря просто, им неизвестно, чтоб блуждание этих бесчисленных по множеству и удивительных по разнообразию звезд означало время. Тем не менее, впрочем, можно понять, что полное число времени завершит полный год тогда, когда взаимно восполнившиеся скорости всех восьми оборотов, находя себе меру в обороте движения тождественного и подобного, придут вместе к своему началу. Так вот как и для чего рождены те звезды, которые, проплывая по небу, совершают там свои повороты: цель заключается в том, чтобы эта вселенная по подражанию вечной природе наибольшим образом уподобилась тому совершенному мысленному существу<sup>1</sup>.

И все остальное до рождения времени уже сделано по подобию того, чему служило образом, но космос еще не охватывал всех бывших внутри него животных, и в этом отношении был еще не похож на свой образец. Так бог, образуя его природу по природе образца, восполнил в нем и этот недостаток. И вот, как только его разум усмотрел, что животному самому в себе присуще столько-то и таких-то видов, он положил, что столько же и таких же видов должно содержать и образу. А видов было четыре: один — небесный род богов, другой — род пернатый и летающий в воздухе, третий — вид водяной, четвертый — пеший и живущий на земле. Род божественного почти весь образовал он из огня, чтобы это было нечто самое светлое на вид и самое прекрасное; уподобляя вселенной, он сотворил его совершенно круглым, вложил в него понимание наилучшего и стремление к нему и назначил ему в удел все небо, так чтобы, *украшенное* по всему пространству этим родом, оно представляло собой истинный *космос*. Движение же сообщил каждому (телу) двоякое: одно — в том же месте и по тому же направлению, свойственное тому, что мыслит в себе всегда то же о том же самом, другое поступательное, в зависимости от оборота тождественного и подобного. В отношении же пяти движений сделал тела непоколебимыми и устойчивыми, чтобы каждое из них вышло по возможности лучшим. В силу этой причины явились не блуждающие звезды, а существа божественные и вечные, которые, вращаясь одинако-

<sup>1</sup> То есть идеальному миру.



во, всегда пребывают в том же месте. Те же, что блуждают таким образом в своем круговращении, возникли так, как сказано было прежде. Землю, нашу кормилицу, утвержденную на протянутой через вселенную оси, поставил он стражем и творцом ночи и дня, первым и старейшим в среде богов, сколько их ни создано внутри неба. Но говорить о хороводах этих самых богов и взаимных их сочетаниях, о обратном вступлении их в свой круговой путь и выступлении, о том, которые из богов при своих встречах сближаются и которые отходят в противоположные стороны, какие какими взаимно заслоняются и порознь скрываются от нас временами, а там снова появляются, внушая страх, и тем, кто умеет рассчитывать, посылая знамения грядущих за этим событиям, — говорить обо всем этом, не имея перед глазами воспроизводящих эти явления изображений, было бы напрасным трудом. Достаточно с нас и этого, и сказанному таким образом о природе видимых и рожденных богов пусть тут будет конец.

Говорить затем о прочих гениях и выведывать их происхождение — это свыше наших сил, тут надобно верить прежним сказателям, которые сами, по их словам, произошли от богов и предков своих, вероятно, близко знали. Так что невозможно не верить детям богов; и хотя их рассказы не опираются на правдоподобных и убедительных доказательств, но так как они повествуют, по их словам, о своем, то, следуя закону, надо им верить. Посему о рождении этих богов пусть полагается и говорится у нас так, как они передали. Дети Геи (земли) и Урана (неба) были Океан и Тетиса, а дети этих — Форкис, Кронос (время), Рея и другие за ними; а от Кроноса и Реи произошли Зевс, Гера и все, кого мы знаем под названием их братьев, а от них произошли уже новые.

И вот, как скоро получили бытие все боги, — и те, что видимо перемещаются по небу, и те, что являются, когда захотят, — Родивший эту вселенную вещает им: Вы, боги, божье племя! Создания, имеющие во мне своего жидителя и отца, которые, как и мое рождение, пребывают неразрушимыми, ибо таково мое желание! Все, что связано из частей, может быть и разрушено, но желать разрушить то, что прекрасно сложено и само в себе хорошо, — дело не доброе. Поэтому, хотя вы не бессмертны и не совсем неразрушимы, так как произошли, однакож все-таки не разрушитесь и не попадете жребию смерти, потому что связаны моей волей, и эта связь еще сильнее и владычественнее тех, которыми вы скреплены при рождении. Узнайте же, что я теперь скажу и объявлю вам. Три еще смертных рода остаются не рожденными, и пока они не произойдут, небо не будет совершенно, потому что не будет содержать в себе всех родов животных; между тем оно должно это делать, если следует ему быть полностью совершенным. Но если бы они произошли и получили жизнь от меня, им пришлось бы сравняться с богами. Поэтому, чтобы были они смертны, а эта вселенная была действительно *все*, к созданию животных, согласно своей природе, обратитесь вы, подражая моему могуществу, явленному при вашем рождении. А то, что должно в них быть нечто соименное бессмертным, что называется божественным и господствует именно в людях всегда расположенных повиноваться правде и вам, то, посеяв и зачав, передам вам я; остальное же довершите вы, прививая смертное к бессмертному, и произведете животных; давая им пищу, взращивайте их, а после смерти принимайте обратно.

Сказал это и в прежнюю чашу, в которой замешана и составлена была душа вселенной, влив опять остатки от прежнего, смешал их почти таким же образом; но это не была уже самая чистая, как тогда, смесь, а вторая и третья по чистоте. Составив все, отделил он равное звездам число душ, каждой назначил по одной и, посадив как бы на колесницу, открыл их пониманию природу вселенной, причем изрек (следующие) роковые зако-

Аристотель

Что исследование начал умозаключения также есть <sup>5</sup> дело философа, т. е. того, кто изучает всякую сущность вообще, какова она от природы,— это ясно. А тот, кто в какой-либо области располагает наибольшим знанием, должен быть в состоянии указать наиболее достоверные начала своего предмета, и, следовательно, тот, кто располагает таким знанием о существующем как таковом, <sup>10</sup> должен быть в состоянии указать эти наиболее достоверные начала для всего. А это и есть философ. А самое достоверное из всех начал — то, относительно которого невозможно ошибиться, ибо такое начало должно быть наиболее очевидным (ведь все обманываются в том, что не очевидно) и свободным от всякой предположительности. Действительно, начало, которое <sup>15</sup> необходимо знать всякому постигающему что-либо из существующего, не есть предположение; а то, что необходимо уже знать тому, что познает хоть что-нибудь, он должен иметь, уже приступая к рассмотрению. Таким образом, ясно, что именно такое начало есть наиболее достоверное из всех; а что это за начало, укажем теперь. А именно: невозможно, чтобы одно и то же <sup>20</sup> в одно и то же время было и не было присуще одному и тому же в одном и том же отношении <sup>4</sup> (и все другое, что мы могли бы еще уточнить, пусть будет уточнено во избежание словесных затруднений) — это, конечно, самое достоверное из всех начал, к нему подходит данное выше определение <sup>5</sup>. Конечно, не может кто бы то ни было считать одно и то же существующим и не существующим, как это, по мнению некоторых, утверждает Гераклит; но дело в том, что нет необходимости <sup>25</sup> считать действительным то, что утверждаешь на словах. Если невозможно, чтобы противоположности были в одно и то же время присущи одному и тому же (пусть будут даны нами обычные уточнения этого положения <sup>6</sup>), и если там, где одно мнение противоположно другому, имеется противоречие <sup>7</sup>, то очевидно, что один и тот же человек не может в одно и то же время считать одно и то же существующим и не существующим; <sup>30</sup> в самом деле, тот, кто в этом ошибается, имел бы в одно и то же время противоположные друг другу мнения. Поэтому все, кто приводит доказательство, сводят его к этому положению как к последнему: ведь по природе оно начало даже для всех других аксиом.



что материя в возможности есть и то и другое. Следовательно, и плотное с редким — одно и то же, и материя их едина. Но плотное есть тяжелое, а редкое — легкое. Именно, два [свойства] присущи каждому из них — плотному и редкому: тяжелое и твердое кажется плотным, а противоположное им, легкое и мягкое, — редким (расхождение между тяжелым и твердым имеется у свинца и железа).

Из сказанного ясно, что не существует пустоты ни в отдельности (ни вообще, ни в редком), ни в возможности, — разве только пожелает кто-нибудь во что бы то ни стало называть пустотой причину движения. В этом смысле материя тяжелого и легкого, поскольку она такова, будет пустотой, ибо плотное и редкое в силу этой противоположности способны вызывать перемещение, а поскольку они оказываются твердым и мягким, способны приходить или не приходить в определенное состояние — притом не в состояние перемещения, а скорее качественного изменения.

Итак, вопрос о пустоте, в каком смысле она существует, а в каком нет, указанным способом разрешен.

## ГЛАВА ДЕСЯТАЯ

После сказанного следует по порядку перейти к времени. Прежде всего хорошо будет поставить о нем вопрос с точки зрения более общих соображений<sup>15</sup>, [а именно] принадлежит ли [время] к числу существующих или несуществующих [вещей], затем какова его природа.

Что время или совсем не существует, или едва [существует], будучи чем-то неясным, можно предполагать на основании следующего. Одна часть его была, и ее уже нет, другая — будет, и ее еще нет; из этих частей слагается и бесконечное время, и каждый раз выделяемый [промежуток] времени. А то, что слагается из несуществующего, не может, как кажется, быть частным существованию. Кроме того, для всякой делимой вещи, если только она существует, необходимо, чтобы, пока она существует, существовали бы или все ее части, или некоторые, а у времени, которое [также] делимо, одни части уже были, другие — будут и ничто не существует. А «теперь» не есть часть, так как часть измеряет целое, которое должно слагаться из частей; время же,

по всей видимости, не слагается из «теперь». Далее, но легко усмотреть, остается ли «теперь», которое очевидно разделяет прошедшее и будущее, всегда единым и тождественным или [становится] каждый раз другим. Если оно всегда иное и яное и во времени ни одна часть вместе с другой не существует (кроме объемлющей и объемлемой, как меньшее время объемлется большим), а не существующее сейчас, но прежде существовавшее по необходимости когда-то исчезло, то и «теперь» вместе друг с другом не будут [существовать], а прежнее всегда должно уничтожиться. Исчезнуть в самом себе ему нельзя, потому что [именно] тогда оно есть; нелегко [также], чтобы прежнее «теперь» исчезло в другом «теперь». Ибо невозможно допустить следование «теперь» друг за другом, так же как и точки за точкой. Если, таким образом, одно «теперь» исчезает не в следующем за ним, но в каком-то другом, то оно было бы сразу в промежуточных «теперь», каковых имеется бесконечное множество, а это невозможно. Но невозможно также одному и тому же «теперь» пребывать всегда, так как ничто делимое и ограниченное не имеет одной только границы, будь оно непрерывным только в одну сторону или в несколько, а «теперь» есть граница, и взять ограниченное время возможно. Далее, если существовать одновременно, ни прежде, ни после, значит, существовать в одном и том же «теперь», то, если в этом «теперь» заключено и предыдущее и последующее, тогда окажется одновременным происшедшее десять тысяч лет назад и происшедшее сегодня, и ничто не будет раньше или позже другого.

Таковы затруднения, проистекающие из присущих времени [особенностей]. А что такое время и какова его природа, одинаково неясно как из того, что нам передано от других, так и из того, что нам пришлось разобрать раньше. А именно, одни говорят, что время есть движение Вселенной, другие — что это сама [небесная] сфера<sup>17</sup>. [Что касается первого мнения, то надо сказать, что] хотя часть круговращения [Неба] есть какое-то время, но [само время] ни в коем случае не круговращение: ведь любой взятый [промежуток времени] есть часть круговращения, но не [само] круговращение. Далее, если бы небес было много, то таким же образом время было бы движением любого из них, следовательно, сразу будет много времен. А мнение

тех, кто утверждает, что время есть сфера Вселенной, имеет своим основанием лишь то, что все происходит как во времени, так и в сфере Вселенной; такое высказывание слишком наивно, чтобы стоило рассматривать содержащиеся в ней несообразности.

Так как время скорее всего представляется каким-то движением и изменением, то это и следует рассмотреть. Изменение и движение каждого [тела] происходит только в нем самом или там, где случится быть самому движущемуся и изменяющемуся; время же равномерно везде и при всем. Далее, изменение может идти быстрее и медленнее, время же не может, так как медленное и быстрое определяются временем: быстрое есть далеко продвигающееся в течение малого времени, медленное же — мало [продвигающееся] в течение большого [времени]; время же не определяется временем ни в отношении количества, ни качества.

Что оно, таким образом, не есть движение — это ясно.

## ГЛАВА ОДИННАДЦАТАЯ

Однако время не существует и без изменения (для нас в настоящем исследовании не должно составлять разницы, будем ли мы говорить о движении или изменении) <sup>18</sup>. Ибо когда не происходит никаких изменений в нашем мышлении или когда мы не замечаем изменений, нам не будет казаться, что протекло время, так же как тем баснословным людям, которые спят в Сардинии рядом с героями, когда они пробудятся: они ведь соединят прежнее «теперь» с последующим и сделают его единым, устранив по причине бесчувствия промежуточное [время] <sup>19</sup>. И вот, если бы «теперь» не было каждый раз другим, а тождественным и единым, времени не было бы; точно так же, когда «теперь» становится другим незаметно для нас, нам не кажется, что в промежутке было время. Если же не замечать существования времени нам приходится тогда, когда мы не отмечаем никакого изменения и душа кажется пребывающей в едином и нераздельном [«теперь»], а когда чувствуем и разграничиваем, говорим, что время протекало, то очевидно, что время не существует без движения и изменения.

Итак, что время не есть движение, но и не существует без движения — это ясно. Поэтому, когда мы исследуем, что такое время, нужно начать [именно] от



сюда [и выяснить], что же такое время в связи с движением. Ведь мы вместе ощущаем и движение и время; и если даже темно и мы не испытываем никакого воздействия на тело, а какое-то движение происходит в душе, нам сразу же кажется, что вместе с тем протекло и какое-то время. И наоборот, когда нам кажется, что прошло какое-то время, вместе с тем представляется, что произошло какое-то движение. Следовательно, время есть или движение, или нечто связанное с движением, а так как оно не движение, ему необходимо быть чем-то связанным с движением.

Так как движущееся движется от чего-нибудь к чему-нибудь и всякая величина непрерывна, то движение следует за величиной: вследствие непрерывности величины непрерывно и движение, а вследствие движения — время; ибо сколь велико [было] движение, столько, как нам всегда кажется, протекло и времени. А что касается предыдущего и последующего, то они первоначально относятся к месту. Здесь, конечно, они связаны с положением, но так как в величине имеются предыдущее и последующее, то необходимо, чтобы и в движении было предыдущее и последующее — по аналогии с теми. Но и во времени есть предыдущее и последующее, потому что одно из них всегда следует за другим. Предыдущее и последующее существуют в движении и по субстрату тождественны с движением, хотя бытие их иное, а не движение. И действительно, мы и время распознаем, когда разграничиваем движение, определяя предыдущее и последующее, и тогда говорим, что протекло время, когда воспримем чувствами предыдущее и последующее в движении. Мы разграничиваем их тем, что воспринимаем один раз одно, другой раз другое, а между ними — нечто отличное от них; ибо когда мы мыслим крайние точки отличными от середины и душа отмечает два «теперь» — предыдущее и последующее, тогда это [именно] мы и называем временем, так как ограниченное [моментами] «теперь» и кажется нам временем. Это мы и положим в основание [последующих рассуждений].

Итак, когда мы ощущаем «теперь» как единое, а не как предыдущее и последующее в движении или как тождество чего-то предыдущего и последующего, тогда нам не кажется, что прошло сколько-нибудь времени, так как не было и движения. Когда же есть предыду-

щее и последующее, тогда мы говорим о времени, ибо время есть не что иное, как число движения по отношению к предыдущему и последующему.

Таким образом, время не есть движение [само по себе], но [является им постольку], поскольку движение заключает в себе число. Доказательством этому служит то, что большее и меньшее мы оцениваем числом, движение же, большее или меньшее, — временем, следовательно, время есть некоторое число. А так как число имеет двоякое значение: мы называем числом, с одной стороны, то, что сосчитано и может быть сосчитано, а с другой — то, посредством чего мы считаем, то время есть именно число считаемое, а не посредством которого мы считаем. Ибо то, посредством чего мы считаем, и то, что мы считаем, — вещи разные.

И как движение всегда иное и иное, так и время. А взятое вместе всякое время одно и то же, так как по субстрату «теперь» одно и то же, только бытие его различно. «Теперь» измеряет время, поскольку оно предшествует и следует; само же «теперь» в одном отношении тождественно, в другом нет: оно различно, поскольку оно всегда в ином и в ином времени (в этом и состоит его сущность как «теперь»), с другой стороны, «теперь» по субстрату тождественно. Ибо, как сказано, за величиной следует движение, а за движением, как мы утверждаем, — время; подобным же образом точке соответствует движущееся [тело], по которому мы узнаем движение, а также предыдущее и последующее в нем. Это [тело] по субстрату остается тем же самым — точкой, камнем или другим чем-нибудь, а по определению становится иным, так же как софисты считают иным [человеком] Кориска в Ликее и Кориска на рыночной площади. И он различен именно потому, что каждый раз находится в другом месте. «Теперь» следует за движущимся [предметом] подобно тому, как время [следует] за движением: ведь мы узнаем предыдущее и последующее в движении по движущемуся [предмету], а поскольку предыдущее и последующее могут быть сосчитаны, существует и «теперь», так что и в них по субстрату «теперь» есть тождество (ибо предыдущее и последующее принадлежит движению), бытие же его различно, ибо «теперь» существует, поскольку можно сосчитать предыдущее и последующее. И это наиболее понятно: ведь и

20 движение [познается] через движущееся [тело] и перемещение — через перемещаемое, так как перемещаемое есть определенный предмет, а движение — нет. Таким образом, в одном отношении «теперь» всегда тождественно, в другом же нет, ибо таково и перемещаемое тело.

22.3.1 Ясно также, что если времени не будет, то не будет и «теперь» и, если «теперь» не будет, не будет и времени, ибо вместе существуют и перемещаемое с перемещением и число перемещаемого с числом перемещения. 5 Время есть число перемещения, а «теперь», как и перемещаемое, есть как бы единица числа. Время и непрерывно через «теперь», и разделяется посредством «теперь», так как и в этом отношении оно следует за перемещением и перемещаемым, ибо движение и перемещение едины благодаря перемещаемому телу, которое едино не по своему субстрату (ведь оно может и остановиться), но по определению, [поскольку оно движется]: 10 ведь оно разграничивает предыдущее и последующее движение. В некотором отношении оно соответствует точке, так как точка и соединяет длину и разделяет: она служит началом одного [отрезка] и концом другого. Но если брать ее в таком смысле, пользуясь одной точкой как двумя, то она необходимо остановится — 15 если одна и та же точка будет началом и концом. А «теперь» вследствие движения перемещаемого тела всегда иное; следовательно, время есть число не в смысле [числа] одной и той же точки, поскольку она начало и конец, а скорее как края одной и той же линии, и не в смысле ее частей, и это как в силу нами сказанного (тогда нужно будет пользоваться средней точкой как двумя, так что произойдет остановка), так 20 еще и потому, что «теперь», очевидно, не есть частица времени и не делит движение, так же как точки не делят линию, а вот два отрезка линии составляют части одной. Итак, поскольку «теперь» есть граница, оно не есть время, но присуще ему по совпадению, поскольку же служит для счета — оно число. Ведь границы принадлежат только тому, чьими границами они являются, а число этих лошадей — скажем, десять — может относиться и к другим предметам.

25 Что время таким образом есть число движения в отношении к предыдущему и последующему и, принадлежа непрерывному, само непрерывно — это ясно.



АВГУСТИН

## КНИГА ОДИННАДЦАТАЯ

## I

1. Ужели, Господи, Ты, чей удел вечность, не знаешь того, о чем я Тебе говорю? Или то, что совершается во времени, Ты видишь в то же самое время? Зачем же я Тебе столько рассказываю и так подробно? Не затем, разумеется, чтобы Ты от меня об этом узнал, но чтобы возбудить и в себе и в тех, кто это читает, любовь к Тебе, да скажем все: «велик Господь и достохвален»<sup>1</sup>. Я уже сказал<sup>2</sup> и еще скажу: я делаю это из любви к любви Твоей. Мы ведь молимся, хотя истина и говорит: «знает Отец ваш, в чем имеее нужду, прежде чем вы попросите у Него»<sup>3</sup>. Наши чувства к Тебе раскрываем мы, исповедуя Тебе несчастья наши и милости Твои: доверши освобождение наше, Тобой начатое: да перестанем быть несчастными в себе, да будем в Тебе счастливы. Ты ведь призывал нас стать нищими духом, кроткими, плачущими, алчущими и жаждающими правды, милостивыми, чистыми сердцем, миротворцами<sup>4</sup>. Вот и рассказал я Тебе много: что мог и что хотел. Ты ведь первый захотел, чтобы я исповедался Тебе, Господу Богу моему, «ибо Ты добр, ибо на веки милость Твоя»<sup>5</sup>.

## II

2. Когда же мне довольно будет сообщать языком пера<sup>6</sup> о всех увещаниях Твоих, о всех угрозах Твоих, об утешениях и руководствах, которыми привел Ты меня проповедовать слово Твое и раздавать тайны Твои народу Твоему?<sup>7</sup> А если и довольно будет сообщить всё по порядку, то дорого ведь мне стоит каждая капля времени<sup>8</sup>. Давно уже горит сердце мое размышлять о законе Твоем и тут показать Тебе свое знание и свою неопытность, первые проблески Твоего света и оставшиеся тени мрака, пребывающего во мне, доколе не поглотит сила Твоя немощь мою. Я не хочу растрачивать на другое часов, остающихся свободными от необходимых забот о себе, от умственного труда, от услуг людям, обязательных и необязательных, но все-таки мною оказываемых.

3. Господи Боже мой, внимли молитве моей; по милости Твоей услышь желание мое; оно кипит во мне не только ради меня: я хочу от него пользы любимым братьям; и Ты видишь в сердце моем, что это так. Да послужи Тебе мыслью и словом, да принесу их в жертву Тебе: дай

что предложить Тебе, ибо «нищ я и беден, но Ты богат для всех, призывающих Тебя»<sup>9</sup>; свободный от забот, Ты заботишься о нас. Отсеки всякое неразумие и всякую ложь во мне и вне меня, на устах моих. Да пребудет писание Твое чистой усадой моей, да не впаду в заблуждение через него, да не введу им в заблуждение. Внемли, Господи, и сжался, Господи Боже мой, свет слепых и сила немощных, и всегда<sup>10</sup> свет зрячих и сила сильных! Внемли душе моей, услышь «взывающего из бездны»<sup>11</sup>. Если нет в бездне ушей Твоих, куда нам идти? К кому звать? «Твой день и Твоя ночь»<sup>12</sup>, по мановению Твоему пролетают минуты. Одари меня щедро временем для размышлений над тем, что сокрыто в законе Твоем; перед стучащимися не закрывай его. Не напрасно же заставил Ты написать столько страниц, повитых глубокой тайной. Разве в лесах этих нет своих оленей, которые приходят туда укрываться, отдохнуть, походить, попасть, полежать и пожевать жвачку<sup>13</sup>. О Господи, доведи меня до разумения и открой мне эти страницы. Голос Твой — радость моя; голос Твой дороже всех наслаждений. Дай, что я люблю: ведь я люблю. И любить Ты дал мне. Не оставляй даров Твоих, не презри жаждущую былинку Твою. Да исповедую Тебе всё, что найду в книгах Твоих, да «услышу глас хвалы», буду впитать Тебя и созерцать «чудеса закона Твоего»<sup>14</sup> от начала, когда создал Ты землю и небо, и до вечного царства, с Тобой во святом граде Твоем.

4. Умилосердись, Господи, услышь желание мое. Мне не надо ничего земного: ни золота, ни серебра, ни драгоценных камней, ни изукрашенных одежд, ни почестей, ни высоких званий, ни плотских наслаждений, и даже того, что нужно телу в этом нашем житейском странствии — всё это «приложится нам, ищущим Царства Божия и правды его»<sup>15</sup>. Взгляни, Господи, откуда у меня это желание. «Рассказывали мне беззаконные о наслаждениях своих; они не таковы, как от закона Твоего, Господи»<sup>16</sup>. Вот откуда желание мое. Взгляни, Отец, посмотри и одобри: да обрету милость у Тебя перед лицом милосердия Твоего, да откроется на мой стук сокровенное в словах Твоих. Молю Тебя во имя Господа нашего Иисуса Христа, Сына Твоего, сидящего одесную Тебя, Сына Человеческого, Которого Ты поставил посредником между Тобой и нами, через Которого Ты искал нас, не искавших Тебя, чтобы мы искали Тебя; во имя Слова Твоего, через которое Ты создал всё, в том числе и меня; во имя Единственного Твоего, через Которого Ты усыновил верующих, в том числе и меня; умоляю Тебя во имя Его, сидящего одесную Тебя, нашего Ходатая, «в Котором сокрыты все сокровища премудрости и ведения»<sup>17</sup>, которых ищу я в книгах Твоих. Моисей писал о нем; он сам это говорит; истина это говорит<sup>18</sup>.



## III

5. Дай мне слышать и понять, каким образом Ты сотворил в начале небо и землю. Написал это Моисей, написал и ушел, перешел отсюда — от Тебя к Тебе<sup>19</sup>, и нет его сейчас передо мною. Если бы он был тут, я ухватился бы за него и просил и заклинал Тобою раскрыть мне эти слова, я ловил бы своим телесным слухом звуки, лившиеся из уст его. Если бы он говорил по-еврейски, его голос напрасно стучался бы в уши мои, и разум моего ничто бы не коснулось. Если же по-латыни, я понял бы, что он говорит. Но откуда бы я узнал, правду ли он говорит? А если бы и это узнал, то разве от него бы узнал? Внутри, конечно, внутри меня, в обители размышлений моих истина, не нуждающаяся ни в еврейском, ни в греческом, ни в латинском, ни в варварском языке<sup>20</sup>, сказала бы мне беззвучно, не языком и не устами: «он истину говорит», и я тотчас же, в полной уверенности сказал бы человеку Твоему: «ты истину говоришь». А так как я не могу его спросить, то прошу Тебя, Истина (он говорил истину, ею исполненный), прошу Тебя, Боже мой, «не подстерегай грехов моих»<sup>21</sup>. Ты, давший рабу Твоему сказать эти слова, дай и мне их понять.

## IV

6. Вот земля и небо; они кричат о том, что они созданы; ибо они меняются и облик их различен. В том же, что не сотворено и, однако, существует, в том нет ничего, чего не было раньше, т. е. нет изменения и различия. Кричат они также, что не сами они себя создали: «мы существуем потому, что мы созданы: нас ведь не было, пока мы не появились; и мы не могли возникнуть сами собой». И самой очевидностью подтвержден этот голос. Итак, Господи, Ты создал их; Ты прекрасен, — и они прекрасны; Ты добр, — и они добры; Ты — Сущий, — и они существуют. Они не так прекрасны, не так добры и не так существуют, как Ты, их Творец. По сравнению с Тобой они не прекрасны, не добры и их не существует<sup>22</sup>. Мы знаем это и благодарим за это Тебя; наше знание, по сравнению с Твоим знанием, невежество.

## V

7. Как же создал Ты небо и землю, каким орудием пользовался в такой великой работе? Ты ведь действовал не так, как мастер, делающий одну вещь с помощью другой. Душа его может по собственному усмотре-

нию придать ей тот вид, который она созерцает в себе самой внутренним оком. А почему может? Только потому, что Ты создал ее. И она придает вид веществу, уже существующему в каком-то виде, например земле, камню, дереву, золоту и тому подобному, а если бы Ты не образовал всего этого, откуда бы оно появилось? Мастеру тело дал Ты; душу, распоряжающуюся членами его тела, — Ты; вещество для его работы — Ты; талант, с помощью которого он усвоил свое искусство и видит внутренним зрением то, что делают его руки, — Ты; телесное чувство, которое объясняет и передает веществу требование его души и извещает ее о том, что сделано, — Ты; пусть она посоветуется с истиной, которая в ней живет и ею руководит, хороша ли работа. И всё это хвалит Тебя, Создателя всего. Но как Ты это делаешь? Каким образом, Боже, создал Ты землю и небо? Не на небе же, конечно, и не на земле создавал Ты небо и землю, не в воздухе и не на водах: они ведь связаны с небом и с землей. И не во вселенной создал Ты вселенную, ибо не было ей, где возникнуть, до того, как возникло, где ей быть. И ничего не держал Ты в руке Своей, из чего мог бы сделать небо и землю. И откуда могло быть у Тебя вещество, которого Ты не сделал раньше, чтобы потом сделать из него что-то? Всё, что есть, есть только потому, что Ты есть. Итак, Ты сказал «и явилось» и создал Ты это словом Твоим<sup>23</sup>.

## VI

8. А каким образом Ты сказал? Так ли, как тогда, когда из облака раздался Твой голос: «Это Сын Мой возлюбленный»?<sup>24</sup> Этот голос прозвучал и отзывался; заговорил и умолк. Слоги прозвучали и исчезли: второй после первого, третий после второго и так по порядку до самого последнего, после которого наступило молчание. Из этого явствует, что их произвело движением своим создание Твое временное<sup>25</sup>, но послужившее вечной воле Твоей, — и эти слова Твои, сказанные во времени, наружное ухо сообщило разуму, который внутренним ухом прислушивается к вечному слову Твоему. И он, сравнив те, во времени прозвучавшие слова, с вечным словом Твоим, пребывающим в молчании, сказал: «это другое, совсем другое, эти слова меньше меня, да их вообще и нет, они бегут и исчезают; слово же Бога моего надо мной и пребывает во веки»<sup>26</sup>. Итак, если словами, прозвучавшими и исчезнувшими, повелел Ты быть небу и земле, если таким образом создал Ты небо и землю, то, значит, раньше земли и неба было уже существо, обладающее телом, чей голос, вызванный временным усилием, и пронесся во времени. Никакого, однако, тела

раньше земли и неба не было, а если и было, то, конечно, не голосом преходящим создал Ты его, дабы потом создать преходящий, которым и повелел появиться небу и земле. А что это за существо, которое могло издать такой голос? Если бы Ты его не создал, его вообще бы не было. Какое же слово было Тобой сказано, чтобы появилось тело, произнесшее эти слова?

## VII

9. Так зовешь Ты нас к пониманию Слова-Бога, пребывающего с Богом<sup>27</sup>; извечно произносится оно и через него всё извечно произнесено. То, что было произнесено, не исчезает; чтобы произнести всё, не надо говорить одно вслед за другим: всё извечно и одновременно. Иначе существовало бы время и изменяемость — не настоящая вечность и не настоящее бессмертие.

Знаю это, Господи, и благодарю Тебя; знаю это, исповедую Тебе, Боже мой, и вместе со мной знает это и благословляет Тебя каждый, кто не остается неблагодарным, узнав несомненную истину. Мы знаем, Господи, знаем, что не быть тем, чем был, и стать тем, чем не был — это своего рода смерть и рождение. А в Слове Твоем ничто не исчезает, ничто не приходит на смену: оно бессмертно и вечно. И поэтому Словом, извечным, как Ты, Ты одновременно и вечно говоришь всё, что говоришь; возникает всё, чему Ты говоришь возникнуть; Ты создаешь только Словом, и, однако, не одновременно и не от века возникает всё, что Ты создаешь Словом.

## VIII

10. Почему же, спрашиваю я, Господи Боже мой? Я как-то это вижу, но не знаю, как выразить. Может быть, всё, что начинает быть и перестает быть, тогда начинает быть и тогда перестает, когда должно ему начаться и перестать, и это известно вечному разуму, в котором ничто не начинается и не перестает быть. Этот разум и есть Слово Твое, а Он есть начало, как нам и сказано<sup>28</sup>. Так говорит Он в Евангелии голосом плоти; эти слова прозвучали во внешнем мире для людских ушей, чтобы им поверили, стали бы искать их в сердце своем и нашли в вечной истине, где Он, добрый, единый Учитель, поучает всех учеников Своих<sup>29</sup>. Там слышу я голос Твой, Господи, говорящий мне: ибо Он говорит с нами, Он, кто учит нас; кто же не учит, тот, если и говорит, не для нас говорит<sup>30</sup>. А кто

же учит нас кроме неизменяемой, недвижной истины? Даже когда нас наставляет и существо изменчивое, его уроки все-таки ведут нас к недвижной истине, где мы и учимся по-настоящему: стоим и слушаем мы его, «радостью радуемся, слыша голос жениха», и возвращаемся туда, откуда мы сами. Потому-то Он и есть «Начало»: если бы Он не пребывал, пока мы блуждали, нам некуда было бы вернуться<sup>31</sup>. Когда мы возвращаемся от заблуждений, мы, конечно, возвращаемся потому, что узнали их, а узнавать их и учит нас Он, ибо Он Начало и говорит нам.

## IX

11. Этим началом Ты и создал, Боже, небо и землю — словом Твоим. Сыном Твоим, силой Твоей, мудростью Твоей, истиной Твоей: дивным было слово Твое и дивным дело Твое. Кто это поймет? Кто объяснит? Что это брезжит и ударяет в сердце мое, не нанося ему раны? Трепещу и пламенею, трепещу в страхе: я так непохож на Тебя; горю, пламенею любовью: я так подобен Тебе. Мудрость, сама мудрость забрезжила мне, разорвав туман, который вновь окутывает меня, бессильного от этого мрака под грудой мучений моих. «Так ослабела сила моя в нищете»<sup>32</sup>, что не могу нести я и хорошее свое, пока Ты, Господи, «милостивый среди всех согрешений моих», не «исцелишь все недуги мои». Тогда выкупишь Ты «из гибели жизнь мою», «увенчаешь меня милостью и милосердием» и насытишь «благами желание мое», ибо «обновится юность моя, как у орла»<sup>33</sup>. «Надеждой спасены мы» и «терпеливо ожидаем», когда исполнятся обещания Твои<sup>34</sup>.

Пусть слушает, кто может, в сердце своем слова Твои; я же воскликну, доверяя пророчеству Твоему: «как величественны дела Твои, Господи, всё премудро сделал Ты»<sup>35</sup>. И премудрость Твоя — и есть начало, и этим началом создал Ты небо и землю.

## X

12. Разве не обветшали разумом те<sup>36</sup>, кто спрашивает нас: «что делал Бог до того, как создал небо и землю? Если Он ничем не был занят», говорят они, «и ни над чем не трудился, почему на всё время и впредь не остался Он в состоянии покоя, в каком всё время пребывал и раньше? Если же у Бога возникает новое деятельное желание создать существо, которое никогда раньше Им создано не было, то что же это за вечность,

в которой рождается желание, раньше не бывшее? Воля ведь присуща Богу до начала творения: ничто не могло быть сотворено, если бы воля Творца не существовала раньше сотворенного. Воля Бога принадлежит к самой субстанции Его. И если в Божественной субстанции родилось то, чего в ней не было раньше, то субстанция эта по справедливости не может быть названа вечной; если вечной была воля Бога творить, почему не вечно Его творение?»<sup>37</sup>

## XI

13. Те, кто говорит так, еще не понимают Тебя, Премудрость Божия, просвещающая умы, еще не понимают, каким образом возникло то, что возникло через Тебя и в Тебе. Они пытаются понять сущность вечного, но до сих пор в потоке времени носится их сердце и до сих пор оно суетно. Кто удержал бы и остановил его на месте: пусть минуту постоит неподвижно, пусть поймает отблеск всегда недвижимой сияющей вечности, пусть сравнит ее и время, никогда не останавливающееся. Пусть оно увидит, что они несравнимы: пусть увидит, что длительное время делает длительным множество преходящих мгновений, которые не могут не сменять одно другое; в вечности ничто не преходит, но пребывает как настоящее во всей полноте; время, как настоящее, в полноте своей пребывать не может. Пусть увидит, что всё прошлое вытеснено будущим, всё будущее следует за прошлым, и всё прошлое и будущее создано Тем, Кто всегда пребывает, и от Него исходит. Кто удержал бы человеческое сердце: пусть постоит недвижно и увидит, как недвижимая пребывающая вечность, не знающая ни прошедшего, ни будущего, указывает времени быть прошедшим и будущим. Есть ли в руке моей сила описать; может ли язык мой поведать словом о столь великом?

## XII

14. Вот мой ответ спрашивающему: «что́ делал Бог до сотворения неба и земли?» Я отвечу не так, как, говорят, ответил кто-то, уклоняясь шуткой от настойчивого вопроса: «приготавлиал преисподнюю для тех, кто допытывается о высоком». Одно — понять, другое — осмеять. Так я не отвечу. Я охотнее ответил бы: «я не знаю того, чего не знаю», но не подал бы повода осмеять человека, спросившего о высоком, и похвалить ответившего ложью. Я называю Тебя, Боже наш, Творцом всего творения, и если под именем неба и земли разумеется всё сотворенное, я смело говорю:



до создания неба и земли Бог ничего не делал. Делать ведь означало для Него творить. Если бы я знал так же всё, что хочу знать на пользу себе, как знаю, что не было ничего сотворенного до того, как было сотворено!

### XIII

15. И если чей-то легкомысленный ум скитается среди образов давних времен и удивляется, почему Ты, Господи, Всемогуший, всё создавший и всё содержащий, Мастер, создавший небо и землю, не приступил к такому великому делу в течение бесчисленных веков, то пусть он пробудится и поймет, что удивление его напрасно.

Как могли пройти бесчисленные века, если они не были еще созданы Тобой, Творцом и Учредителем всех веков? Было разве время, Тобой не учрежденное? И как могло оно пройти, если его вовсе и не было? А так как делатель<sup>38</sup> всякого времени — Ты, то, если до сотворения неба и земли было какое-то время, то почему можно говорить, что Ты пребывал в бездействии? Это самое время создал Ты, и не могло проходить время, пока Ты не создал времени. Если же раньше неба и земли вовсе не было времени, зачем спрашивать, что Ты делал тогда. Когда не было времени, не было и «тогда».

16. Ты не во времени был раньше времен, иначе Ты не был бы раньше всех времен. Ты был раньше всего прошлого на высотах всегда пребывающей вечности, и Ты возвышаешься над всем будущим: оно будет и, придя, пройдет, «Ты же всегда — тот же, и годы Твои не кончатся»<sup>39</sup>. Годы Твои не приходят и не уходят, а наши, чтобы прийти им всем, приходят и уходят. Все годы Твои одновременны и недвижны: они стоят; приходящие не вытесняют идущих, ибо они не проходят; наши годы исполнятся тогда, когда их вовсе не будет. «Годы Твои как один день»<sup>40</sup>, и день этот наступает не ежедневно, а сегодня, ибо Твой сегодняшний день не уступает места завтрашнему и не сменяет вчерашнего. Сегодняшний день Твой — это вечность; поэтому вечен, как и Ты, Сын Твой, Которому Ты сказал: «сегодня Я породил Тебя»<sup>41</sup>. Всякое время создал Ты и до всякого времени был Ты, и не было времени, когда времени вовсе не было.

### XIV

17. Не было времени, когда бы Ты не создавал чего-нибудь; ведь создатель самого времени Ты. Нет времени вечного, как Ты, ибо Ты пребываешь, а если бы время пребывало, оно не было бы временем.

Что же такое время? Кто смог бы объяснить это просто и кратко? Кто смог бы постичь мысленно, чтобы ясно об этом рассказать? О чем, однако, упоминаем мы в разговоре, как о совсем привычном и знакомом, как не о времени? И когда мы говорим о нем, мы, конечно, понимаем, что́ это такое, и когда о нем говорит кто-то другой, мы тоже понимаем его слова. Что же такое время? Если никто меня об этом не спрашивает, я знаю, что такое время; если бы я захотел объяснить спрашивающему — нет, не знаю. Настаиваю, однако, на том, что твердо знаю<sup>42</sup>: если бы ничто не проходило, не было бы прошлого времени; если бы ничто не приходило, не было бы будущего времени; если бы ничего не было, не было бы и настоящего времени. А как могут быть эти два времени, прошлое и будущее, когда прошлого уже нет, а будущего еще нет? и если бы настоящее всегда оставалось настоящим и не уходило в прошлое, то это было бы уже не время, а вечность; настоящее оказывается временем только потому, что оно уходит в прошлое. Как же мы говорим, что оно есть, если причина его возникновения в том, что его не будет! Разве мы ошибемся, сказав, что время существует только потому, что оно стремится исчезнуть?

## XV

18. И, однако, мы говорим «долгое время», «краткое время» и говорим это только о прошлом и будущем. О сроке, например, в сто лет как в прошлом, так и в будущем мы говорим, как о «долгом времени»; «кратким временем» назовем предположительно для прошлого и будущего промежуток дней в десять. Но как может быть долгим или кратким то, чего нет? Прошлого уже нет, будущего еще нет. Не будем же говорить о прошлом просто «долго», но скажем «было долго», а о будущем: «будет долго».

Боже мой, Свет мой, не посмеется ли истина Твоя и здесь над человеком? Долгое прошлое стало долгим, когда уже прошло, или раньше, когда было еще настоящим? Оно могло быть долгим тогда, когда было то, что могло быть долгим; но ведь прошлого уже нет — как же долгим может быть то, чего вовсе нет? Не будем, следовательно, говорить: «долгим было прошлое время»; мы ведь не найдем ничего, что было долгим: прошлое прошло, и его больше нет. Скажем так: «долгим было это настоящее время», будучи настоящим, оно и было долгим. Оно еще не прошло, не исчезло, и поэтому и было то, что могло быть долгим; когда же оно прошло, то сразу же перестало быть долгим, потому что перестало быть вообще.

19. Посмотрим, душа человеческая, может ли настоящее быть долгим; тебе ведь дано видеть сроки и измерять их. Что ты ответишь мне? Сто лет настоящего времени — это долго? Посмотри сначала могут ли все сто лет быть в настоящем? Если из них идет первый год, то он и есть настоящее, а остальные девяносто девять — это будущее, их пока нет. Если пойдет второй год, то один окажется уже в прошлом, другой в настоящем, а остальные в будущем. Возьми, как настоящий, любой год из середины этой сотни: бывшие до него будут прошлым, после него начнется будущее. Поэтому сто лет и не могут быть настоящим. Посмотри дальше: тот год, который идет, будет ли в настоящем? Если идет первый его месяц, то остальное — это будущее; если второй, то первый — это прошлое, остальных месяцев еще нет. Следовательно, и текущий год не весь в настоящем, а если он не весь в настоящем, то и год не есть настоящее. Двенадцать месяцев составляют год; из них любой текущий и есть настоящее; остальные же или прошлое или будущее. А впрочем, и текущий месяц не настоящее; настоящее — это один день; если он первый, то остальные — будущее; если последний, то остальные — прошлое; если любой из средних, он оказывается между прошлыми и будущими.

20. Вот мы и нашли, что долгим можно назвать только настоящее, да и то сведенное до однодневного срока. Расчленим, однако, и его: ведь и один день в целом — не настоящее. Он состоит из ночных и дневных часов; всего их двадцать четыре. По отношению к первому часу остальные — будущее; по отношению к последнему — прошлое; по отношению к любому промежуточному бывшие до него — прошлое; те, которые наступят — будущее. И самый этот единый час слагается из убегающих частиц: улетевшие — в прошлом, оставшиеся — в будущем. Настоящим можно назвать только тот момент во времени, который невозможно разделить хотя бы на мельчайшие части, но он так стремительно уносится из будущего в прошлое! Длительности в нем нет. Если бы он длился, в нем можно было бы отделить прошлое от будущего; настоящее не продолжается.

Где же то время, которое мы называем долгим? Это будущее? Мы, однако, не говорим: «оно долгое», ибо еще нет того, что может стать долгим, а говорим: «долго будет». Когда же оно будет? Если в будущем, то как может стать долгим то, чего еще нет? если же оно станет долгим тогда, когда начнет возникать из будущего, которого еще нет, станет настоящим и окажется как будто тем, что может стать долгим, то ведь это настоящее время всеми вышесказанными словами закричит, что оно не может быть долгим.

## XVI

21. И, однако, Господи, мы понимаем, что такое промежутки времени, сравниваем их между собой и говорим, что одни длиннее, а другие короче. Мы даже измеряем, насколько одно время длиннее или короче другого, и отвечаем, что этот промежуток вдвое или втрое больше или меньше того, или что оба равны. Мы измеряем, однако, время только пока оно идет, так как, измеряя, мы это чувствуем. Можно ли измерить прошлое, которого уже нет, или будущее, которого еще нет? Осмелится ли кто сказать, что можно измерить не существующее? Пока время идет, его можно чувствовать и измерять; когда оно прошло, это невозможно: его уже нет.

## XVII

22. Я ишу, Отец, не утверждаю; Боже мой, помоги мне, руководи мной. Кто решился бы сказать, что трех времен, прошедшего, настоящего и будущего, как учили мы детьми и сами учили детей, не существует; что есть только настоящее, а тех двух нет? Или же существуют и они? время, становясь из будущего настоящим, выходит из какого-то тайника, и настоящее, став прошлым, уходит в какой-то тайник? Где увидели будущее те, кто его предсказывал, если его вовсе нет? Нельзя увидеть не существующее. И те, кто рассказывает о прошлом, не рассказывали бы о нем правдиво, если бы не видели его умственным взором, а ведь нельзя же видеть то, чего вовсе нет. Следовательно, и будущее и прошлое существуют.

## XVIII

23. Позволь мне, Господи, «Надежда моя»<sup>43</sup>, спрашивать и дальше, да не приведут меня в смятение искания мои. Если и будущее, и прошлое существуют, я хочу знать, где они. Если мне еще не по силам это знание, то всё же я знаю, что где бы они ни были, они там не прошлое и будущее, а настоящее. Если и там будущее есть будущее, то его там еще нет; если прошлое и там прошлое, его там уже нет. Где бы, следовательно, ни были, каковы бы ни были, но они существуют только как настоящее. И правдиво рассказывая о прошлом, люди извлекают из памяти не сами события — они прошли, — а слова, подсказанные образами их: прошлые события, затронув наши чувства, запечатали в душе словно следы свои. Детства моего, например, уже нет, оно в прошлом, которого уже нет, но

когда я о нем думаю и рассказываю, то я вижу образ его в настоящем, ибо он до сих пор жив в памяти моей.

Не по сходной ли причине предсказывают будущее? По образам, уже существующим, предчувствуют то, чего еще нет? Признаюсь, Господи, не знаю этого<sup>44</sup>. В точности, однако, знаю, что мы обычно предварительно обдумываем будущие действия наши, и это предварительное обдумывание происходит в настоящем, самого же действия, заранее обдуманного, еще нет: оно в будущем. Когда мы приступим к нему и начнем осуществлять предварительно обдуманное, тогда только действие и возникает, ибо тогда оно уже не в будущем, а в настоящем.

24. Каким же образом происходит это таинственное предчувствие будущего? Увидеть можно ведь только то, что есть, а то, что есть, это уже не будущее, а настоящее. И когда о будущем говорят, что его «видят», то видят не его — будущего еще нет, — а, вероятно, его причины или признаки, которые уже налицо. Не будущее, следовательно, а настоящее предстает видящим, и по нему предсказывается будущее, представляющееся душе. Эти представления уже существуют, и те, кто предсказывает будущее, всматриваются в них: они живут в их уме. Пусть пояснением послужит мне один пример, а их множество. Я вижу зарю и уже заранее объявляю, что взойдет солнце. То, что я вижу, это настоящее; то, о чем я объявляю, это будущее; в будущем не солнце — оно уже есть, — а восход его, которого еще нет. Если бы я не представлял себе в душе этот восход, как представляю сейчас, когда о нем говорю, я не смог бы его предсказать. Ни зоря, которую я вижу на небе, не есть солнечный восход, хотя она ему предшествует; ни воображаемая картина его в душе моей; но то и другое я вижу в настоящем, и заранее объявляю, что солнце взойдет. Будущего еще нет, а если его еще нет, то его вообще нет, а если вообще нет, то его и увидеть никак нельзя, но можно предсказать, исходя из настоящего, которое уже есть и которое можно видеть<sup>45</sup>.

## XIX

25. Каким образом Ты, правящий миром, Тобою созданным, объясняешь душам будущее? А Ты объяснял его пророкам Своим. Каким же образом объясняешь Ты будущее, Ты, для Которого будущего нет? или, вернее, через настоящее объясняешь ты будущее? Ибо, того, чего нет, никак невозможно объяснить. Не так остры глаза мои, чтобы рассмотреть, как Ты действуешь, это выше сил моих, не могу постичь сам, но смогу с Твоей помощью, когда Ты подашь ее, сладостный свет внутреннего взора моего<sup>46</sup>.





## XX

26. Совершенно ясно теперь одно: ни будущего, ни прошлого нет, и неправильно говорить о существовании трех времен, прошедшего, настоящего и будущего. Правильнее было бы, пожалуй, говорить так: есть три времени — настоящее прошедшего, настоящее настоящего и настоящее будущего. Некие три времени эти существуют в нашей душе и нигде в другом месте я их не вижу: настоящее прошедшего это память; настоящее настоящего — его непосредственное созерцание; настоящее будущего — его ожидание. Если мне позволено будет говорить так, то я согласен, что есть три времени; признаю, что их три. Пусть даже говорят, как принято, хотя это и неправильно, что есть три времени: прошедшее, настоящее и будущее: пусть говорят. Не об этом сейчас моя забота, не спорю с этим и не возражаю; пусть только люди понимают то, что они говорят и знают, что ни будущего нет, ни прошлого. Редко ведь слова употребляются в их собственном смысле; в большинстве случаев мы выражаемся неточно, но нас понимают.

## XXI

27. Я несколько ранее говорил о том, что мы измеряем время, пока оно идет, и можем сказать, что этот промежуток времени вдвое длиннее другого или что они между собой равны, и вообще сообщить еще что-то относительно измеряемых нами частей времени. Мы измеряем, как я и говорил, время, пока оно идет, и если бы кто-нибудь мне сказал: «откуда ты это знаешь?» я бы ему ответил: «знаю, потому что мы измеряем его; того, что нет, мы измерить не можем, а прошлого и будущего нет». А как можем мы измерять настоящее, когда оно не имеет длительности? Оно измеряется, следовательно, пока проходит; когда оно прошло, его не измерить: не будет того, что можно измерить. Но откуда, каким путем и куда идет время, пока мы его измеряем? Откуда, как не из будущего? Каким путем? Только через настоящее. Куда, как не в прошлое? Из того, следовательно, чего еще нет; через то, в чем нет длительности, к тому, чего уже нет. Что же измеряем мы как не время в каком-то его промежутке? Если мы говорим о времени: двойной срок, тройной, равный другому, и т. д. в том же роде, то о чем говорим мы, как не о промежутке времени? В каком же промежутке измеряется время, пока оно идет? В будущем, откуда оно приходит? Того, чего еще нет, мы измерить не можем. В настоящем, через которое оно идет? То, в чем нет промежутка, мы измерить не можем. В прошлом, куда оно уходит? Того, чего уже нет, мы измерить не можем.

## XXII

28. Горит душа моя понять эту запутаннейшую загадку. Не скрывай от меня, Господи Боже мой, добрый Отец мой, умоляю Тебя ради Христа, не скрывай от меня разгадки; дай проникнуть в это явление, сокровенное и обычное, и осветить его при свете милосердия Твоего, Господи. Кого спросить мне об этом? Кому с большей пользой сознаюсь я в невежестве моем, как не Тебе? Кому не в тягость огнем пламенеющее усердие мое над Твоим Писанием? Дай мне то, что я люблю; да, я люблю, и это дал мне Ты. Дай, Отец, — Ты ведь воистину умеешь «давать дары добрые детям Твоим»<sup>47</sup> — дай мне узнать, над чем я тружусь, и «трудно это в глазах моих»<sup>48</sup>, пока Ты не откроешь мне. Молю Тебя ради Христа, во имя Его, Святого среди святых, да никто не мешает мне. «Я верю, потому и говорю»<sup>49</sup>. Вот надежда моя; ради нее и живу, «да увижу красоту Господню»<sup>50</sup>. «Определил Ты дни мои стариться»<sup>51</sup>, и они проходят, а как, я не знаю.

А мы только и говорим: «время и время, времена и времена»; «как долго он это говорил»; «как долго он это делал»; «какое долгое время я этого не видел»; «чтобы произнести этот слог, времени требуется вдвое больше, чем для того, кратко». Мы и говорим это и слышим это; сами понимаем и нас понимают. Это яснее ясного, обычнее обычного и это же так темно, что понять это — это открытие.

## XXIII

29. Я слышал от одного ученого человека, что движение солнца, луны и звезд и есть время, но я с этим не согласен. Почему тогда не считать временем движение всех тел? Если бы светила небесные остановились, а гончарное колесо продолжало двигаться, то не было бы и времени, которым мы измеряли бы его обороты? Разве не могли бы мы сказать, в зависимости от того, как шло колесо; равномерно, замедляя свой ход или ускоряя его: эти обороты длились дольше, а те меньше? Разве, говоря это, мы говорили бы вне времени? и не было в наших словах долгих и коротких слогов? одни ведь звучали в течение более длительного, а другие более короткого времени. Господи, дай людям в малом увидеть законы общие для малого и великого. Есть звезды, светильники небесные, «для знамений и времен дней и годов»<sup>52</sup>. Да, есть, но ни я не скажу, что оборот этого деревянного колеса есть день, ни тот ученый не сможет сказать, что тут времени нет.

30. Я хочу узнать природу и сущность времени, которым мы измеряем движение тел и говорим, например: «это движение было вдвое длитель-

нее того». Я спрашиваю вот о чем: днем называется не только время, когда солнце находится над землей (этим обусловлена разница между днем и ночью), но и время, за которое оно совершает весь круговорот свой от восхода до восхода, в соответствии с чем мы и говорим: «прошло столько-то дней» — в это понятие «столько-то дней» включаются и ночи; ночное время не высчитывается отдельно. Полный день, следовательно, определяется движением солнца и его круговоротом от восхода до восхода, и я спрашиваю, что такое день: само это движение; срок, в течение которого оно совершается, или и то и другое.

В первом случае днем оказался бы и один час, если бы солнце могло совершить свой путь за такой промежуток времени; во втором дня вовсе бы не было, если бы один восход солнца был отделен от другого кратким промежутком в один час; солнцу пришлось бы для полного дня совершить двадцать четыре круговорота. В третьем случае нельзя назвать днем ни часовой промежуток, за который солнце совершило бы полный свой оборот, ни (допустив, что солнце остановится) такое количество времени, за какое оно обычно совершает весь свой обход от утра до утра. Итак, я не буду спрашивать сейчас, что такое называется днем: я спрашиваю, что такое время, измеряя которым движение солнца, мы говорим: солнце прошло свой путь за промежуток времени в половину меньший, чем обычно, если оно совершило его за промежуток времени в двенадцать часов. Сравнивая оба времени, мы скажем, что одно вдвое больше другого, и что солнце совершает свой обход от восхода до восхода иногда за одно время, иногда за другое, двойное<sup>53</sup>. Пусть же никто не говорит мне, что движение небесных тел и есть время: когда некий человек остановил молитвой солнце, чтобы победоносно завершить битву, солнце стояло, но время шло. Сражение длилось и закончилось в свое время<sup>54</sup>. Итак, я вижу, что время есть некая протяженность. Вижу ли? Не кажется ли мне, что вижу? Ты покажешь мне это, Свет и Истина<sup>55</sup>.

## XXIV

31. Ты велишь мне подтвердить, что время — это движение тел? Нет, не велишь. Что всякое тело может двигаться только во времени, это я слышу. Ты мне это говоришь. А что это самое движение тела есть время, этого я не слышу: не Ты это говоришь. Когда тело начинает двигаться, то я временем измеряю, как долго, от начала движения и до прекращения его, оно находилось в движении. И если я не видел, с какого времени тело начало двигаться, а оно движения не прекращало, и я тоже

не увидел, когда оно остановилось, то я не могу измерить продолжительности движения, разве что за время, с какого я это тело увидел и до того, как перестал его видеть. И если я его вижу длительно, то я могу заявить только, что прошло много времени, не определяя точно его продолжительности, ибо продолжительность определяется сравнением; например: «такой же срок, как и тот», или «срок вдвое больший» и прочее в том же роде. Если же мы сможем отметить место, откуда начинает и где заканчивает свое движение тело или его части, если оно движется словно на токарном станке, то мы сможем сказать, сколько времени продолжалось движение тела или части его от одного места до другого. А раз движение тела — это одно, а то, чем измеряется длительность этого движения, — другое, то не ясно ли, чему скорее следует дать название времени? И если тело и движется иногда по-разному, а иногда и останавливается, то мы можем измерить временем не только движение, но и остановку, и сказать: «стояло столько же времени, сколько и двигалось» или «стояло вдвое или втрое больше, чем двигалось» и прочее в том же роде, смотря по тому, точно наше исчисление или приблизительно: «больше», «меньше». Время, следовательно, не есть движение тела.

## XXV

32. Признаюсь Тебе, Господи, я до сих пор не знаю, что такое время, но признаюсь, Господи, и в другом: я знаю, что говорю это во времени, что я долго уже разговариваю о времени и что это самое «долго» есть не что иное, как некий промежуток времени. Каким же образом я это знаю, а что такое время, не знаю? А может быть, я не знаю, каким образом рассказать о том, что я знаю? Горе мне! Я не знаю даже, чего я не знаю. Вот, Боже мой, я пред Тобою: я не лгу; как говорю, так и думаю. «Ты зажжешь светильник мой, Господи Боже мой, Ты осветишь тьму мою»<sup>56</sup>.

## XXVI

33. Разве не правдиво признание души моей, признающей Тебе, что она измеряет время? Да, Господи Боже мой, я измеряю и не знаю, что измеряю. Я измеряю движение тела временем. И разве я не измеряю само время? Когда я измеряю, как долго движется тело и как долго проходит оно путь оттуда сюда, что я измеряю, как не время, в течение которого тело движется? А само время чем мне измерять? Более длинное бо-

лее коротким, подобно тому, как мы вымеряем балку локтем.<sup>57</sup> Мы видим, что длительностью краткого слога измеряется длительность долгого: о нем говорится, что он вдвое длиннее. Мы измеряем величину стихотворения числом стихов, длину стиха числом стоп, длину стоп числом слогов и длительность долгих длительностью коротких. Счет этот ведется независимо от страниц (в противном случае мы измеряли бы место, а не время), но по мере того, как слова произносятся и умолкают, мы говорим: «это стихотворение длинное; оно составлено из столькоих-то стихов; стихи длинные — в них столько-то стоп; стопы длинные: они растянуты на столько-то слогов; слог долог, он вдвое длиннее короткого». Точной меры времени здесь, однако, нет; может ведь иногда случиться, что стих более короткий, но произносимый более протяжно, займет больше времени, чем стих более длинный, но произнесенный быстро. Так и с целым стихотворением, так и со стопой, так и со слогом. Поэтому мне и кажется, что время есть не что иное, как растяжение, но чего? не знаю; может быть, самой души<sup>58</sup>. Что же я, Господи, измеряю, говоря или неопределенно: «это время длиннее того», или определенно: «оно вдвое больше того». Что я измеряю время, это я знаю, но я не могу измерить будущего, ибо его еще нет; не могу измерить настоящего, потому что в нем нет длительности, не могу измерить прошлого, потому что его уже нет. Что же я измеряю? Время, которое проходит, но еще не прошло? Так я и говорил.

## XXVII

34. Будь настойчива, душа моя, напрягай свою мысль сильнее: «Бог помощник наш, Он создал нас, а не мы себя»<sup>59</sup>. Обрати внимание туда, где брезжит заря истины<sup>60</sup>. Вот, представь себе: человеческий голос начинает звучать и звучит и еще звучит, но вот он умолк и наступило молчание: звук ушел, и звука уже нет. Он был в будущем, пока не зазвучал, и его нельзя было измерить, потому что его еще не было, и сейчас нельзя, потому что его уже нет. Можно было тогда, когда он звучал, ибо тогда было то, что могло быть измерено. Но ведь и тогда он не застыл в неподвижности: он приходил и уходил. Поэтому и можно было его измерять? Проходя, он тянулся какой-то промежуток времени, которым и можно его измерить: настоящее ведь длительности не имеет.

Если, следовательно, можно было измерить тогда, то вот смотри: начинает звучать другой звук и звучит еще и сейчас непрерывно и однообразно; измерим его, пока он звучит. Когда он перестанет звучать, он уйдет и измерять будет нечего. Измерим же точно и скажем, какова его длитель-

ность. Но он еще звучит, а измерить его можно только с того момента, когда он начал звучать, и до того, как перестал. Мы, значит, измеряем промежуток между каким-то началом и каким-то концом. Поэтому звук, еще не умолкший, нельзя измерить и сказать, долгод ли или краток, равен другому, вдвое его длиннее или еще что-нибудь подобное. Когда же он умолкнет, его уже не будет. Каким же образом можно его измерять? И всё же мы измеряем время — не то, которого еще нет, и не то, которого уже нет, и не то, которое вовсе не длится, и не то, которое не дошло еще до своих границ. Мы измеряем, следовательно, не будущее время, не прошедшее, не настоящее, не проходящее — и всё же мы измеряем время.

35. *Deus creator omnium* («Господь всего создатель») — стих этот состоит из восьми слогов, кратких и долгих, чередующихся между собой; есть четыре кратких: первый, третий, пятый, седьмой; они однократны по отношению к четырем долгим: второму, четвертому, шестому и восьмому. Каждый долгий длится вдвое дольше каждого краткого: я утверждаю это, произнося их: поскольку это ясно воспринимается слухом, то оно так и есть. Оказывается — если доверять ясности моего слухового восприятия — я вымеряю долгий слог кратким и чувствую, что он равен двум кратким. Но когда один звучит после другого, сначала краткий, потом долгий, как же удержать мне краткий, как приложить его в качестве меры к долговому, чтобы установить: долгий равен двум кратким. Долгий не начнет ведь звучать раньше, чем отзвучит краткий. А долгий — разве я измеряю его, пока он звучит? Ведь я измеряю его только по его окончанию. Но, окончившись, он исчезает. Что же такое я измеряю? Где тот краткий, которым я измеряю? Где тот долгий, который я измеряю? Оба прозвучали, улетели, исчезли, их уже нет, а я измеряю и уверенно отвечаю (насколько можно доверять изощренному слуху), что долгий слог вдвое длиннее краткого, разумеется, по длительности во времени. И я могу это сделать только потому, что эти слоги прошли и закончились. Я, следовательно, измеряю не их самих — их уже нет, — а что-то в моей памяти, что прочно закреплено в ней.

36. В тебе, душа моя, измеряю я время. Избавь меня от бурных возражений; избавь и себя от бурных возражений в сумятице своих впечатлений. В тебе, говорю я, измеряю я время. Впечатление от проходящего мимо остается в тебе, и его-то, сейчас существующее, я измеряю, а не то, что прошло и его оставило. Вот его я измеряю, измеряя время. Вот где, следовательно, время или же времени я не измеряю.

Что же? Когда мы измеряем молчание и говорим: «это молчание длилось столько времени, сколько длился этот звук», разве мы мысленно не стремимся измерить звук будто бы раздавшийся, и таким образом полу-



читать возможность что-то сообщить о промежутках молчания во времени. Молча, не говоря ни слова, мы произносим в уме стихотворения, отдельные стихи, любую речь; мы сообщаем об их размерах, о промежутках времени, ими занятых, и о соотношении этих промежутков так, как если бы мы всё это произносили вслух. Допустим, кто-то захотел издать продолжительный звук, предварительно установив в уме его будущую длительность. Он, конечно, молчаливо определил этот промежуток времени, запомнил его и тогда уже начал издавать звук, который и будет звучать до положенного ему срока, вернее, он звучал и будет звучать: то, что уже раздалось, конечно, звучало; оставшееся еще прозвучит, и всё закончится таким образом: внимание, существующее в настоящем, переправляет будущее в прошлое; уменьшается будущее — растет прошлое; исчезает совсем будущее — и всё становится прошлым<sup>61</sup>.

## XXVIII

37. Каким же образом уменьшается или исчезает будущее, которого еще нет? каким образом растет прошлое, которого уже нет? Только потому, что это происходит в душе, и только в ней существует три времени. Она и ждет, и внимает, и помнит: то, чего она ждет, проходит через то, чему она внимает, и уходит туда, о чем она вспоминает. Кто станет отрицать, что будущего еще нет? Но в душе есть ожидание будущего. И кто станет отрицать, что прошлого уже нет? Но и до сих пор есть в душе памяти о прошлом. И кто станет отрицать, что настоящее лишено длительности: оно проходит мгновенно. Наше внимание, однако, длительно, и оно переводит в небытие то, что появится. Длительно не будущее время — его нет; длительное будущее, это длительное ожидание будущего. Длительно не прошлое, которого нет; длительное прошлое это длительная память о прошлом.

38. Я собираюсь пропеть знакомую песню; пока я не начал, ожидание мое устремлено на нее в целом; когда я начну, то по мере того, как это ожидание обрывается и уходит в прошлое, туда устремляется и память моя. Сила, вложенная в мое действие, рассеяна между памятью о том, что я сказал, и ожиданием того, что я скажу. Внимание же мое сосредоточено на настоящем, через которое переправляется будущее, чтобы стать прошлым. Чем дальше и дальше движется действие, тем короче становится ожидание и длительное воспоминание, пока, наконец, ожидание не исчезнет вовсе: действие закончено; оно теперь всё в памяти. То, что происходит с целой песней, то происходит и с каждой ее частицей и с каждым

слогом; то же происходит и с длительным действием, частицей которого является, может быть, эта песня; то же и со всей человеческой жизнью, которая складывается, как из частей, из человеческих действий; то же со всеми веками, прожитыми «сынами человеческими», которые складываются, как из частей, из всех человеческих жизней.

## XXIX

39. Но так как «милость Твоя лучше, нежели жизнь»<sup>62</sup>, то вот жизнь моя: это сплошное рассеяние, и «десница Твоя подхватила меня»<sup>63</sup> в Господе моем, Сыне Человеческом, посреднике между Тобой, Единым, и нами, многими, живущими во многом и многим; «да достигну через Него, как достиг меня Он»<sup>64</sup>. Уйдя от ветхого человека и собрав себя, да последую за одним. «Забывая прошлое», не рассеиваясь в мыслях о будущем и преходящем, но сосредоточиваясь на том, что передо мной, не рассеянно, но сосредоточенно «пойду к победе призвания свыше» и услышу «глас хвалы и буду созерцать красоту Твою»<sup>65</sup>, которая не появляется и не исчезает. Теперь же «годы мои проходят в стенаниях»<sup>66</sup> и утешение мое Ты, Господи; Ты мой извечный Отец, я же низвергся во время<sup>67</sup>, строй которого мне неведом; мысли мои, самая сердцевина души моей раздраются в клочья шумной его пестротой, доколе не сольюсь я с Тобой, очищенный и расплавленный в огне любви Твоей.

## XXX

40. Тогда я встану и утвержусь в Тебе, в образе моем<sup>68</sup>, в истине Твоей. Я не буду больше терпеть от вопросов людей, которые наказаны болезненной жаждой: им хочется пить больше, чем они могут вместить. Они и спрашивают: «что делал Бог до сотворения мира?» или: «зачем Ему пришло на ум что-то делать, если раньше Он никогда ничего не делал?» Дай им, Господи, как следует понять, что они говорят, дай открыть, что там, где нет времени, нельзя говорить «никогда». Сказать о ком-нибудь: «он никогда не делал» — значит сказать: «он не делал во времени». Пусть они увидят, что не может быть времени, если нет сотворенного<sup>69</sup>; и пусть прекратят пустословие. Пусть обратятся к тому, что «перед ними»; пусть поймут, что раньше всякого времени есть Ты — вечный Создатель всех времен, что раньше Тебя не было ни времени, ни созданий, если даже есть и надвременные<sup>70</sup>.

## XXXI

41. Господи Боже мой, в каких же глубинах скрываются тайны Твои и как далеко от них отбросило меня следствие грехов моих. Исцели глаза мои, да сорадуюсь свету Твоему. Если есть душа, сильная великим знанием и предвиденьем, которой всё прошлое и будущее знакомо так, как мне прекрасно знакомая всем песня, то это душа удивительная, повергающая в священный трепет: от нее ведь не сокрыто ни то, что прошло, ни то, что еще остается в веках, как не сокрыто от меня, когда я пою эту песню, что и сколько из нее уже спето, что и сколько остается до конца.

Да не придет мне в голову, что Ты, устроитель вселенной, устроитель душ и тел, да не придет мне в голову, что Ты знаешь всё будущее и прошлое в такой же мере. Ты постигаешь его гораздо-гораздо чудеснее и гораздо таинственнее. У поющего знакомую песню и слушающего ее настроение меняется в ожидании будущих звуков и при воспоминании о прошлых, и чувства возникают разные. Не так у Тебя, неизменно вечного, воистину вечного Творца умов. И как Ты знал «в начале небо и землю»<sup>71</sup> неизменным знанием Твоим, так и сотворил Ты в начале небо и землю единым действием Твоим. Кто это понимает, пусть восхвалит Тебя, и кто не понимает, пусть восхвалит Тебя! О! на каких Ты высотах! И сердца смиренных — дом Твой<sup>72</sup>. «Ты поднимаешь поверженных»<sup>73</sup>, и не падают те, кого Ты возвысил.



## КНИГА ДВЕНАДЦАТАЯ

## I

1. Скорбит сильно сердце мое, Господи, в этой скудости жизни моей, когда стучатся в него слова Святого Твоего Писания. Широковещательная речь прикрывает обычно нищету человеческого ума; искание речистее открытия, просьба длительнее ее удовлетворения, стучащая рука утруждена больше получающей. У нас есть обещание: кто извратит его? «Если Бог за нас, кто против нас?»<sup>1</sup> — «Просите и получите, ищите и найдете,

Иммануил  
Кант

В45 предостеречь от попыток пояснить утверждаемую нами идеальность пространства совсем неподходящими примерами, так как, например, цвета, вкусы и т. п. с полным основанием рассматриваются не как свойства вещей, а только как изменения нашего субъекта, которые даже могут быть различными у разных людей. В этом случае то, что само первоначально есть лишь явление, например роза, считается в эмпирическом смысле вещью самой по себе, которая, однако, в отношении цвета всякому глазу может являться различно. Наоборот, трансцендентальное понятие явлений в пространстве есть критическое напоминание о том, что вообще ничто созерцаемое в пространстве не есть вещь сама по себе и что пространство не есть форма вещей, свойственная им самим по себе, а что предметы сами по себе отнюдь не известны нам, и те предметы, которые мы называем внешними, суть только представления нашей чувственности, формой которых служит пространство, а истинный коррелят их, т. е. вещь сама по себе, этим путем вовсе не познается и не может быть познана, да, впрочем, в опыте вопрос об этом никогда и не возникает.

В46

## *ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ ЭСТЕТИКИ*

### *ГЛАВА ВТОРАЯ*

#### **О времени**

#### **§ 4. Метафизическое истолкование понятия времени**

1. Время не есть эмпирическое понятие, выводимое из какого-нибудь опыта. В самом деле, одновременность или последовательность даже не воспринимались бы, если бы в основе не лежало априорное представление о времени. Только при этом условии можно представить себе, что события происходят в одно и то же время (вместе) или в различное время (последовательно).

2. Время есть необходимое представление, лежащее в основе всех созерцаний. Когда мы имеем дело с явлениями вообще, мы не можем устранить само время, хотя явления прекрасно можно отделить от времени. Следова-

тельно, время дано а priori. Только в нем возможна вся действительность явлений. Все явления могут исчезнуть, само же время (как общее условие их возможности) устранили нельзя.

3. На этой априорной необходимости основывается также возможность аподиктических основоположений об отношениях времени или аксиом о времени вообще. Время имеет только одно измерение: различные времена существуют не вместе, а последовательно (различные пространства, наоборот, существуют не друг после друга, а одновременно). Эти основоположения нельзя получить из опыта, так как опыт не дал бы ни строгой всеобщности, ни аподиктической достоверности. На основании опыта мы могли бы только сказать: так свидетельствует обыкновенное восприятие, но не могли бы утверждать, что так должно быть. Эти основоположения имеют значение правил, по которым вообще возможен опыт; они наставляют нас до опыта, а не на основании опыта.

B47

4. Время есть не дискурсивное, или, как его называют, общее, понятие, а чистая форма чувственного созерцания. Различные времена суть лишь части одного и того же времени. Но представление, которое может быть дано лишь одним предметом, есть созерцание. К тому же положение о том, что различные времена не могут существовать вместе, нельзя вывести из какого-либо общего понятия. Это положение синтетическое и не может возникнуть из одних только понятий. Следовательно, оно непосредственно содержится в созерцании времени и в представлении о нем.

5. Бесконечность времени означает не что иное, как то, что всякая определенная величина времени возможна только путем ограничений одного лежащего в основе времени. Поэтому первоначальное представление о времени должно быть дано как неограниченное. Но если части предмета и всякую величину его можно представить определенными лишь путем ограничения, то представление о целом не может быть дано через понятия (так как понятия содержат только подчиненные представления): в основе понятий должно лежать непосредственное созерцание.

B48



## § 5. Трансцендентальное истолкование понятия времени

По этому вопросу я могу сослаться на пункт 3 параграфа о метафизическом истолковании, куда я ради краткости поместил то, что имеет, собственно, трансцендентальный характер. Здесь я прибавлю только, что понятие изменения и вместе с ним понятие движения (как перемены места) возможны только через представление о времени и в представлении о времени: если бы это представление не было априорным (внутренним) созерцанием, то никакое понятие не могло бы уяснить возможность изменения, т. е. соединения противоречаще-противоположных предикатов в одном и том же объекте (например, бытия и небытия одной и той же вещи в одном и том же месте). Только во времени, а именно *друг после друга*, два противоречаще-противоположных определения могут быть в одной и той же вещи. Таким образом, наше понятие времени объясняет возможность всех тех априорных синтетических знаний, которые излагает общее учение о движении, а оно довольно плодотворно.

В49  
↑  
Это то, что мы видели у Аристотеля

## § 6. Выводы из этих понятий

а) *Время не есть нечто такое, что существовало бы само по себе или было бы присуще вещам как объективное определение и, стало быть, оставалось бы, если отвлечься от всех субъективных условий созерцания вещей.* В самом деле, в первом случае оно было бы чем-то таким, что могло бы быть действительным даже без действительного предмета. Во втором же случае, будучи определением или порядком, присущим самим вещам, оно не могло бы предшествовать предметам как их условие и не могло бы познаваться а priori и быть созерцаемым а priori посредством синтетических положений. Напротив, априорное знание и созерцание вполне возможны, если время есть не что иное, как субъективное условие, при котором единственно имеют место в нас созерцания. В таком случае эту форму внутреннего созерцания можно представить раньше предметов, стало быть, а priori.

b) Время есть не что иное, как форма внутреннего чувства, т. е. созерцания нас самих и нашего внутреннего состояния. В самом деле, время не может быть определением внешних явлений: оно не принадлежит ни к внешнему виду, ни к положению и т. п.; напротив, оно определяет отношение представлений в нашем внутреннем состоянии. Именно потому, что это внутреннее созерцание не дает никакого образа, мы стараемся устранить и этот недостаток с помощью аналогий и представляем временную последовательность с помощью бесконечно продолжающейся линии, в которой многообразное составляет ряд, имеющий лишь одно измерение, и заключаем от свойств этой линии ко всем свойствам времени, за исключением лишь того, что части линии существуют все одновременно, тогда как части времени существуют друг после друга. Отсюда ясно также, что представление о времени само есть созерцание, так как все его отношения можно выразить посредством внешнего созерцания.

B50

c) Время есть априорное формальное условие всех явлений вообще. Пространство как чистая форма всякого внешнего созерцания ограничено как априорное условие лишь внешними явлениями. Другое дело время. Так как все представления, все равно, имеют ли они своим предметом внешние вещи или нет, принадлежат сами по себе как определения нашей души к внутреннему состоянию, которое подчинено формальному условию внутреннего созерцания, а именно времени, то время есть априорное условие всех явлений вообще: оно есть непосредственное условие внутренних явлений (нашей души) и тем самым косвенно также условие внешних явлений. Если я могу сказать а priori, что все внешние явления находятся в пространстве и а priori определены согласно отношениям пространства, то, опираясь на принцип внутреннего чувства, я могу сказать в совершенно общей форме, что все явления вообще, т. е. все предметы чувств, существуют во времени и необходимо находятся в отношениях времени.

B51

Если мы отвлечемся от способа, каким мы внутренне созерцаем самих себя и посредством этого созерцания охватываем способностью представления также все внешние созерцания, стало быть, если мы возьмем пред-

меты так, как они могут существовать сами по себе, то время есть ничто. Оно имеет объективную значимость только в отношении явлений, потому что именно явления суть вещи, которые мы принимаем за *предметы наших чувств*, но оно уже не объективно, если отвлечься от чувственной природы нашего созерцания, т. е. от свойственного нам способа представления, и говорить о *вещах вообще*. Итак, время есть лишь субъективное условие нашего (человеческого) созерцания (которое всегда имеет чувственный характер, т. е. поскольку мы подвергаемся воздействию предметов) и само по себе, вне субъекта, есть ничто. Тем не менее в отношении всех явлений, стало быть, и в отношении всех вещей, которые могут встретиться нам в опыте, оно необходимым образом объективно. Мы не можем сказать, что все вещи находятся во времени, потому что в понятии вещи вообще мы отвлекаемся от всех видов созерцания вещи, между тем как созерцание есть то именно условие, при котором время принадлежит представлениям о предметах. Но если это условие присоединено к понятию вещи и если мы скажем, что все вещи как явления (как предметы чувственного созерцания) находятся во времени, то это основоположение обладает объективной истинностью и априорной всеобщностью.

Таким образом, наши утверждения показывают *эмпирическую реальность* времени, т. е. объективную значимость его для всех предметов, которые когда-либо могут быть даны нашим чувствам. А так как наше созерцание всегда чувственное, то в опыте нам никогда не может быть дан предмет, не подчиненный условию времени. Наоборот, мы оспариваем у времени всякое притязание на абсолютную реальность, так как оно при этом было бы абсолютно присуще вещам как условие или свойство их даже независимо от формы нашего чувственного созерцания. Такие свойства, присущие вещам самим по себе, вообще никогда не могут быть даны нам посредством чувств. В этом, следовательно, состоит *трансцендентальная идеальность* времени, согласно которой оно, если отвлечься от субъективных условий чувственного созерцания, ровно ничего не означает и не может быть причислено к предметам самим по себе (безотносительно

к нашему созерцанию) ни как субстанция, ни как свойство. Однако эту идеальность, как и идеальность пространства, нельзя приравнять к обману чувств, так как при обмане чувств мы предполагаем, что само явление, которому приписываются эти предикаты, обладает объективной реальностью, между тем как здесь эта объективная реальность совершенно отпадает, за исключением того случая, когда она имеет только эмпирический характер, т. е. поскольку сам предмет рассматривается только как явление. Замечания об этом можно найти выше в первом разделе.

B53

### § 7. Пояснение

Против этой теории, признающей эмпирическую реальность времени, но отрицающей его абсолютную и трансцендентальную реальность, проницательные люди высказывают одно возражение столь единодушно, что, я полагаю, оно должно естественным образом возникнуть у каждого читателя, для которого непривычны такие рассуждения. Оно состоит в следующем: изменения действительны (это доказывает смена наших собственных представлений, если бы мы даже и стали отрицать все внешние явления вместе с их изменениями), а так как изменения возможны только во времени, то, следовательно, время есть нечто действительное. Ответить на это возражение нетрудно. Я целиком принимаю этот довод. Время в самом деле есть нечто действительное, а именно оно действительная форма внутреннего созерцания. Следовательно, оно имеет субъективную реальность в отношении внутреннего опыта, иными словами, я действительно имею представление о времени и о своих определениях в нем. Значит, время следует считать действительным не как объект, а как способ представлять меня самого как объект. Но если бы я сам или какое-нибудь другое существо могли созерцать меня без этого условия чувственности, то те же определения, которые теперь представляются нам как изменения, дали бы знание, в котором вообще не было бы представления о времени и, стало быть, не было бы также представления об изменениях. Таким образом, у времени остается эмпириче-

B54

Георг  
Гегель

Философия должна прежде всего доказать нашему обыденному сознанию, что существует *потребность* в *собственно философском способе познания* или даже должна пробудить такую потребность. Но по отношению к предметам религии, по отношению к *истине* вообще она должна показать, что она сама *способна* их познать. По отношению же к обнаруживающемуся отличию ее от *религиозных* представлений она должна оправдать свои, отличные от последних определения.

Для предварительного пояснения вышеуказанного различия и связанного с последним положения, что истинное *содержание* нашего сознания при превращении его в форму мысли и понятия *сохраняется* и даже, собственно говоря, впервые выявляется в своем настоящем свете, — для такого предварительного пояснения можно напомнить читателю о другом *давнем убеждении*, гласящем, что для познания *истинного* в предметах и событиях, а также в чувствах, созерцаниях, мнениях, представлениях и т. п. требуется *размышление*. Но размышление всегда превращает чувства, представления и т. п. *в мысли*.

*Примечание.* Так как именно *мышление* является *собственно философской формой* деятельности, а всякий человек от природы способен мыслить, то, поскольку упускается различие между понятиями и представлениями (указанное в § 3), происходит как раз противоположное тому, что, как мы упомянули выше, часто составляет предмет жалоб на *непонятность философии*. Эта наука часто испытывает на себе такое пренебрежительное отношение, что даже те, которые не занимались ею, воображают, что без всякого изучения они *понимают*, как обстоит дело с философией, и что, получив обыкновенное образование и опираясь в особенности на религиозное чувство, они могут походя философствовать и судить о философии. Относительно других наук считается, что требуется изучение для того, чтобы знать их, и что лишь такое знание дает право судить о них. Соглашаются также, что для того, чтобы изготовить башмак, нужно изучить сапожное дело и упражняться в нем, хотя каждый человек имеет в своей ноге мерку для этого, имеет руки и благодаря им требуемую для данного дела природную ловкость. Только для фило-

софствования не требуется такого рода изучения и труда. Это удобное мнение в новейшее время утвердилось благодаря учению о непосредственном знании — знании посредством созерцания.

## § 6

С другой стороны, столь же важно, чтобы философия уразумела, что ее содержание есть не что иное, как то содержание, которое первоначально порождено и ныне еще порождается в области живого духа, образуя *мир*, внешний и внутренний мир сознания, иначе говоря, что ее содержанием служит *действительность*. Ближайшее сознание этого содержания мы называем *опытом*. Вдумчивое рассмотрение мира уже различает между тем, что в обширном царстве внешнего и внутреннего наличного бытия представляет собой лишь преходящее и незначительное, лишь *явление*, и тем, что в себе поистине заслуживает название *действительности*. Так как философия лишь по форме отличается от других видов осознания этого содержания, то необходимо, чтобы она согласовалась с действительностью и опытом. Можно даже рассматривать эту согласованность по меньшей мере в качестве внешнего пробного камня истинности философского учения, тогда как высшей конечной целью науки является порождаемое знанием этой согласованности примирение самосознательного разума с сущим разумом, с действительностью.

*Примечание.* В предисловии к моей «Философии права» имеются следующие положения:

*Что разумно, то действительно,  
и что действительно, то разумно*<sup>19</sup>.

Эти простые положения многим показались странными и подверглись нападкам даже со стороны тех, кто считает бесспорной свою осведомленность в философии и, уж само собой разумеется, также в религии. Ссылаться в этом отношении на религию излишне, так как в ее учении о божественном миропорядке вполне определено содержатся эти положения. Что же касается их философского смысла, то мы имели право предполагать, что критики настолько образованны, чтобы знать не только то, что бог действителен, что он есть наидействительнейшее, что он один только истинно действителен, но в отношении формальной стороны этих положений также и то, что наличное бытие (*Dasein*) представляет собой частью *явление* и



лишь частью действительность. В повседневной жизни называют *действительностью* всякую причуду, заблуждение, зло и тому подобное, равно как и всякое существование, как бы оно ни было превратно и преходяще. Но человек, обладающий хотя бы обыденным чувством языка, не согласится с тем, что случайное существование заслуживает громкого названия действительного; случайное есть существование, обладающее не большей ценностью, чем *возможное*, которое одинаково могло бы и быть и *не быть*.

Когда я говорил о действительности, то в обязанность критиков входило подумать, в каком смысле я употребляю это выражение, так как в подробно написанной «*Логике*» я рассматриваю также и действительность и отличаю ее не только от случайного, которое ведь тоже обладает существованием, но также и от наличного бытия, существования и других определений.

Против *действительности разумного* восстает уже то представление, что идеи, идеалы суть только химеры и что философия есть система таких пустых вымыслов; против него равным образом восстает обратное представление, что идеи и идеалы суть нечто слишком высокое для того, чтобы обладать действительностью, или же нечто слишком слабое для того, чтобы добыть себе таковую. Но охотнее всего отделяет действительность от идеи рассудок, который принимает грезы своих абстракций за нечто истинное и гордится *долженствованием*, которое он особенно охотно предписывает также и в области политики, как будто мир только и ждал его, чтобы узнать, каким он должен быть, но каким он не является; ибо, если бы мир был таким, каким он *должен* быть, то куда делось бы обветшалое умствование выдвигаемого рассудком *долженствования*? Когда рассудок направляется со своим *долженствованием* против тривиальных внешних и преходящих предметов, учреждений, состояний и т. д., которые, пожалуй, и могут иметь относительно большое значение, но лишь для определенного времени и для известных кругов, то он может оказаться правым и обнаружить в этих предметах много такого, что не согласуется со всеобщими истинными определениями; у кого не хватит ума, чтобы заметить вокруг себя много такого, что на деле не таково, каким оно должно быть?

Но эта мудрость не права, воображая, что, занимаясь такими предметами и их *долженствованием*, она нахо-

дится в сфере интересов философской науки. Последняя занимается лишь идеей, которая не столь бессильна, чтобы только долженствовать, а не действительно быть, — занимается, следовательно, такой действительностью, в которой эти предметы, учреждения, состояния и т. д. образуют лишь поверхностную, внешнюю сторону.

## § 7

Так как *размышление* прежде всего содержит в себе вообще принцип (мы употребляем здесь это слово также и в смысле начала) философии и снова расцвело в своей *самостоятельности* в новое время (после лютеровской Реформации), причем с самого начала не остановилось, как некогда первые философские попытки греков, на абстракциях, а набросилось также на кажущийся неизмеримым материал мира явлений, то *философией* стали называть всякое знание, предметом которого является познание устойчивой меры и *всеобщего* в море эмпирических единичностей, изучение *необходимости*, закона в кажущемся беспорядке бесконечного множества случайностей, следовательно, знание, которое черпает вместе с тем свое *содержание* в *собственном* созерцании и восприятии внешнего и внутреннего, в *предлежащей* природе, равно как и в *предлежащем* духе, и в человеческом сердце.

*Примечание.* Принцип *опыта* содержит в себе то бесконечно важное положение, что для принятия и признания какого-либо содержания требуется, чтобы человек сам *участвовал в этом*, или, говоря более определенно, требуется, чтобы он находил такое содержание согласующимся и соединенным с его *собственной уверенностью в себе*; он должен сам принимать и признавать содержание опыта либо только своими внешними чувствами, либо также и своим глубочайшим духом, своим сущностным самосознанием.

Это тот самый принцип, который получил в настоящее время название веры, непосредственного знания, внешнего и в особенности *собственного* внутреннего откровения.

Те науки, которые, таким образом, получили название *философии*, согласно вышеуказанному принципу, мы по их исходному пункту называем *эмпирическими* науками. Важно то, что их существенной целью и результатом являются *законы, всеобщие положения, теории, мысли* о существующем. Так, например, *Ньютон* свою физику

Анри  
Бергсон

Таким образом мы будем спускаться до молекул, части которых даются готовыми, до атомов, составляющих молекулы, до мельчайших частиц, образующих атомы, до «невесомого», в недрах которого путем простого вращения могла бы возникнуть такая частица. Словом, мы пойдем в нашем делении, или анализе, так далеко, как потребуется. Но перед нами будет всегда лишь неизменное.

Пойдем далее. Мы говорим, что сложный по составу предмет меняется таким образом, что части его перемещаются. Но если одна часть покинула свое место, то ничто не мешает ей занять его снова. Значит, группа элементов, прошедших через какое-либо состояние, всегда может в него возвратиться, — если не сама собою, то под действием какой-нибудь внешней причины, ставящей все на свои места. Это означает, что известное состояние группы элементов может повторяться сколько угодно и что, следовательно, группа не стареет. У нее нет истории.

Итак, ничто здесь не создается, — ни форма, ни материя. То, чем станет группа, заложено уже в том, чем она является теперь, если только включать в то, что она есть, все точки Вселенной, с которыми ее считают связанной. Сверхчеловеческий интеллект мог бы вычислить для любого момента времени положение любой точки системы в пространстве. И так как форма целого есть лишь расположение его частей, то будущие формы системы теоретически могут быть видимы уже в ее теперешнем очертании.

Вся наша вера в предметы, все наши операции с системами, которые выделяет наука, основаны на той идее, что время над ними бессильно. Мы коснулись этого вопроса в предыдущей работе и вернемся к нему в данном исследовании. Сейчас же ограничимся замечанием, что абстрактное время  $t$ , приписываемое наукой материальному предмету или изолированной системе, состоит только из определенного числа *одновременностей*, или, в более общем плане, *соответствий*, и число это остается одним и тем же, каковы бы ни были по своей природе интервалы, разделяющие эти соответствия. Когда речь идет о неорганизованной материи, не возникает вопроса об этих интервалах, если же на них останавливаются, то лишь для того, чтобы подсчитывать в них новые соответствия, между которыми опять-таки может совершаться все что угодно. Здравый смысл, имеющий дело только с отдельными предметами, как и на-

ука, рассматривающая только изолированные системы, — размещаются на границах интервалов, а не в них самих. Вот почему можно предположить, что временной поток приобрел бесконечную быстроту, что все прошлое, настоящее и будущее материальных предметов или изолированных систем разом развернулось в пространстве: при таком предположении ничего не пришлось бы менять ни в формулах ученых, ни даже в обыденном языке. Число  $t$  всегда обозначало бы одно и то же. Оно продолжало бы включать одно и то же число соответствий между состояниями предметов или систем и точками на полностью прочерченной линии, которая и была бы теперь «течением времени».

А между тем последовательность — факт неоспоримый, даже в материальном мире. Рассуждая об отдельных системах, мы можем сколько угодно предполагать, что прошлая, настоящая и будущая история каждой из них может быть развернута сразу, подобно вееру: но история эта все же будет развертываться постепенно, как будто ее длительность была аналогична нашей. Если я хочу приготовить себе стакан подслащенной воды, то, что бы я ни делал, мне придется ждать, пока сахар растает. Этот незначительный факт очень поучителен. Ибо время, которое я трачу на ожидание, — уже не то математическое время, которое могло бы быть приложено ко всей истории материального мира, если бы она вдруг развернулась в пространстве. Оно совпадает с моим нетерпением, то есть с известной частью моей длительности, которую нельзя произвольно удлинить или сократить. Это уже не область мысли, но область переживания. Это уже не отношение; это принадлежит к абсолютному. Что это может означать, как не то, что стакан воды, сахар и процесс растворения сахара в воде являются только абстракциями и что Целое, из которого они были выделены моими чувствами и моим разумом, развивается, быть может, тем же способом, что и сознание.

Конечно, операция, путем которой наука изолирует и обособляет какую-нибудь систему, не является совершенно искусственной. Не будь здесь объективного основания, нельзя было бы объяснить, почему она вполне уместна в одних случаях и невозможна в других. Мы увидим, что материя имеет тенденцию создавать изолируемые системы, которые могут рассматриваться геометрически. Эта тенденция и послужит нам при определении материи. Но

это — не более чем тенденция. Материя не идет до конца, и изолирование никогда не бывает полным. Если же наука доходит до конца и изолирует что-либо полностью, то она делает это для удобства исследования. Она осознает, что всякая изолированная система остается подчиненной известным внешним влияниям. Но она оставляет их в стороне — потому ли, что находит их настолько слабыми, что ими можно пренебречь, или потому, что предполагает обратиться к ним позже. И все же именно эти влияния являются нитями, связывающими одну систему с другой, более обширной, а ее — с третьей, охватывающей две первые, и так далее, вплоть до системы наиболее изолированной и наиболее независимой, то есть до солнечной системы в целом. Но и здесь изолированность не абсолютна. Наше Солнце излучает свет и тепло за пределы самых отдаленных планет. С другой стороны, Солнце вместе с увлекаемыми им планетами и их спутниками движется в определенном направлении. Конечно, нить, связывающая его с остальной Вселенной, очень тонка. И, однако, именно по ней даже мельчайшим частицам того мира, в котором мы живем, передается длительность, присущая Вселенной как целому.

Вселенная длится. Чем глубже мы постигнем природу времени, тем яснее поймем, что длительность есть изобретение, создание форм, непрерывная разработка абсолютно нового. Системы, разграниченные наукой, длятся лишь потому, что они неразрывно связаны с остальной Вселенной. Правда, в самой Вселенной, как мы увидим дальше, нужно различать два противоположных действия — «нисхождение» и «восхождение». Первое только разворачивает заготовленный свиток. Оно могло бы, в принципе, совершиться почти мгновенно, как это бывает с распрямляющейся пружиной. Но второе, соответствующее внутренней работе созревания и творчества, длится потому, что в этом и состоит его сущность, и оно налагает свой ритм на первое, неотделимое от него.

Ничто, таким образом, не мешает нам приписывать длительность, а следовательно, и форму существования, аналогичную нашей, изолируемым наукой системам, если вновь ввести их в Целое, куда они и должны быть введены. То же самое можно сказать, *a fortiori*, и о предметах, выделяемых нашим восприятием. Четкие контуры, приписываемые нами какому-нибудь предмету и придающие ему индивидуаль-

ность, очерчивают лишь известного рода *влияние*, которое мы могли бы оказать на данную точку пространства: это план наших возможных действий, отражаемый, словно в зеркале, в наших глазах, когда мы замечаем поверхности и грани вещей. Уберите это действие, а следовательно, и широкие пути, прокладываемые им с помощью восприятия в переплетениях реальности, — и индивидуальность предмета поглотится всеобщим взаимодействием, которое и есть сама реальность.

Мы рассматривали материальные предметы, взятые наугад. Но не существует ли предметов особого рода? Мы скажем, что неорганизованные тела выкраиваются из ткани природы *восприятием*, ножницы которого как бы следуют пунктиру линий, определяющих возможный захват *действия*. Но тело, которое совершит это действие, которое, прежде чем выполнить реальные действия, проецирует уже не материку контуры действий возможных, которому достаточно только направить свои органы чувств на поток реального, чтобы кристаллизировать его в определенные формы и создавать, таким образом, другие тела, — словом, *живое тело*, — подобно ли оно другим телам?

Конечно, и в нем также есть часть протяженности, связанная с остальной протяженностью, солидарная с Целым, подчиненная тем же физическим и химическим законам, которые управляют любой частью материи. Но если деление материи на изолированные тела зависит от нашего восприятия, а организация замкнутых систем материальных точек — от нашей науки, то живое тело было изолировано и замкнуто самой природой. Оно состоит из разнородных частей, дополняющих друг друга. Оно выполняет различные функции, связанные друг с другом. Это — *индивидуум*, и ни о каком ином предмете, даже о кристалле, этого сказать нельзя, ибо у кристалла нет ни разнородности частей, ни различия функций. Конечно, даже в организованном мире нелегко определить, что является индивидуумом, а что — нет. Затруднения значительны уже в отношении животного мира; они становятся почти непреодолимыми, если обратиться к миру растительному. На причинах, коренящихся очень глубоко, мы остановимся далее. Мы увидим, что индивидуальность допускает бесконечное число степеней и что нигде, даже у человека, она не реализована

полностью. Но это не дает оснований не признавать в ней характерного свойства жизни. Биолог, прибегающий к приемам геометра, одержал бы слишком легкую победу над нашей неспособностью дать точное и общее определение индивидуальности. Точное определение может быть дано только завершенной реальности; жизненные же свойства никогда не бывают полностью реализованными; они всегда — лишь на пути к реализации: это не столько *состояния*, сколько *стремления*. Но стремление может достичь всего того, на что оно направлено, лишь тогда, когда оно не сталкивается ни с каким иным стремлением. Как возможно это в области жизни, где, как мы покажем, всегда существует взаимопереплетение противоположных стремлений? Обращаясь, в частности, к индивидуальности, можно сказать, что если стремление к индивидуализации присуще всему организованному миру, то оно повсюду же сталкивается со стремлением к воспроизведению. В случае завершенной индивидуальности ни одна частица, отделившаяся от организма, не смогла бы жить самостоятельно. Но тогда размножение стало бы невозможным. В самом деле, что такое размножение, если не воссоздание нового организма из части, отделившейся от старого? Таким образом, индивидуализация дает приют собственному своему врагу. Ее потребность продолжаться во времени обрекает ее на ограниченность в пространстве. Биолог обязан в каждом случае принимать в расчет оба стремления. А потому бесполезно добиваться от него такого определения индивидуальности, которое, будучи сформулированным раз и навсегда, стало бы применяться автоматически.

Но слишком часто о явлениях жизни рассуждают так же, как о свойствах неорганизованной материи. Нигде это смещение так не очевидно, как в спорах об индивидуальности. Нам указывают на червя *Lumbriculus*, каждая часть которого регенерирует собственную голову и живет, как самостоятельный индивид, или на гидру, части которой становятся новыми гидрами, или на яйцо морского ежа, из кусочков которого развиваются полные зародыши: где же, спрашивают нас, индивидуальность яйца, гидры, червя? Но из того, что сейчас существуют несколько индивидуальностей, не следует, что прежде не могло быть одной индивидуальности. Я признаю, что при виде нескольких ящиков, выпадающих из какого-нибудь шкафа, я не вправе



сказать, что этот шкаф был сделан из одного цельного куска. Но дело в том, что настоящее этого шкафа не может заключать в себе больше, чем прошлое, и если теперь он состоит из нескольких разнородных кусков, то таковым он был и со времени его изготовления. Вообще говоря, неорганизованные тела, в которых мы нуждаемся, чтобы действовать, и по которым мы сформировали наш способ мышления, подчиняются такому простому закону: «настоящее не содержит ничего сверх того, что было в прошлом, и то, что обнаруживается в действии, уже было в причине». Но предположим, что отличительной чертой организованного тела являются рост и беспрестанное изменение, — о чем и свидетельствует, впрочем, самое поверхностное наблюдение, — и ничего удивительного не будет в том, что вначале было *одно*, а потом — *несколько*. Размножение одноклеточных организмов и состоит в том, что живое существо делится на две половины, каждая из которых является целостным индивидуумом. Правда, у более сложных животных способность воспроизведения целого локализована в клетках, называемых половыми и являющихся почти независимыми. Но кое-что от этой способности, как показывают факты регенерации, может быть рассеяно в остальной части организма, и можно допустить, что в исключительных случаях она целиком существует во всем организме в скрытом состоянии и проявляется при первой возможности. Я вправе говорить об индивидуальности не только лишь тогда, когда организм не может делиться на жизнеспособные фрагменты. Достаточно, чтобы этот организм перед делением представлял известную систематизацию частей и чтобы в отделившихся частях сохранилось стремление к той же систематизации. Именно это и наблюдается в организованном мире. Таким образом, можно сделать заключение, что индивидуальность никогда не бывает завершенной и зачастую трудно, а иногда и невозможно сказать, что такое индивид, а что им не является; но жизнь тем не менее ищет путей к индивидуальности и стремится создать системы, естественным образом изолированные, естественным образом замкнутые.

Этим живое существо отличается от всего, что наше восприятие и наша наука изолируют и обособляют искусственным путем. Вот почему неправомерно было бы сравнивать его с *предметом*. Если бы мы пожелали сравнить его

с чем-нибудь из неорганизованного мира, то скорее можно было бы провести параллель не с каким-то определенным материальным предметом, а с материальной Вселенной в целом. Правда, это сравнение не принесло бы особой пользы, ибо живое существо может быть объектом наблюдения, тогда как Вселенная как целое строится и перестраивается мышлением. Но все же внимание было бы в этом случае направлено на существенные черты организации. Как Вселенная в ее целостности, как каждое сознательное существо, взятое отдельно, — живой организм есть нечто такое, что длится. Его прошлое целиком продолжается в настоящем, присутствует и действует в нем. Можно ли иначе понять, что организм проходит через вполне определенные фазы, что возраст его меняется, — словом, что он имеет историю? Если я рассматриваю, к примеру, свое тело, то вижу, что, подобно моему сознанию, оно постепенно, от детства к старости, созревает; как и я, оно стареет. Зрелость и старость являются, собственно говоря, лишь свойствами моего тела, и только метафорически я даю то же название соответствующим изменениям моей сознательной личности. Если я спущусь теперь по лестнице живых существ, если я перейду от одного из наиболее дифференцированных к одному из наименее дифференцированных, от многоклеточного организма человека к одноклеточной инфузории, я и в этой простой клетке обнаружу тот же процесс старения. После известного числа делений инфузория истощает свои силы, для восстановления которых необходимо соединение. И хотя, изменяя среду, мы можем отдалить этот момент, все же его нельзя отдалять до бесконечности<sup>2</sup>.

Правда, между этими двумя крайними случаями, когда организм совершенно обособлен, встречается множество других с менее выраженной индивидуальностью, где старение хотя и заметно, но трудно было бы в точности определить, что же именно стареет. Повторяю, нет универсального биологического закона, который мог бы без изменений, автоматически прилагаться ко всякому живому существу. Есть только *направления*, которые жизнь придает видам вообще. Каждый отдельный вид самым актом своей организации утверждает свою независимость, следует своему капризу, более или менее уклоняется в сторону, иног-

<sup>2</sup> Calkins. Studies on the life history of Protozoa (Arch. f. Entwicklungsmechanik, v. XV, 1903, p. 139—186).

да даже возвращается назад и как бы поворачивается спиной к первоначальному направлению. Нетрудно было бы показать, что дерево не стареет, ибо его концевые ветви всегда одинаково молоды, всегда способны производить из черенков новые деревья. Но и в подобном организме, представляющем собою скорее общество, чем индивида, есть то, что стареет; стареют листья, стареет внутренность ствола; и каждая клеточка, рассматриваемая отдельно, определенным образом эволюционирует. *Повсюду, где что-нибудь живет, всегда найдется раскрытый реестр, в котором время ведет свою запись.*

Нам скажут, что это только метафора. Действительно, механицизму свойственно считать метафорическим всякое выражение, которое приписывает времени действенность и подлинную реальность. Пусть непосредственное наблюдение показывает нам, что сама основа нашего сознательного существования есть память, то есть продолжение прошлого в настоящем, или иначе — действенная и необратимая длительность. Пусть рассуждение нам доказывает, что, чем более мы порываем с ясно очерченными предметами и системами, изолируемыми здравым смыслом и наукой, тем ближе мы к реальности, которая может изменяться лишь во всей ее внутренней целостности, как будто бы память, эта собирательница прошлого, сделала для нее невозможным возвращение назад. Механистический инстинкт ума сильнее рассуждения, сильнее непосредственного наблюдения. У метафизика, без нашего ведома живущего в каждом из нас и присутствие которого объясняется, как мы увидим далее, самим местом, занимаемым человеком среди живых существ, есть свои определенные требования, готовые объяснения, несокрушимые положения: все они сводятся к отрицанию конкретной длительности. *Нужно*, чтобы изменение ограничивалось размещением или перемещением частей, чтобы необратимость времени была видимостью, проистекающей от нашего незнания, а невозможность возврата назад — лишь проявлением неспособности человека ставить вещи на свои места. Тогда старение становится последовательным приобретением или постепенной утратой известных веществ, либо тем и другим вместе. Время имеет тогда ровно столько же реальности для живого существа, как и для песочных часов, где верхний резервуар опорожняется одновременно с наполнением ниж-

него и где, переворачивая аппарат, можно вновь расставить все по местам.

Правда, нет согласия по вопросу о том, что́ приобретается и что́ теряется в интервале между днем рождения и днем смерти. Некоторые признают, что от рождения клетки вплоть до ее смерти происходит непрерывное увеличение объема протоплазмы<sup>3</sup>. Более правдоподобной и более основательной является теория, которая связывает уменьшение с количеством питательных веществ, заключенных во «внутренней среде», где совершается обновление организма, увеличение же — с количеством невыделенных отложений, которые, скапливаясь в организме, в конце концов «образуют кору»<sup>4</sup>. Нужно ли, тем не менее, вместе со знаменитым микробиологом признать недостаточным всякое объяснение старения, не принимающее в расчет фагоцитоз?<sup>5</sup> Мы не беремся решить этот вопрос. Но когда две теории согласны признать постоянное накопление или постоянную утрату известного рода материи и в то же время не могут прийти к согласию в определении того, что́ же именно приобретается и что́ теряется, то очевидно, что рамки объяснения устанавливаются ими *a priori*. Это еще более прояснится в ходе нашего дальнейшего исследования: нелегко избавиться от образа песочных часов, когда думаешь о времени.

Причина старения должна быть более глубокой. Мы признаем, что существует непрерывная преемственность между развитием зародыша и развитием полного организма. Тот импульс, под действием которого живое существо растет, развивается и стареет, заставил его пройти и через фазы эмбриональной жизни. Развитие зародыша — это постоянное изменение формы. Тот, кто пожелал бы отметить все ее последовательные проявления, затерялся бы в бесконечном, как бывает, когда речь идет о непрерывности. Жизнь есть продолжение этой эволюции, начавшейся до рождения. Доказательством служит то, что часто невозможно сказать, имеешь ли дело с организмом, который стареет, или с зародышем, продолжающим развиваться: так бывает, например, с личинками насекомых или рако-

<sup>3</sup> Sedgwick Minot. On certain phenomena of growing old. (Proc. of the American Assoc. for the advancement of science, 39th meeting. Salem, 1891, p. 271—288).

<sup>4</sup> Le Dantec. L'individualité et l'erreur individualiste. Paris, 1905, p. 84 и сл.).

<sup>5</sup> Metchnikoff. La dégénérescence sénile (Année biologique, III, 1897, p. 249 и сл.). См. того же автора: La nature humaine. Paris, 1903, p. 313 и сл.).

Мартин  
Хайдеггер

вольные и случайные, но сущностные структуры, которые продерживаются как бытийно определяющие во всяком образе бытия фактического присутствия. Во внимании к основоустройству повседневности присутствия развертывается затем подготовительное высвечивание бытия этого сущего.

Так понятая аналитика присутствия остается вся ориентирована на ведущую задачу разработки бытийного вопроса. Этим определяются ее границы. Она не может хотеть дать полномерную онтологию присутствия, которая конечно должна быть выстроена, будь нечто подобное “философской” антропологии призвано стоять на философски достаточной базе. В видах возможной антропологии, соотв. ее онтологического фундаментирования, нижеследующая интерпретация дает лишь некоторые, хотя не несущественные “фрагменты”. Анализ присутствия однако не только неполон, но прежде всего также *предварителен*. Он выставляет только лишь бытие этого сущего без интерпретации его смысла. Высвобождение горизонта для исходнейшего толкования бытия должно быть им скорее подготовлено. Едва он будет получен, подготовительная аналитика присутствия потребует своего возобновления на более высокой и собственной онтологической базе.

Смыслом бытия сущего, которое мы именуем присутствием, окажется *временность*. Это показание должно подтвердиться в возобновительной интерпретации всех предварительно вскрытых структур присутствия как модусов временности. Но с этим толкованием присутствия как временности вовсе не дан уже и ответ на ведущий вопрос, который стоит о смысле бытия вообще.\* Пожалуй однако приготовлена почва для получения этого ответа.

В плане намётки было показано: к присутствию принадлежит как онтическое устройство доонтологического бытия. Присутствие *есть* таким способом, чтобы существуя понимать нечто подобное бытию. При удержании этой взаимосвязи должно быть показано, что то, из чего присутствие вообще неявно понимает и толкует нечто подобное бытию, *есть время*. Последнее как горизонт всякой понятности бытия и всякого толкования бытия должно быть выведено на свет и генинно осмыслено. Чтобы дать это увидеть, потребна *исходная экспликация времени как горизонта понятности бытия из временности как бытия понимающего бытие присутствия*. В целости этой задачи лежит вместе требование отграничить добытое так понятие времени от расхожего понимания времени, экспли-

цированного в толковании времени, как оно сложилось в традиционной концепции времени, которая сохраняется от *Аристотеля* до *Бергсона* и далее. При этом надлежит прояснить, что — и как — эта концепция времени и расхожая понятность времени вообще возникают из временности. Тем самым расхожей концепции времени возвращается ее самобытная правота — против тезиса *Бергсона*, что подразумеваемое ею время есть якобы пространство.

“Время” издавна служит онтологическим или скорее онтическим критерием наивного различения разных регионов сущего. Отграничивают “временно” сущее (процессы природы и события истории) от “невременно” сущего (пространственные и числовые соотношения). Заботятся об отделении “вневременного” смысла пропозиций от “временного” протекания их высказываний. Далее находят “пропасть” между “временно” сущим и “надвременным” вечным и предпринимают попытки ее преодоления. “Временный” означает здесь всякий раз то же что сущий “во времени”, определение, которое конечно тоже еще достаточно темно. Факт остается: время, в смысле “бытия во времени”, служит критерием раздела бытийных регионов. Как время приходит к этой отличительной онтологической функции и тем более по какому праву именно нечто подобное времени служит таким критерием и наконец происходит ли в этом наивно онтологическом применении времени к выраженности его собственная возможная онтологическая релевантность, до сей поры не решено и не исследовалось. “Время”, а именно в горизонте расхожей понятности времени, как бы “само собой” попало в эту “само собой разумеющуюся” онтологическую функцию и до сего дня в ней продержалось.

Против этого на почве разработки вопроса о смысле бытия надлежит показать, что — и как — в верно увиденном и верно эксплицированном феномене времени укоренена центральная проблематика всей онтологии.

Если бытие предстоит понимать из времени и различные модусы и дериваты бытия в их модификациях и ветвлениях действительно становятся понятны из рассмотрения времени, то с ним само бытие — не где-то лишь сущее как сущее “во времени” — делается видимым в своем “временном” характере. “Временное” однако не может тогда уже означать только “сущее во времени”. И “невременное” и “сверхвременное” в аспекте их бытия тоже “временны”. И это опять же не только по способу привации в противоположность “временному” как сущему “во времени”, но в

само тем себя раскрывает *как конечное*. Но разве время не “идет своим ходом дальше” невзирая на уже-не-присутствие меня самого? И не безгранично ли много чего еще может лежать “в будущем” и настать из него?

На эти вопросы надо ответить да. Тем не менее они не содержат возражения против конечности исходной временности — ибо вообще трактуют уже не о ней. Вопрос не что там вообще может произойти “с течением времени” и что “из этого времени” может встретиться допущению-для-себя-настать, а в том, как исходно определено *само* для-себя-наставание *как такое*. Его конечность не означает первично прекращения, но есть черта самого временения. Исходное и собственное будущее есть для-себя-наступление, для себя, экзистирующего как не-обходимая возможность ничтожности. Экстатичный характер исходного настающего лежит как раз в том, что оно замыкает способность быть, т.е. само замкнуто и как такое делает возможным решившееся экзистентное понимание ничтожности. Исходное и собственное для-себя-наставание есть смысл экзистирования в наиболее своей ничтожности. Тезис об исходной конечности временности не оспаривает, что “время продолжается”, но он призван лишь фиксировать феноменальный характер исходной временности, кажуший себя в том, что набросано исходным экзистенциальным броском самого присутствия.

Соблазн просмотреть конечность исходного и собственного настающего и с ним временности, соотв. принять ее “*a priori*” за невозможную, возникает из постоянно подвергывающейся расхожей понятности времени. Если она по праву знает некое бесконечное время и только его, то этим еще не доказано, что она это время и его “бесконечность” уже и понимает. Что значит: время “продолжает идти” и “продолжает проходить”? Что означает “во времени” вообще и “в будущем” и “из будущего” в частности? В каком смысле “время” бесконечно? Подобное требует прояснения, если расхожие возражения против конечности исходного времени не хотят остаться беспочвенными. Но такое прояснение удастся осуществить только если в отношении конечности и бесконечности будет достигнута адекватная постановка вопроса. Последняя же возникает из понимающего взгляда на исходный феномен времени. Проблема не может гласить: *как “производное” бесконечное время, “в котором” возникает и проходит наличность,*



становится исходной конечной временностью, но как из конечной собственной временности возникает несобственная и как эта последняя в качестве несобственной временит из конечного бесконечное время? Лишь поскольку исходное время *конечно*, “производное” может временить как *бесконечное*. В порядке понимающего осмысления конечность времени только тогда станет вполне обозрима, когда для противопоставления ей будет выявлено “бесконечное время”.

Предыдущий анализ исходной временности мы подытожим в следующих тезисах: время исходно как временение временности, в качестве каковой оно делает возможной конституцию структуры заботы. Временность по своей сути экстатична. Временность временит исходно из будущего. Исходное время конечно.

Однако интерпретация заботы как временности не может оставаться ограничена полученной до сих пор узкой базой, при том что первые шаги она делала во внимании к исходному собственному целому-бытию присутствия. Тезис, смысл присутствия есть временность, надо выверить на конкретном составе выявленного устройства этого сущего.

#### *§ 66. Временность присутствия и возникающие из нее задачи более исходного возобновления экзистенциального анализа*

Высвеченный феномен временности не просто требует более объемной выверки его конститутивной мощи, он сам через это впервые выходит на обозрение в аспекте фундаментальных возможностей временения. Демонстрацию возможности бытийного устройства присутствия на основе временности назовем кратко, пусть лишь предварительно, “временной” интерпретацией.

Ближайшая задача — сверх временного анализа собственной способности присутствия быть целым и общей характеристики временности заботы высветить *несобственность* присутствия в ее специфической временности. Временность дала о себе знать сначала на заступающей решимости. Она есть собственный модус разомкнутости, держащийся большей частью в несобственности падающего самотолкования людей. Характеристика временности разомкнутости вообще ведет к временному пониманию ближайше озаботившегося бытия-в-мире и с ним средней индифферентности присутствия, от которой экзистенциальная аналитика вначале

ранность прерывного времени однако не расколотость, но модус всегда уже разомкнутой, экстатично *протяженной* временности. Способ, каким “протекает” “оставшееся” время, и манера, в какой его более или менее отчетливо датирует озабочение, удастся адекватно феноменально эксплицировать только если с одной стороны устранено теоретическое “представление” непрерывного потока неостановимых *теперь*, а с другой стороны увидено, что возможные способы, какими присутствие дает и оставляет себе время, первично должны определяться тем, *как оно, отвечая своей конкретной экзистенции, свое время “имеет”*.

Ранее собственное и несобственное экзистирование было характеризовано в аспекте модусов фундирующего его временения временности. Соответственно нерешительность несобственной экзистенции временит в модусе неожиданно-забывающей актуализации. Нерешительный понимает себя из встречных в такой актуализации и перемененно теснящих ближайших происшествий и выпавших случаев. Хлопотливо *теряя себя* на озаботившем, нерешительный *теряет* на нем *свое время*. Отсюда характерная для него речь: “у меня нет времени”. Как несобственно экзистирующий постоянно теряет время и никогда такового не “имеет”, так отличием временности собственной экзистенции оказывается то, что она в решимости никогда не теряет время и “время всегда имеет”. Ибо временность *решительности* имеет в аспекте своего настоящего характер *мгновения-ока*. Его собственная актуализация ситуации сама не берет водительства, но *выдержана* в бывшествеующем настоящем. Мгновенноочная экзистенция временит как судьбоносно целая протяженность в смысле собственного, историчного *постоянства* самости. Таким образом временная, экзистенция “постоянно” имеет себе время *для* того, что от нее требует ситуация. Решительность же размыкает в от таким способом лишь как ситуацию. Оттого разомкнутое никогда не может встретить решившегося так, что он сможет нерешительно *потерять* на нем свое время.

*Фактично брошенное присутствие только потому может “брать” время и терять такового, что ему как экстатично протяженной временности с основанной в ней разомкнутостью вот “время” отведено.*

Разомкнутое, присутствие экзистирует фактично способом *события* с другими. Оно держится публичной, средней понятности. Истолкованные и выговоренные в повседневном бытии-друг-с-другом “теперь, когда...”, “потом, как только...” бывают в принци-

пе поняты, хотя они датированы лишь в известных границах однозначно. В “ближайшем” бытии-друг-с-другом многие могут “вместе” сказать *“теперь”*, причем каждый датирует сказанное “теперь” разное: теперь, когда происходит то или это. Выговоренное “теперь” сказано каждым в публичности бытия-друг-с-другом-в-мире. Истолкованное, выговоренное время всякого присутствия поэтому как таковое на основе своего экстатичного бытия-в-мире всегда уже и опубликовано. Поскольку же повседневное озабочение понимает себя из озабогившего “мира”, оно не знает “время”, которое себе берет, *как свое*, но озабочиваясь *использует* время, которое “имеется”, с которым считаются *люди*. Публичность “времени” опять же тем принудительнее, чем больше фактическое присутствие *специально озабочивается* временем, ведя ему особый счет.

### § 80. Озабогившее время и внутривременность

Предварительно требовалось лишь понять, как основанное во временности присутствие экзистирова озабочивается временем и как это последнее в толкующем озабочении публикуется для бытия-в-мире. Притом оставалось еще вполне неопределенным, в каком смысле выговоренное публичное время *“есть”*, можно ли вообще рассматривать его как *сущее*. До всякого решения о том, “все-таки лишь субъективно” публичное время или оно “объективно действительно” или ни то ни другое, прежде всего должен быть строже определен феноменальный характер публичного времени.

Публикация времени происходит не вдогонку и по обстоятельствам. Скорее, раз присутствие, экстатично-временное, всегда уже *есть* разомкнутое и к экзистенции принадлежит понимающее толкование, в озабочении время уже и опубликовано. *По нему* равняются, так что оно как-то должно обнаруживаться каждым.

Хотя озабочение временем может пойти означенным путем датировки из мироокружных происшествий, однако это делается по сути всегда уже в горизонте озабочения временем, известного нам как астрономический и календарный *счет времени*. Он возникает не случайно, но имеет свою экзистенциально-онтологическую необходимость в основоустройстве присутствия как заботы. Поскольку присутствие по своему существу как брошенное экзистирова падая, оно истолковывает свое время озабочиваясь по способу счета времени. *В этом последнем* времени “собственная” публикация

Фридрих  
Шеллинг

## Фридрих Шеллинг – Мировые Эпохи

Прошлое познаётся, настоящее узнаётся, будущее предчувствуется. Познанное рассказывается, узнанное изображается, предчувствованное пророчествуется.

(...)

Этот акт, как мы сказали, устанавливает время в вещах. Начинающееся время не следует, однако, представлять себе по отношению к вещам или миру как нечто внешнее, так, будто бы вещи или мир начинались или существовали в нём. Природа мира (...) в этом смысле заключается в том, чтобы быть начальным. Но это начало — не начало во времени.

(...)

Ошибочное представление, которое почти повсеместно принимается за истину, будто бы мир или хотя бы всякая вещь находится во времени, легко может быть опровергнуто. Не только то или иное сущее, например, небесное тело или органическое растение, *а абсолютно каждое имеет своё собственное время внутри себя.*

(...)

Ошибка кантианства в отношении времени состоит в том, что оно не распознаёт всеобщую субъективность времени, и потому приписывает ему ограниченность, делая его лишь формой нашего представления. Ни одна вещь не возникает во времени – напротив, в каждой вещи время рождается заново и непосредственно из вечности, и если даже нельзя о каждой вещи сказать, что она находится «в начале времени», то начало времени есть в каждой, и притом в каждой – как вечно-начальное.

Ибо каждое отдельное возникает посредством того же самого разделения, каким возникает и мир, и с самого начала имеет свой собственный центр времени. В каждый момент его собственное время — это всё его время, и хотя вещь становится «во времена», она не становится во времени.

Только потому, что вне её есть иные существа, которые также несут время в себе, становится возможным сопоставление её времени со временем других. И именно через это сопоставление и измерение разных времён возникает то мнимое представление абстрактного времени, про которое, пожалуй, и можно сказать, что оно есть лишь способ нашего представления – только не врождённый и необходимый, а случайный и принятый. И против этого мнимого времени направлены все возражения, которые когда-либо выдвигались против реальности времени.

Вопрос, существует ли мир от бесконечного времени или лишь с определённого момента, поднимался во все времена – что само по себе доказывает, что настоящего ответа, каким бы простым он ни казался тому, кто его нашёл, ещё никогда не было. Ведь понятие бесконечного времени – противоречиво, что легко показать.

Суть заблуждения заключается в том, что всякое начало времени предполагает уже прошедшее время, которое, согласно обыденному механическому понятию времени, не может быть выделено из предшествующего единства как подлинное прошлое (как абсолютно бывшее), а может быть лишь понято как уже истекшее. Поэтому перед всяким возможным временем должна стоять другая – как уже протекающая, и, следовательно, никогда нельзя мыслить подлинное начало времени.

Но если, как следует из предложенного нами динамического объяснения, начало времени вполне мыслимо через удвоение (Dualisierung), то тем не менее нельзя спрашивать: с какого момента существует время? или сколько времени уже прошло? – и не потому, что время не ограничено в каждый момент, а потому, что в каждый момент времени – *вся полнота времени, то есть прошлое, настоящее и будущее*, и всё это начинается не от прошлого, не от границы, *а от центра*, и в каждый момент равно вечности.

Поскольку каждый момент есть вся полнота времени, можно задать не вопрос «сколько времени уже прошло?», а «сколько времён уже было?» – и тогда становится очевидным, что этих времён, поскольку каждый миг есть одно целое время, внутренне существует бесконечное множество,

превосходящее всякое численное измерение (как в каждой части материи заключена такая внутренняя динамическая бесконечность).

Но такое соотношение отдельного с целым, при котором первое для своей действительности уже предполагает второе как существующее в идее, обычно рассматривается как органическое. *Следовательно, время в целом и в великом – органично.* А если (это так) в целом, то и в частном.

Несколько, даже бесконечно много времён, могут, в свою очередь, предполагать одно (относительно) полное время как свою единицу, из чего *можно мыслить систему времен*, обладающую внутренней или динамической бесконечностью, но внешне – всё же конечной или замкнутой, как организм времён.

Без такого организма вся история была бы лишь хаосом, полным непостижимостей.

Тайна всякой здоровой и деятельной жизни несомненно заключается в том, чтобы никогда не позволить времени стать чем-то внешним и не прийти в разлад с порождающим время принципом в самом себе. Ибо тот, кто внутренне собран – несом временем, а внешний – несёт его на себе. Или, по известному выражению: желающего судьба ведёт, нежелающего – тащит<sup>1</sup>.

Как и Бог, человек возносится к высшей самоприсутствию и духовности лишь через отделение от своего бытия. Свободен только тот, для кого всё его существо стало лишь орудием. Всё, что ещё живёт в неразделённости, и пока оно в ней пребывает, – живет в прошлом. Тому, кто сопротивляется этому разделению в себе, время представляется как суровая и непреклонная необходимость. Но для тех, кто находится в состоянии постоянного самопревосхождения, кто не обращает взора назад, а только вперёд, власть времени становится неощутимой.

Любовь рвется в будущее, ибо только ради любви человек отказывается от прошлого. Тоска держится за прошлое, она есть тоска по первому единству и недостаток деятельной любви. Наслаждение (Lust)

---

<sup>1</sup> Шеллинг тут имеет в виду выражение «Ducunt volentem fata, nolentem trahunt», которое впервые употребил философ Клеанф, а известным оно стало благодаря философу-стоику Сенеке.

пребывает в настоящем; оба – и тоска, и наслаждение – разрушаются временем, лишь любви время дружественно.



# Карло Ровелли

## Карло Ровелли – Срок времени

Начну с простого факта: время движется быстрее на горé и медленнее в долине. Разница невелика, но ее можно измерить с помощью точных часов, продающихся в интернет-магазинах примерно за тысячу евро. Немного попрактиковавшись, всякий сможет зафиксировать замедление времени. С помощью специальных лабораторных часов такое замедление можно заметить даже при разнице в высоте над уровнем моря в несколько сантиметров. Часы, лежащие на полу, идут чуточку медленнее часов, лежащих на столе. Замедляются не только часы: внизу все процессы идут медленнее.

Два друга расстаются: один отправляется жить на равнине, а другой – в горах. По прошествии лет они снова встречаются: тот, что жил на равнине, меньше прожил и меньше постарел, кукушка в его ходиках меньше куковала, у него было меньше времени на дела, деревья у его дома меньше выросли, его мыслям досталось меньше времени на созревание... Внизу прошло меньше времени, чем вверху. Удивительно? Может быть. Но так устроен мир. В одних местах время проходит быстрее, в других медленнее. Еще удивительнее, что нашелся человек, который догадался об этом замедлении времени на век раньше, чем у нас появились часы, с помощью которых замедление можно измерить, – это Эйнштейн.

(...)

Способность понять прежде, чем увидеть, – в этом суть научной мысли. Анаксимандр понял, что небо продолжается и у нас под ногами, еще в эпоху античности – до того, как появились корабли, способные совершить кругосветное путешествие. Коперник понял, что Земля вращается, в начале Нового времени – прежде, чем астрономы смогли увидеть ее вращение с Луны. Так и Эйнштейн понял, что время бежит не везде одинаково, раньше, чем появились достаточно точные часы, чтобы измерить разницу. Такие изменения в представлениях учат нас, как казавшееся очевидным оборачивается предрассудком. Небо очевидно – казалось – наверху, а не внизу, иначе Земля свалилась бы туда. Земля очевидно – казалось – никуда не движется, а то бы на ней все порушилось. **Время – казалось – повсюду течет одинаково, это очевидно...** Детишки вырастают и узнают, что мир снаружи не совсем такой, как им казалось,

пока они сидели дома; и человечество в целом обнаруживает то же. Эйнштейн задал вопрос, который мы, пожалуй, и сами могли бы себе задать, узнав о силе всемирного тяготения: с какой силой Солнце может притягивать к себе Землю, если они не касаются друг друга и не действуют ни на какую среду между ними? Эйнштейн стал искать правдоподобное объяснение. Он представил себе, что Солнце и Земля не притягиваются напрямую, но оба постепенно изменяют что-то такое, в чем сами находятся. А поскольку вокруг них нет ничего, кроме пространства и времени, он заключил, что Солнце и Земля как-то изменяют пространство и время вокруг себя – вроде как тело, погруженное в воду, приводит воду вокруг себя в движение. А изменение структуры времени, в свою очередь, оказывает влияние на движение всех тел, заставляя одни “падать” на другие.

Что означает “изменить структуру времени”? Это означает то самое замедление, о котором шла речь выше: всякое тело замедляет время около себя. У Земли большая масса, и она замедляет время рядом с собой. Больше в долине, меньше – на горé, потому что гора дальше от земли. И поэтому друг, живущий в долине, стареет медленнее. Если предметы падают, то и время замедляется. Там, где время течет равномерно, в межпланетном пространстве, там и предметы не падают, а просто плавают себе, не испытывая притяжения. А здесь же, на поверхности нашей планеты, их движение, естественно, направлено туда, где время течет медленнее всего; так, когда мы бежим по пляжу к морю, сопротивление воды, действуя на наши ноги, заставляет нас падать лицом прямо в волны. Все предметы падают вниз, потому что внизу Земля замедляет течение времени. Хотя это замедление времени и не очень легко заметить, оно все-таки приводит ко вполне зримым последствиям: благодаря ему тела падают вниз, а мы сами твердо стоим на ногах. И если ноги опираются о землю, то именно по той причине, что все наше тело стремится в область наибольшего замедления времени, а время течет медленнее для ног, чем для головы.

### **Скорость тоже замедляет время**

За десять лет до того, как он понял, что время замедляется массой[30], Эйнштейн понял, что время замедляется скоростью. Следствие этого открытия оказалось наиболее разрушительным для наших интуитивных

представлений о времени. Факт сам по себе прост: вместо того чтобы отправлять одного из двух друзей в горы, а другого в долину, попросим одного стоять на месте, а другого ходить туда-сюда. У того, который ходит, время будет идти медленнее.

Как и прежде, длительности, проживаемые друзьями, различны: тот, что ходит, стареет медленнее, его часы показывают меньшее время, у него меньше времени на раздумья, цветок, который он носит с собой, позже распустится и так далее. Для всего того, что движется, время проходит медленнее.

Чтобы этот небольшой эффект сделать заметным, надо двигаться быстро. Впервые его смогли измерить в 1970-е годы с помощью часов, установленных на реактивном самолете. Часы во время полета отставали от таких же часов на земле. Сегодня замедление времени в зависимости от скорости непосредственно наблюдается во многих физических экспериментах. И опять Эйнштейн сделал вывод о том, что время должно замедляться, до того, как само это явление стало возможно наблюдать. Ему тогда было 25 лет, и он изучал электромагнетизм. Но в его выводе все же не было ничего очень сложного: электричество и магнетизм хорошо описываются уравнениями Максвелла. В эти уравнения входит обычная переменная времени  $t$ , но есть одна любопытная особенность: если ты двигаешься с определенной скоростью, для тебя уравнения Максвелла перестают быть справедливыми (то есть они описывают не то, что ты можешь измерить), если только ты не назовешь временем какую-то другую переменную  $t'$ . Об этой странности уравнений Максвелла математики знали, но никто не понимал, что она может значить. Эйнштейн это понял:  $t$  – время, которое проходит для меня, стоящего неподвижно, ритм, в котором разворачиваются события в неподвижности около меня; а  $t'$  – “твое время”, ритм, в котором разворачиваются события, движущиеся вместе с тобой.  $t$  – это время, которое измеряют мои неподвижные часы,  $t'$  – время, которое измеряют твои часы, находящиеся в движении. Никто не мог помыслить, что время может оказаться разным для неподвижных часов и для часов, находящихся в движении. Эйнштейн прочитал это между строк в уравнениях Максвелла – он принял их всерьез. Для движущегося предмета проходит меньше времени, чем для неподвижного: часы отсчитывают меньше секунд, растение меньше увеличивается в размерах, малыш видит меньше снов. Для движущегося предмета время сокращается. Не только нет общего времени для разных

мест, но нет единого времени даже в одном и том же месте. Определенную продолжительность можно связать только с определенным движением чего-либо, с определенной траекторией. “Собственное время” зависит не только от места, не только от того, велика ли расположенная поблизости масса, но и от скорости, с которой мы движемся. Факт и сам по себе странный. Но следствие из него вообще экстраординарно. Держитесь крепче, сейчас начнется!

“Сейчас” ничего не значит. Что сейчас происходит где-то там, далеко от нас? Представим, например, что моя сестра отправилась на Проксиму b, недавно открытую экзопланету, которая обращается вокруг ближайшей к нам звезды на расстоянии четырех световых лет. Вопрос: что сейчас делает моя сестра на Проксиме? Правильный ответ: этот вопрос не имеет смысла. Это как спросить, находясь в Венеции: “А что находится в этом же самом месте в Пекине?” Смысла задавать такой вопрос нет, потому что про “это самое место” мы можем говорить, только подразумевая Венецию, а никак не Пекин. Обычно, если меня интересует, чем одновременно со мной занимается моя сестра, я поступаю просто – смотрю на нее. А если она где-то далеко, то звоню и спрашиваю. Но – внимание! – если я смотрю на сестру, отраженные от нее световые лучи должны достичь моих глаз. Свету для этого нужно некоторое время – допустим, несколько наносекунд (миллиардных долей секунды), и поэтому я вижу не то, что она делает сейчас, а то, что делала несколько наносекунд назад. Если она в Нью-Йорке, и я звоню ей по телефону, ее голос будет бежать по проводам несколько миллисекунд, прежде чем достигнет моего уха, и тогда я смогу узнать, что делала моя сестра несколько миллисекунд назад. Разница, в общем-то, пустячная. Но если сестра на Проксиме b, свету, чтобы добраться оттуда сюда, понадобится уже четыре года. Если я тут смотрю на нее в телескоп или получаю от нее радиосообщение, то я узнаю, что она делала четыре года назад, а не то, что она делает одновременно со мной. Совершенно определенно “сейчас на Проксиме b” – это совсем не то, что я вижу в телескоп или узнаю из радиосообщения. Могу я сказать, что она делает сейчас то, что делала ровно четыре года спустя после того, как я ее увидел в телескоп? Нет, так тоже не получится: четырех лет с того момента, когда я ее увидел в телескоп, в том месте, где она находилась, вполне могло хватить для того, чтобы вернуться на Землю десять лет спустя по земному времени. Вот уж точно – это совсем не то сейчас! И все-таки, если десять лет назад моя сестра взяла с Земли календарь, чтобы

вести счет времени, я могу полагать, что сейчас для нее наступит именно тогда, когда она отсчитает ровно десять лет? Нет, и так не получится: десяти ее лет после того, как она покинула Землю, ей вполне могло хватить, чтобы снова вернуться на Землю десять лет спустя по земному времени. Вот уж точно – это совсем не то сейчас! И все-таки, если десять лет назад моя сестра взяла с Земли календарь, чтобы вести счет времени, я могу полагать, что сейчас для нее наступит именно тогда, когда она отсчитает ровно десять лет? Нет, и так не получится: десяти ее лет после того, как она покинула Землю, ей вполне могло хватить, чтобы снова вернуться сюда двадцать лет спустя. Так когда же наступает сейчас на Проксиме  $b$ ? По правде говоря, нам приходится сдаться: нет такого специального момента на Проксиме  $b$ , который бы соответствовал нашему настоящему “здесь и сейчас”.

Дорогой читатель, остановись на мгновение, позволь этой мысли отложиться в сознании. По мне, так она самая потрясающая во всей современной физике!



**ФЕНОМЕН**

**ридер**

Иммануил  
Кант



**ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО УЧЕНИЯ  
О СПОСОБНОСТИ СУЖДЕНИЯ  
(АНАЛИТИКИ ОСНОВОПОЛОЖЕНИЙ)  
ГЛАВА ТРЕТЬЯ**

**Об основании различения всех предметов вообще  
на phaenomena и noumena**

В295 Мы теперь не только прошли всю область чистого рассудка и внимательно рассмотрели каждую часть ее, но также измерили ее и определили в ней место каждой вещи. Но эта область есть остров, самой природой заключенный в неизменные границы. Она есть царство истины (чудесное название), окруженное безбрежным и бушующим океаном, этим средоточием иллюзий, где туманы и льды, готовые вот-вот растаять, кажутся новыми странами и, постоянно обманывая пустыми надеждами мореплавателя, жаждущего открытий, втягивают его в авантюры, от которых он никогда уже не может отказаться, но которые он тем не менее никак не может довести до конца. Прежде чем отважиться пуститься в это море, чтобы исследовать его по всем широтам и узнать, можно ли найти что-нибудь в них, полезно еще раз взглянуть на карту страны, которую мы собираемся покинуть, и задать прежде всего вопрос: нельзя ли удовольствоваться тем, что в ней есть, или нельзя ли нам в силу необходимости удовольствоваться ею, если нигде, кроме нее, нет почвы, на которой мы могли бы обосноваться? И еще нам нужно узнать: по какому праву владеем мы этой землей и можем ли считать себя защищенными от всех враждебных притязаний? Хотя в аналитике мы уже с достаточной полнотой ответили на эти вопросы, все же краткий обзор ее результатов может укрепить наше убеждение, соединяя все моменты аналитики в одном пункте.

В296 Мы видели, что все, что рассудок черпает из самого себя без заимствований из опыта, имеется, однако, у него не для какой иной цели, кроме применения в опыте. Основоположения чистого рассудка, и a priori конститутив-

ные (каковы математические основоположения), и чисто регулятивные (каковы динамические основоположения), содержат в себе только как бы чистую схему для возможного опыта; в самом деле, опыт получает единство только от того синтетического единства, которое рассудок первоначально и самопроизвольно сообщает синтезу воображения в отношении к апперцепции и с которым явления как данные для возможного знания должны уже а priori находиться в связи и согласии. Однако, хотя эти правила рассудка не только истинны а priori, но и заключают в себе источник всякой истины, т. е. соответствия наших знаний объектам, благодаря чему они содержат в себе основание возможности опыта как совокупности всего знания, в котором объекты могут быть нам даны, тем не менее нам кажется недостаточным услышать только то, что истинно, — нам надо услышать и то, что мы стремимся узнать. Поэтому если с помощью такого критического исследования мы узнаем не более того, что мы узнали бы и так, без утонченных изысканий, путем одного лишь эмпирического применения рассудка, то нам кажется, что выгоды, извлекаемые из этого исследования, не окупают затраченных сил. Правда, на это можно ответить, что ничто так не вредит расширению наших знаний, как нескромное желание знать приносимую ими пользу еще до исследования и даже до того, как можно себе составить хоть какое-нибудь понятие об этой пользе, если бы даже она стояла у нас перед глазами. Есть, впрочем, одна полезная сторона таких трансцендентальных исследований, которая даже самому тупому и неповоротливому ученику может стать понятной и важной. Она состоит в следующем: рассудок, занятый лишь своим эмпирическим применением и не размышляющий об источниках своего собственного знания, может, правда, делать большие успехи, но одного он не в состоянии выполнить, а именно определить самому себе границы своего применения и узнать, что находится внутри или вне всей его сферы, так как для этого [знания] требуются

В297

○ явление = феномен

именно такие глубокие исследования, как наше. Но если он не может различить, входят ли те или иные вопросы в его кругозор или нет, то он никогда не может быть уверенным в своих правах и в своем достоянии и должен всякий раз ожидать смущающих его наставлений, когда он (неизбежно) выходит за пределы своей области и запутывается в иллюзиях и заблуждениях.

B298



Итак, утверждение, что рассудок может все свои априорные основоположения и даже понятия применять только эмпирически и никогда не трансцендентально, может привести к важным выводам, если оно твердо усвоено. Трансцендентальное применение понятия в любом основоположении относится к вещам *вообще и к вещам самим по себе*, а эмпирическое — только к явлениям, т. е. к предметам возможного опыта. Что всегда возможно только эмпирическое применение понятий — это видно из следующего. Для всякого понятия требуется, во-первых, логическая форма понятия (мышления) вообще и, во-вторых, возможность дать ему предмет, к которому оно относилось бы. Без предмета оно не имеет никакого смысла и совершенно лишено содержания, хотя и может заключать в себе логическую функцию образования понятия из случайных данных. Но предмет может быть дан понятию не иначе как в созерцании, и, хотя чистое созерцание возможно а priori до предмета, тем не менее и оно может получить свой предмет, и стало быть, объективную значимость только посредством эмпирического созерцания, составляя лишь его форму. Таким образом, все понятия и вместе с ними все основоположения, хотя бы они и были вполне возможны а priori, тем не менее относятся к эмпирическим созерцаниям, т. е. к данным для возможного опыта. Без этого [условия] они не имеют никакой объективной значимости и суть лишь игра воображения или рассудка своими представлениями. В качестве примера возьмем лишь понятия математики, и прежде всего в ее чистых созерцаниях: пространство имеет три измерения, между двумя точками можно провести только одну прямую линию и т. п. Хотя все эти основоположения и представление о предмете, которым занимается эта наука, порождаются в душе совершенно а

B299

prigori, тем не менее они не имели бы никакого смысла, если бы мы не могли каждый раз показать их значение на явлениях (эмпирических предметах). Вот почему необходимо *сделать чувственным* всякое абстрактное понятие, т. е. показать соответствующий ему объект в созерцании, так как без этого понятие (как говорится) было бы *бессмысленным*, т. е. лишенным значения. Математика выполняет это требование, конструируя фигуру, которая есть явление, подлежащее нашим чувствам (хотя и созданное a prigori). В этой науке понятие количества ищет смысл и опору в числе, а число — в показываемых нам пальцах, костяшках счетов или палочках и точках. Это понятие вместе с синтетическими основоположениями или формулами, вытекающими из него, всегда остается созданным a prigori, но применение их и отношение к предметам можно найти в конце концов только в опыте, возможность которого (это касается формы) a prigori содержится в них.

Так же обстоит дело со всеми категориями и вытекающими из них основоположениями. Это видно из того, что даже ни одной из них мы не можем дать *реальную* дефиницию, т. е. выяснить возможность ее объекта, не принимая во внимание условий чувственности, т. е. формы явлений; следовательно, категории должны быть ограничены областью явлений как своим единственным предметом, потому что без этого условия они теряют всякое значение, т. е. отпадает отношение к объекту, так что никаким примером нельзя даже уяснить себе, *какая, собственно, вещь мыслится под таким понятием*<sup>65</sup>.

Понятию величины вообще можно дать только такую примерно дефиницию: величина есть определение вещи, благодаря которому мы можем мыслить, сколько раз в вещи дана единица. Однако это «сколько раз» основывается на последовательном повторении, а стало быть, на времени и синтезе (однородного) в нем. Реальность в противоположность отрицанию можно определить, если мыслить себе какое-то время (как совокупность всего бытия), которое или наполнено чем-то, или пусто. Если отвлечься от постоянства (от существования во всякое время), то для понятия субстанции не останется ничего, кроме логического представления о субъекте,

ВЗ00)

В301

которое я пытаюсь сделать реальным, представляя себе нечто такое, что может существовать только как субъект (не будучи ни для чего предикатом). Однако в таком случае я не только не знаю условий, при которых это логическое преимущество относится к какой-то вещи, но и не в состоянии ничего больше сделать и извлечь отсюда какие-либо выводы, так как этим нельзя определить объект для применения этого понятия, и я не знаю поэтому, имеет ли оно какое-нибудь значение. Точно так же относительно понятия причины (если отвлечься от времени, в котором нечто следует за чем-то другим согласно правилу) я нахожу в чистой категории только то, что причина есть нечто такое, из чего можно заключить к существованию чего-то другого; однако это не дает возможности отличить причину от действия, более того, так как возможность заключения от одного существования к другому предполагает условия, о которых я ничего не знаю, то и никакого определения того, каким образом понятие причины соответствует объекту, найти нельзя. Так называемое основоположение *все случайное имеет причину* выступает, правда, с большой важностью, как если бы оно обладало собственным достоинством. Однако если на вопрос, что такое случайное, вы мне отвечаете, что случайное — это все то, небытие чего возможно, то я хотел бы знать, по какому признаку вы узнаете об этой возможности небытия, если вы не представляете себе в ряду явлений последовательности и в этой последовательности — существования, которое следует за небытием (или наоборот), т. е. если вы не представляете себе смены; в самом деле, указание на то, что небытие вещи не противоречит само себе, было бы беспомощной ссылкой на логическое условие, необходимое, правда, для понятия, но далеко не достаточное для реальной возможности; подобным образом я могу устранить мысленно всякую существующую субстанцию, не вступая в противоречие с самим собой, однако из этого никак нельзя умозаключать к объективной случайности ее существования, т. е. к возможности ее небытия самого по себе. Что касается понятия общения, то нетрудно заметить, что так как чистые категории субстанции и причинности не допускают никакой дефиниции, определяющей объект, то точно так же

В302

нельзя дать дефиниции взаимной причинности в отношении субстанций друг к другу (*commercium*). Возможность, существование и необходимость нельзя определить иначе как через очевидную тавтологию, если задаться целью почерпнуть их дефиницию из чистого рассудка. В самом деле, бесплодная попытка подменить логическую возможность *понятия* (поскольку понятие не противоречит само себе) трансцендентальной возможностью *вещей* (поскольку понятию соответствует предмет) может обмануть и удовлетворить разве только неискушенного человека\*. Отсюда бесспорно вытекает, что чистые рассудочные понятия могут иметь только *эмпирическое*, но *никоим образом не трансцендентальное* применение и что основоположения чистого рассудка можно относить к предметам чувств только при наличии связи с общими условиями возможного опыта, но их никоим образом нельзя отнести к вещам вообще (безотносительно к тому, как мы их можем созерцать).

B303

Таким образом, трансцендентальная аналитика приводит к следующему важному выводу: единственное, что рассудок может делать *a priori*, — это антиципировать форму возможного опыта вообще, и так как то, что не есть явление, не может быть предметом опыта, то рассудок никогда не может выйти за пределы чувственности, в которой только и могут быть даны нам предметы. Основоположения рассудка суть лишь принципы описания явлений, и гордое имя онтологии, притязающей на то, чтобы давать априорные синтетические знания о вещах вообще в виде систематического учения (например, принципа причинности), должно быть заменено скромным именем простой аналитики чистого рассудка.

Мышление есть действие, состоящее в том, чтобы относить данное созерцание к предмету. Если способ этого созерцания никаким образом не дан, то предмет остается

B304

\* Одним словом, если устранить всякое чувственное созерцание (а других созерцаний у нас нет), то все эти понятия никак нельзя обосновать и, стало быть, нельзя доказать их *реальную* возможность; остается только их *логическая* возможность, т. е. что понятие (мысль) возможно; но речь-то идет здесь не об этом, а о том, относится ли понятие к объекту и, следовательно, имеет ли оно какое-нибудь значение.

чисто трансцендентальным и рассудочное понятие имеет только трансцендентальное применение, а именно содержит в себе единство мышления, направленного на многообразное вообще. Следовательно, чистая категория, в которой отвлекаются от всех условий чувственного созерцания — а иные созерцания для нас невозможны, — не определяет ни одного объекта, а выражает лишь мышление, направленное на объект вообще согласно различным модусам. Для применения понятия нужна еще функция способности суждения, на основании которой предмет подводится под понятие, стало быть, нужно еще иметь по крайней мере формальное условие, при котором нечто может быть дано в созерцании. Если это условие — способность суждения (схема) — отсутствует, то такое подведение не может состояться, так как нам ничего не дано, что могло бы быть подведено под понятие. Следовательно, чисто трансцендентальное применение категорий на самом деле вовсе не есть применение их, и оно не имеет никакого определенного или хотя бы определимого только по форме предмета. Отсюда следует, что чистых категорий недостаточно также и для [построения] априорных синтетических основоположений и что основоположения чистого рассудка имеют только эмпирическое, но никоим образом не трансцендентальное применение, а за пределами возможного опыта вообще не может быть никаких априорных синтетических основоположений.

В305

Поэтому уместно выразить эту мысль так: чистые категории, без формальных условий чувственности, имеют только трансцендентальное значение, но не имеют никакого трансцендентального применения, потому что такое применение само по себе невозможно, так как чистым категориям недостает условий, необходимых для применения (в суждениях), а именно формальных условий подведения какого-нибудь мнимого предмета под эти понятия. Следовательно, так как эти понятия (взятые лишь как чистые категории) не должны иметь эмпирического и не могут иметь трансцендентального применения, то они вообще не имеют никакого применения, если их обособить от всякой чувственности, иными словами, их нельзя применить ни к какому возможному предмету.

Строго говоря, категории суть лишь чистые формы применения рассудка в отношении предметов вообще и мышления, хотя посредством одних лишь категорий нельзя ни мыслить, ни определить какой бы то ни было объект<sup>66</sup>.

Здесь в основе лежит иллюзия, которой очень трудно избежать. По своему происхождению категории не зависят от чувственности в отличие от *форм созерцания*, пространства и времени; поэтому нам кажется, что категории допускают применение, выходящее за пределы всех предметов чувств. Но с другой стороны, они суть не более как *формы мышления*, содержащие в себе лишь логическую способность а priori объединять в одно сознание многообразное, данное в созерцании, и поэтому если отнять у них единственно возможный для нас способ созерцания, то они могут иметь еще меньше значения, чем чистые чувственные формы, посредством которых по крайней мере дается объект, между тем как свойственный нашему рассудку способ связывания многообразного не имеет никакого значения, если к нему не присоединяется то созерцание, в котором многообразное только и может быть нам дано.— Тем не менее когда мы те или иные предметы как явления называем чувственно воспринимаемыми объектами (объектами чувств, Phaenomena), отличая при этом способ, каким мы их созерцаем, от их свойств самих по себе, то уже в самом нашем понятии [чувственно воспринимаемого объекта] заключается то, что мы как бы противопоставляем этим чувственно воспринимаемым объектам или те же самые объекты с их свойствами самими по себе, хотя мы этих свойств в них и не созерцаем, или же другие возможные вещи, которые вовсе не объекты наших чувств, и мы рассматриваем их как предметы, которые мыслит только рассудок, и называем их объектами рассудка<sup>67</sup> (Noumena). Отсюда возникает вопрос, не имеют ли наши чистые рассудочные понятия значение в отношении ноуменов и не могут ли они быть способом их познания?

Однако уже с самого начала мы встречаемся здесь с двусмысленностью, которая может быть источником серьезных заблуждений. Называя предмет в каком-то отношении только феноменом, рассудок создает себе в то

В306





же время помимо этого отношения еще представление о *предмете самом по себе* и потому воображает, что может образовать также *понятия* о подобном предмете, а так как рассудок не доставляет иных понятий, кроме категорий, то предмет сам по себе необходимо мыслить по крайней мере при помощи этих чистых рассудочных понятий; но тем самым рассудок ошибочно принимает совершенно *неопределенное* понятие объекта рассудка как некоторое нечто вообще, находящееся вне нашей чувственности, за *определенное* понятие сущности, которую мы могли бы некоторым образом познать с помощью рассудка.

Если под ноуменом мы разумеем вещь, *поскольку она не есть объект нашего чувственного созерцания*, так как мы отвлекаемся от нашего способа созерцания ее, то такой ноумен имеет *негативный смысл*. Если же под ноуменом мы разумеем *объект нечувственного созерцания*, то мы допускаем особый способ созерцания, а именно интеллектуальное созерцание, которое, однако, не свойственно нам и даже сама возможность которого не может быть усмотрена нами; такой ноумен имел бы *положительный смысл*.

*Учение о чувственности есть вместе с тем учение о ноуменах в негативном смысле*, т. е. о вещах, которые рассудок должен мыслить без отношения к нашему способу созерцания, стало быть, не просто как явления, а как вещи сами по себе, причем, однако, он понимает, что при таком обособлении [вещей от чувственности] он не может применять к ним свои категории, так как категории имеют значение только в отношении к единству созерцаний в пространстве и времени и потому могут а priori определять это единство посредством общих связующих понятий лишь благодаря тому, что пространство и время только идеальны. Где не может быть этого временно́го единства, стало быть, у ноуменов, там категории не только нельзя применить, но они теряют всякое значение, так как в этом случае нельзя усмотреть даже самое *возможность вещей*, которые должны соответствовать категориям. В подтверждение этого мне достаточно

лишь сослаться на общее замечание, сделанное мной в самом начале предыдущей главы. Возможность вещи можно доказать, только подкрепляя понятие этой вещи соответствующим ему созерцанием, но никогда ее нельзя доказать ссылкой на одно лишь отсутствие противоречия в понятии вещи. Следовательно, если бы мы захотели применить категории к предметам, рассматриваемым не как явления, то мы должны были бы положить в основу [такого познания] не чувственное, а иное созерцание, и тогда предмет был бы ноуменом в *положительном смысле*. Но так как подобный способ созерцания, а именно *интеллектуальное созерцание*, безусловно лежит вне нашей познавательной способности, то и применение категорий никак не может выйти за пределы предметов опыта, и, хотя чувственно воспринимаемым объектам несомненно соответствуют объекты рассудка, к которым наша способность чувственного созерцания не имеет никакого отношения, тем не менее наши рассудочные понятия, будучи лишь формами мышления для наших чувственных созерцаний, нисколько не распространяются на эти вещи. Следовательно, то, что мы назвали ноуменами, мы должны понимать исключительно лишь в *негативном* смысле.

В309

Если из эмпирического познания устранить всякое мышление (посредством категорий), то не останется никакого знания о каком бы то ни было предмете, так как посредством одних лишь созерцаний ничто не мыслится, и то обстоятельство, что это *аффицирование* чувственности происходит во мне, не создаст еще никакого отношения подобных представлений к какому-либо объекту. Если же я устраню [из мышления] всякое созерцание, то у меня все же останется еще форма мышления, т. е. способ определения предмета для многообразного [содержания] возможного созерцания. Поэтому категории в этом смысле простираются дальше [сферы] чувственного созерцания, так как они мыслят объекты вообще, не обращая внимания на особый вид (чувственности), в котором они могут быть даны. Но этим категории не определяют более широкой области предметов, так как допустить,

что такие предметы могут быть даны, можно не иначе, как предположив возможность созерцания, отличного от чувственного, но на это мы не имеем никакого права.

В310

Я называю проблематическим понятие, которое не содержит в себе никакого противоречия и находится в связи с другими знаниями как ограничение данных понятий, но объективную реальность которого никоим образом нельзя познать. Понятие *ноумена*, т. е. вещи, которую следует мыслить не как предмет чувств, а как вещь саму по себе (исключительно посредством чистого рассудка), не заключает в себе никакого противоречия, так как чувственность нельзя утверждать, будто она единственно возможный способ созерцания. Далее, это понятие необходимо для того, чтобы не распространять чувственных созерцаний на [сферу] вещей самих по себе, следовательно, чтобы ограничить объективную значимость чувственного познания (ведь все остальное, на что не распространяется чувственное созерцание, называется ноуменами именно для того, чтобы показать, что область чувственного познания простирается не на все, что мыслится рассудком). Но в конце концов все же возможность таких ноуменов усмотреть нельзя, и вне сферы явлений все остается (для нас) пустым, иными словами, мы имеем рассудок, *проблематически* простирающийся далее сферы явлений, но у нас нет такого созерцания, и мы даже не можем составить себе понятие о таком возможном созерцании, благодаря которому предметы могли бы быть даны нам вне сферы чувственности, а рассудок можно было бы применять *ассерторически*<sup>68</sup> за ее пределами. Следовательно, понятие ноумена есть только пограничное *понятие*, служащее для ограничения притязаний чувственности и потому имеющее только негативное применение. Однако оно не вымышлено произвольно, а связано с ограничением чувственности, хотя и не может установить ничего положительного вне сферы ее.

В311

Поэтому деление предметов на феномены и ноумены, а мира — на чувственно воспринимаемый и интеллигибельный нельзя принять в положительном смысле, хотя

и допустимо деление понятий на чувственные и интеллектуальные, ибо последние не имеют никаких соответствующих им предметов, и потому их нельзя выдавать за объективно значимые. Если отвлечься от чувств, то нельзя понять, каким образом наши категории (которые [в таком случае] остались бы единственными понятиями для ноуменов) имеют еще какое-то значение, так как для соотнесения их с каким-нибудь предметом требуется кроме единства мышления еще кое-что, а именно чтобы было еще дано возможное созерцание, к которому их можно было бы применить. Тем не менее понятие ноумена, взятое в чисто проблематическом значении, остается не только допустимым, но и необходимым как понятие, указывающее пределы чувственности. Но в таком случае оно не есть особый *интеллигибельный предмет* для нашего рассудка; такой рассудок, которому принадлежал бы интеллигибельный предмет, сам представляет собой проблему, состоящую в том, чтобы познавать свои предметы не дискурсивно посредством категорий, а интуитивно в нечувственном созерцании, о возможности же такого познания мы не в силах составить себе ни малейшего представления. Таким путем наш рассудок приобретает негативное расширение, т. е., называя вещи сами по себе (рассматриваемые не как явления) ноуменами, он оказывается не ограниченным чувственностью, а скорее ограничивающим ее. Но вместе с тем он тотчас же ставит границы и самому себе, признавая, что не может познать эти вещи посредством категорий, стало быть, может мыслить их только как неизвестное нечто.

В312

Впрочем, в сочинениях новейших писателей встречается совершенно иное употребление терминов *mundus sensibilis* и *intelligibilis*\*, полностью отличающееся от смысла, придаваемого им древними. Этот новый смысл не включает в себе, конечно, никаких трудностей, но и

---

\* Вместо термина *mundus intelligibilis* не следует употреблять термин *интеллектуальный мир*, как это обычно делается в немецких сочинениях; в самом деле, рассудочными (*intellectuell*) или чувственными (*sensitiv*) бывают только *знания*. Наоборот, сами объекты, т. е. то, что может быть только *предметом* одного или другого способа созерцания, должны называться (хотя бы это и казалось тяжеловесным) интеллигибельными (*intelligibel*) и чувственно воспринимаемыми (*sensibel*).

B313

не ведет ни к чему, кроме пустословия. Согласно этому новому смыслу терминов, некоторые склонны называть совокупность явлений, поскольку она созерцается, чувственным миром, а поскольку связь между ними мыслится по общим законам рассудка — рассудочным миром. В этом смысле теоретическая астрономия, описывающая лишь наблюдения над звездным небом, давала бы представление о чувственно воспринимаемом мире, а умозрительная астрономия (объясняющая звездное небо, например, по коперниканской системе мира или по законам тяготения Ньютона) — об интеллигибельном. Но такое извращение смысла слов есть лишь софистическая уловка, имеющая целью уклониться от трудного вопроса, изменив его смысл и придав ему удобное для себя значение. Конечно, рассудок и разум можно применять для [познания] явлений, но вопрос в том, имеют ли они еще какое-нибудь применение в том случае, если предмет не есть явление (*Noûmenon*), и это именно и подразумевается, если предмет сам по себе мыслится как чисто интеллигибельный, т. е. как данный только рассудку, а не чувствам. Вопрос, следовательно, в том, возможно ли кроме указанного выше эмпирического применения рассудка (включая даже ньютоновское представление о мироздании) еще трансцендентальное применение его, имеющее своим предметом ноумены; на этот вопрос мы ответили отрицательно.

B314

Поэтому если мы говорим, что чувства представляют нам предметы, *как они являются*, а рассудок — *как они есть*, то последнее выражение следует понимать не в трансцендентальном, а только в эмпирическом значении, а именно [так], как они должны быть представляемы в непрерывной связи явлений в качестве предметов опыта, а не так, как они, быть может, существуют вне отношения к возможному опыту и, следовательно, к чувствам вообще, стало быть, как предметы чистого рассудка. Это последнее всегда останется для нас неизвестным до такой степени, что мы не узнаем даже, возможно ли всюду такое трансцендентальное (необыкновенное) познание, по крайней мере как знание, подчиненное нашим обыкновенным категориям. *Только в связи друг с другом наш рассудок и наша чувственность могут определять пред-*

меты. Отделив их друг от друга, мы получаем созерцания без понятий или понятия без созерцаний; и в первом и во втором случае это такие представления, которые не могут быть соотнесены ни с каким определенным предметом.

Если кто-либо после всех этих разъяснений все еще не решается отказаться от чисто трансцендентального применения категорий, то пусть он сделает попытку построить из них какое-нибудь синтетическое утверждение. В самом деле, аналитическое утверждение не двигает рассудок вперед, и так как рассудок имеет дело лишь с тем, что уже мыслится в понятии, то он оставляет нерешенным вопрос, имеет ли это понятие само по себе отношение к предметам, или же оно обозначает только единство мышления вообще (совершенно отвлеченное от того способа, каким предмет может быть дан); ему достаточно знать лишь то, что содержится в его понятии, а вопрос, к чему само понятие может относиться, не интересует его. Рассудок мог бы попытаться сделать это при помощи синтетического и якобы трансцендентального основоположения, как, например, *все, что есть, существует как субстанция или как присущее субстанции определение, все случайное существует как действие чего-то другого, а именно причины* и т. п. Спрашивается, откуда рассудок может взять эти синтетические положения, если [содержащиеся в них] понятия должны относиться не к возможному опыту, а к вещам самим по себе (Noumena)? Где здесь то третье, что требуется всегда для синтетического положения, чтобы связать в нем друг с другом понятия, логически (аналитически) совершенно чуждые друг другу? Доказать такое положение, тем более обосновать возможность такого чистого утверждения можно не иначе, как принимая во внимание эмпирическое применение рассудка, т. е. совершенно отказываясь от чистых суждений, свободных от чувственности. Таким образом, понятие чистых, лишь интеллигибельных предметов совершенно свободно от всяких принципов своего применения, так как мы не можем изобрести себе способ, каким они должны были бы быть даны, и проблематическая мысль, оставляющая все же для них место открытым, служит по-

В315

Георг  
Гегель

### I. ЧУВСТВЕННАЯ ДОСТОВЕРНОСТЬ ИЛИ “ЭТО” И МНЕНИЕ

**Знание**, прежде всего или непосредственно составляющее наш предмет, может быть только непосредственным знанием, *знанием непосредственного* или *сущего*. Мы должны поступать точно так же *непосредственно* или *воспринимающе*, следовательно, в нем, как оно представляется нам, ничего не изменять и постигать без помощи понятия.

Конкретное содержание *чувственной достоверности* придает ей непосредственно видимость *богатейшего* познания, больше того, видимость познания бесконечного богатства, для которого однако не найти предела как тогда, когда в пространстве и во времени, где оно простирается, мы *выходим* наружу, так и тогда, когда мы берем какую-нибудь долю этого изобилия и путем деления *входим внутрь* ее. Кроме того, чувственная достоверность имеет видимость *самой подлинной* достоверности; ибо она еще ничего не упустила из предмета, а имеет его перед собой во всей его полноте. Но на деле эта *достоверность* сама выдает себя за *истину* самую абстрактную и самую бедную. О том, что она знает, она говорит только: оно *есть*; и ее истина заключается единственно в *бытии* вещи (Sache). Со своей стороны, сознание в этой достоверности имеется только как чистое “я”; или: я емь тут только как чистый “этот”, а предмет равным образом – только как чистое “это”. Я, “этот”, *достоверно* знаю *эту* вещь не потому, что я как сознание при этом развивался и многосторонне приводил в движение мысль. И не потому, что *вещь*, которую я достоверно знаю, в силу множества различаемых свойств, сама по себе есть богатое отношение или многообразное отношение к другим. Ни то, ни другое не имеет никакого дела с истиной чувственной достоверности; ни “я”, ни вещь здесь не имеют значения многообразного опосредствования – “я” не имеет значения многообразного процесса представления или мышления, и вещь не имеет значения многообразных свойств, – вещь *есть*; и она *есть* только потому, что она *есть*; она *есть*, – это то, что существенно для чувственного знания, и это чистое *бытие* или эта простая непосредственность составляет *истину* вещи. Точно так же достоверность как *отношение* есть *непосредственное* чистое отношение: сознание есть “я” и больше ничего, чистый “этот”; единичный знает чистое “это”, или *единичное*.

Но в *чистом бытии*, которое составляет сущность этой достоверности и о котором она говорит как о своей истине, выступает в качестве примера (spielt boiher), если мы присмотримся, еще многое другое.



Действительная чувственная достоверность есть не только эта чистая непосредственность, но она есть и *пример* (Beispiel) ее. Среди бесчисленных различий, встречающихся при этом, мы везде находим главное различие, состоящее именно в том, что в чувственной достоверности сразу выделяются из чистого бытия оба названные “эти”: “этом” как “я”, и “это” как предмет. Если мы задумаемся в это различие, то окажется, что я и предмет чувственно достоверны не только непосредственно, но в то же время и опосредствованно: “я” обладает достоверностью через нечто иное, а именно через вещь; а эта последняя достоверна точно так же через нечто иное, а именно через “я”.

[1. Предмет этой достоверности.] – Это различие сущности и примера, непосредственности и опосредствования проводим не только мы, но находим его в самой чувственной достоверности, и его надо принять в той форме, в какой оно есть в чувственной достоверности, а не так, как мы его только что определяли. Одно в ней устанавливается как простое непосредственное сущее, или как сущность, это – предмет, а другое – как несущественное и опосредствованное, которое в ней есть не в себе, а через нечто иное, это – “я”, некоторое знание, знающее предмет только потому, что он есть, и могущее быть, а также и не быть. Но предмет есть истинное и сущность; он есть, безразлично к тому, знают ли его или нет; он остается и тогда, когда его не знают; но знания нет, если нет предмета.

Таким образом, предмет следует рассматривать [выясняя вопрос], действительно ли он есть и в самой чувственной достоверности в качестве такой сущности, за которую она его выдает; соответствует ли понятие о нем, что он есть сущность, тому, как он в этой достоверности наличествует. Для этого нам не нужно рефлексировать и размышлять о том, чем он мог бы быть поистине, а нужно только ему рассматривать так, каков он в чувственной достоверности.

Следовательно, ей самой надо задать вопрос: что такое “это”? Если мы возьмем его в двойном виде его бытия, как “теперь” и как “здесь”, то диалектика, которая ему присуща, получит столь же понятную форму, как и само “это”. На вопрос: что такое “теперь”? мы, таким образом, ответим, например: “теперь” – это ночь. Чтобы проверить истину этой чувственной достоверности, достаточно простого опыта. Мы запишем эту истину; от того, что мы ее запишем, истина не может проиграть, как не может она проиграть от того, что мы ее сохраняем. Если мы опять взглянем на записанную истину *теперь, в этот полдень*, мы должны будем сказать, что она выдохлась.

“Теперь”, которое есть ночь, *сохраняется*, это значит, что оно трактуется как то, за что оно выдается, – как нечто сущее; но оно оказывается, напротив, не сущим. Само “теперь”, конечно, остается, но как такое “теперь”, которое не есть ночь. Точно так же оно сохраняется в отношении дня, который есть теперь как такое “теперь”, которое есть также и не день, т.е. как нечто негативное вообще. Это сохраняющееся “теперь” есть поэтому не непосредственное “теперь”, а опосредство-

ванное, ибо оно определено как некоторое остающееся и сохраняющееся “теперь” *благодаря тому*, что иное, – т.е. день и ночь, *не есть*. При этом оно все еще так же просто, как и раньше, “теперь”, и в этой простоте равнодушно к тому, что еще при нем выступает в качестве примера (bei ihm herspielt); сколь мало ночь и день составляют его бытие, столь же мало и оно есть день и ночь; оно нисколько не затронуто этим своим инобытием. Такую простоту, которая есть благодаря негации, не есть ни “это”, ни “то”, некоторое “не-это” и равным образом равнодушна к тому, есть ли оно “это” или “то”, мы называем некоторым *всеобщим*; на деле, следовательно, всеобщее есть то, что истинно в чувственной достоверности.

Мы и о чувственном *высказываемся* как о чем-то всеобщем; то, что мы говорим, есть “это”, т.е. *всеобщее “это”*; или “*оно есть*”, значит, – *бытие вообще*. Конечно, мы при этом *не представляем себе* всеобщее “это” или бытие вообще, но *высказываемся* о всеобщем; или: мы попросту не говорим, каким мы *подразумеваем*, “*мним*” (meinen) его в этой чувственной достоверности. Но язык, как мы видим, правдивее: в нем мы сами непосредственно опровергаем свое *мнение* (Meinung); и раз всеобщее есть истина чувственной достоверности, а язык выражает только *это истинное*, то совершенно невозможно, чтобы мы когда-либо могли высказать какое-либо чувственное бытие, которое мы *подразумеваем*.

То же самое относится к другой форме “этого” – к “здесь”. “Здесь” – это, например, *дерево*. Я поворачиваюсь, и эта истина исчезла и превратилась в противоположную: “здесь” – *это не дерево*, а, скажем, *дом*. Само “здесь” не исчезает; но *оно есть* постоянно в исчезновении дома, дерева, и т.д., и оно равнодушно к тому, есть ли оно дом или дерево. Следовательно, “это” опять-таки оказывается *опосредствованной простотой* или *всеобщностью*.

Так как чувственная достоверность показывает в себе самой всеобщее как истину своего предмета, то для нее, стало быть, остается в качестве ее сущности *чистое бытие*, но не как то, что непосредственно, а как нечто такое, для чего существенны негация и опосредствование; следовательно, не как то, что мы *подразумеваем* (meinen) под *бытием*, а *бытие* вместе с *определением*, что оно есть абстракция или чисто всеобщее; и только *наше мнение* (Meinung), для которого то, что истинно в чувственной достоверности, не есть всеобщее, противостоит еще этому пустому или безразличному “теперь” и “здесь”.

Если мы сравним отношение, в котором сначала выступили *знание* и *предмет*, с тем отношением, в какое они вступают в этом результате, то оно оказывается обратным. Предмет, который должен был составлять то, что существенно, теперь составляет то, что несущественно в чувственной достоверности; ибо всеобщее, которым он стал, уже не такое, каким предмет должен был по существу быть для чувственной достоверности, – теперь чувственная достоверность наличествует в противоположном, а именно в знании, которое прежде составляло то, что несущественно. Ее

истина – в предмете как предмете, принадлежащем *мне* (in meinem Gegenstande), или в *мнении* (Meinen): предмет есть, потому что я о нем знаю. Чувственная достоверность, таким образом, хотя и изгнана из предмета, но этим еще не устранена (aufgehoben), а только оттеснена в “я”; посмотрим, что показывает нам опыт об этой ее реальности.

[2. Субъект чувственной достоверности.] – Итак, сила ее истины заключается теперь в “я”, в непосредственности моего *видения*, *слышания* и т.д.; исчезновение единичного “теперь” и “здесь”, которое мы подразумеваем, задерживается (abgehalten) тем, что я удерживаю (fest halte) их. “Теперь” – это *день*, потому что я его вижу; “здесь” – это *дерево*, по той же причине. Но в этом отношении чувственная достоверность испытывает на себе ту же диалектику, что и в прежнем. Я, “этот”, вижу дерево и *утверждаю, что дерево это “здесь”*; но другой “я” видит дом и утверждает, что “здесь” – это не дерево, а дом. Обе истины удостоверяются одним и тем же, а именно непосредственностью видения, а также уверенностью и заверениями обеих истин относительно их знания; но одна истина исчезает в другой.

То, что здесь не исчезает, есть “я” в качестве *всеобщего*, чье видение есть видение не дерева и не этого дома, а простое видение, которое, будучи опосредствовано негацией этого дома и т.д., тем самым столь же просто и равнодушно к тому, что еще может служить примером, – к дому, дереву. “Я” есть только всеобщее “я”, так же как “теперь”, “здесь” или “это” вообще; я подразумеваю, конечно, некоторого *единичного* “я”, но подобно тому, как я не могу выразить словами, что я подразумеваю под “теперь”, “здесь”, точно так же я не могу выразить словами, что я подразумеваю под “я”. Говоря, “это”, “здесь”, “теперь” или некоторое “единичное”; я говорю: *все “эти”, все “здесь”, “теперь”, “единичные”*; точно так же говоря “я”, “этот единичный я”, я говорю вообще: *все “я”*; каждый есть то, что я говорю: “я”, “этот единичный я”. Если науке в качестве пробного камня, на котором она не могла бы просто удержаться, предъявляется требование – так называемую “*эту вещь*”, или *какого-нибудь “этого человека”* дедуцировать, конструировать, априори найти, – или как бы это ни называлось, – то было бы справедливо, чтобы это требование *выразило словами*, какую “*эту вещь*” или *какого “этого я”* оно подразумевает; но выразить словами это невозможно<sup>66</sup>.

[3. Опыт чувственной достоверности.] – Итак, чувственная достоверность на опыте узнает, что ее сущность – ни в предмете, ни в “я” и что непосредственность не есть непосредственность ни того, ни другого; ибо то, что я подразумеваю, есть и в том и в другом скорее нечто несущественное, а предмет и “я” суть те всеобщности, в которых не остаются или не имеются подразумеваемые мною “теперь”, “здесь” и “я”. Это приводит нас к тому, что устанавливаем как сущность чувственной достоверности ее самое, взятую в целом, – уже не один лишь какой-нибудь момент ее, как было в тех двух случаях, где ее реальностью должен был быть сперва предмет, противоположный “я”,

а потом – “я”. Следовательно, только сама чувственная достоверность *в целом* придерживается себя как *непосредственности*, и тем самым исключает из себя всякое противоположение, которое имело место в предшествующем.

Таким образом, этой чистой непосредственности нет больше никакого дела до инобытия “здесь” как дерева, переходящего в некоторое “здесь”, которое есть не дерево, нет больше дела до инобытия “теперь” как дня, переходящего в некоторое “теперь”, которое есть ночь, или до какого-нибудь другого “я”, для которого нечто другое есть предмет. Истина чистой непосредственности сохраняется как остающееся равным себе самому отношение, которое не проводит никакого различия между “я” и предметом в смысле существенности и несущественности и в которое поэтому вообще не может проникнуть никакое различие. Я, “этот”, утверждаю, следовательно, что “здесь” – это *дерево*, и не поворачиваюсь так, чтобы “здесь” стало для меня *не-деревом*; я не обращаю также внимания на то, что какой-нибудь *другой* “я” видит “здесь” как *не-дерево* или что я сам в другой раз принимаю “здесь” за не-дерево и “теперь” – за “не-день”; я есмь чистое созерцание: я про себя остаюсь при том [мнении], что “теперь” – это день, или что “здесь” – это дерево, а также не сравниваю самих “здесь” и “теперь” друг с другом, но держусь *одного* непосредственного отношения: “теперь” – это день.

Итак, раз эта достоверность более не желает подойти к нам, когда мы обращаем ее внимание на “теперь”, которое есть ночь, или на “я”, для которого оно есть ночь, то мы подойдем к ней и заставим ее показать нам то “теперь”, которое утверждается. Мы должны заставить *показать* нам это “теперь”; ибо истина этого непосредственного отношения есть истина *этого* “я”, который ограничивается одним “теперь” и одним “здесь”. Если бы мы занялись этой истиной *позже* или находились бы *дальше* от нее, то она не имела бы никакого значения; ибо мы сняли бы непосредственность, которая существенна для нее. Поэтому мы должны занять место в том же пункте времени или пространства и заставить показать нам ее, т.е. превратить себя в то же самое “*это я*”, которое обладает достоверным знанием. Итак, посмотрим, каково непосредственное, на которое нам указывают.

Показывают “теперь”, это “теперь”. “Теперь” – оно уже перестало быть, когда его показывают; “теперь”, которое *есть*, есть некоторое иное, не то, которое было показано, и мы видим, что “теперь” есть именно это “теперь”, так как его бытие состоит в том, чтобы больше уже не быть. “Теперь”, как нам его показывают, есть бывшее “теперь”, и это – его истина; истины бытия у него нет. Следовательно, все же истинно то, что оно было. Но то, что *было* (was gewesen ist), на деле не есть *сущность* (kein Wesen); оно не *есть*, а ведь дело шло о бытии.

Итак, в этом указывании мы видим только движение и следующий ход его: 1. Я указываю на “теперь”, оно утверждается как то, что истинно; но я указываю на него как на то, что *было*, или как на нечто снятое; я снимаю первую истину и 2. Утверждаю “теперь” как вторую ис-

тину, что оно *было*, что оно снято. 3. Но бывшее *не есть*; я снимаю то, что оно было или что оно снято, т.е. вторую истину, подвергаю этим негации негацию “теперь” (*des Jetzt*) и возвращаюсь, таким образом, к первому утверждению: что “*теперь*” есть. “Теперь” и указывание на “теперь”, следовательно, таковы, что ни “теперь”, ни указывание на “теперь” не есть нечто непосредственное простое, а есть некоторое движение, которому присущи различные моменты; устанавливают “это”, но устанавливают скорее *нечто иное*, или: “*это*” снимается, а это *иноебытие* или снятие первого *в свою очередь* само *снимается* и, таким образом, возвращается к первому. Но это рефлектированное в себя первое не есть совершенно то же самое, чем оно было вначале, т.е. *непосредственное*, а скорее оно есть именно нечто *рефлектированное в себя*, или нечто *простое*, которое остается в иноебытии тем, что оно есть: некоторым “теперь”, которое есть абсолютное множество “теперь”; и это есть подлинное “теперь”, “теперь” как простой день, в котором содержится много “теперь”, часов; такое “теперь” – час – точно так же составляет много минут, а это “теперь” – равным образом многие “теперь”, и т.д. – *Указывание*, следовательно, само есть движение, которое выражает то, что есть “*теперь*” поистине, т.е. некоторый результат или *множество “теперь”* в совокупности; и *указывать* означает узнавать на опыте, что “теперь” есть *всеобщее*.

Указанное “здесь”, на котором я задерживаюсь, есть точно так же одно из этих “здесь”, которое на деле есть *не это* “здесь”, а некоторое “впереди” и “сзади”, некоторое “вверху” и “внизу”, некоторое “вправо” и “влево”. “Вверху” само есть точно так же это многообразное иноебытие “вверху”, “внизу” и т.д. “Здесь”, на которое следовало указать, исчезает в других “здесь”, но и эти точно так же исчезают; указанное, задержанное и остающееся есть *негативное “это”*, которое есть только негативно, так как [разные] “здесь” принимаются такими, как они должны приниматься, но в нем они снимаются; оно есть простой комплекс многих “здесь”. “Здесь”, которое подразумевается, было бы точкой; но ее *нет*; а когда на нее указывают как на сущую, оказывается, что указывание есть не непосредственное знание, а движение – от подразумеваемого “здесь” через многие “здесь” к всеобщему “здесь”, которое есть столь же простое множество “здесь”, как день – простое множество “теперь”.

Из этого видно, что диалектика чувственной достоверности есть не что иное, как простая история движения этой достоверности или ее опыта, и что чувственная достоверность сама есть не что иное, как только эта история. Поэтому само естественное сознание постоянно движется в направлении к этому же результату и узнает на опыте о том, что составляет истину чувственной достоверности, но только так же вновь и вновь забывает об этом и начинает движение сызнова. Поэтому вызывает удивление, когда этому опыту противопоставляется в качестве общего опыта, а также в качестве философского утверждения и даже как результат скептицизма – положение: реальность или бытие внешних вещей как “*этих*” или чувственных обладает для сознания абсолютной истиной<sup>67</sup>. Такое ут-

верждение в то же время не знает, что оно говорит, не знает, что оно высказывает обратное тому, что оно хочет сказать. Истина чувственного “этого” есть, мол, для сознания общий опыт: но скорее противоположное этому есть общий опыт; всякое сознание само вновь снимает такую истину, как, например, “здесь” – это дерево или “теперь” – это полдень и говорит противоположное: “здесь” – это не дерево, а дом; и то, что в этом утверждении, снимающем первое, опять-таки есть такое же утверждение чувственного “этого”, сознание равным образом тотчас же снимает, и во всякой чувственной достоверности поистине будет на опыте узнавать только то, что мы видели, т.е. “это” как некоторое *всеобщее*, – противоположное тому, что, по уверению вышеназванного положения, есть общий опыт. – При этой ссылке на общий опыт позволительно, забегая вперед, принять в соображение практическую сторону. С этой точки зрения можно посоветовать тем, кто утверждает названную истину и достоверность реальности чувственных предметов, обратиться в низшую школу мудрости, а именно к древним элевсинским мистериям Цереры и Вакха, и сперва изучить тайну вкушения хлеба и питья вина; ибо посвященный в эти тайны доходит до того, что не только сомневается в бытии чувственных вещей, но и отчаивается в нем, и, с одной стороны, сам осуществляет их ничтожность, а с другой стороны, видит, как ее осуществляют. Даже животные не лишены этой мудрости, а, напротив, оказываются глубочайшим образом посвященными в нее; ибо они не останавливаются перед чувственными вещами как вещами, сущими в себе, а, отчаявшись в этой реальности и с полной уверенностью в их ничтожности, попросту хватают их и пожирают; и вся природа празднует, как они, эти откровенные мистерии, которые учат тому, что такое истина чувственных вещей.

Но и те, кто выставляет такое положение, сами говорят, согласно вышеприведенным замечаниям, прямо противоположное тому, что они подразумевают, – явление, которое, пожалуй, более всего способно навести на размышления о природе чувственной достоверности. Они говорят о наличном бытии *внешних* предметов, которые еще точнее можно определить как *действительные*, абсолютно *единичные*, *всцело личные*, *индивидуальные* вещи, из коих каждая не имеет уже абсолютно равной себе; это наличное бытие, по их мнению, обладает абсолютной достоверностью и истиной. Они подразумевают *этот* клочок бумаги, на котором я *это* пишу или, лучше сказать, написал; но они не выражают в словах того, что они подразумевают. Если они действительно хотели *выразить в словах* этот клочок бумаги, который они подразумевают, а они хотели *выразить в словах*, то это невозможно, потому что чувственное “это”, которое подразумевается, *недостижимо* для языка, принадлежащего сознанию, [т.е.] в-себе-всеобщему. При действительном осуществлении попытки выразить в словах этот клочок бумаги он от этого истлел бы; те, кто начал бы описание его, не могли бы закончить это описание, а должны были бы предоставить это другим, которые в конце концов сами признали бы, что говорят о вещи, которой нет. Следовательно, они подразумевают, конечно, *этот* клочок бумаги, ко-

торый здесь – совершенно иной, чем вышеупомянутый; но они говорят: “действительные вещи, внешние или чувственные предметы, абсолютно единичные сущности” и т.д. Это значит, они высказывают о них только *общее*; поэтому то, что называется неизреченным, есть не что иное, как неистинное, неразумное, только мнимое (das Gemeinte). – Если о чем-нибудь ничего больше не высказывается, кроме того, что оно есть *некоторая действительная вещь*, некоторый *внешний предмет*, то его высказывают только как самое всеобщее, и тем самым выражено скорее его *равенство* со всем, нежели отличие от другого. Если я говорю: “*единичная вещь*”, то я равным образом говорю о ней скорее как о совершенно *всеобщем*, ибо “все” суть единичная вещь; и равным образом “*эта вещь*” есть все, что угодно. Если я ее точнее обозначаю как “*этот клочок бумаги*”, то *всякая и каждая* бумага есть *некоторый “этот”* клочок бумаги, и я во всех случаях высказал только всеобщее. Если же я захочу прийти на помощь речи, которая по своей божественной природе способна непосредственно претворять мнение в нечто обратное, превращать в нечто иное, и таким образом даже *не давать* ему слова, – если я захочу прийти ей на помощь тем, что укажу на этот клочок бумаги, то я узнаю на опыте, что такое на деле истина чувственной достоверности; я указываю на него как на некоторое “*здесь*”, которое есть “*здесь*” других “*здесь*”, или само по себе есть *простая совокупность* многих “*здесь*”, т.е. нечто всеобщее. Я его, таким образом, принимаю (ich nehme auf) как оно есть поистине (in Wahrheit), и вместо того, чтобы знать нечто непосредственное, я *воспринимаю* (ich nehme wahr)\*.

\* Игра слов основана на произвольной этимологии. Происхождение слова wår и wahrnehmen – разное; wahr – истинный (ср. “вера”, верный”), wahr в глаголе wahrnehmen – от ср.-в.-нем. wårn – “обращать внимание”; wahrnehmen = war nehmen – принимать во внимание, подмечать, наблюдать. – *Примеч. пер.*

видуальность только как извне и в то же время только как изнутри действующая сила,— напротив, на достигнутой таким образом ступени развития души наша самость, как было показано выше, осуществила себя в личном бытии души, в ее телесности и, наоборот, в себе самой положила бытие; так что теперь наша самость, или «я», в своем другом созерцает самое себя и есть это самосозерцание.

## В ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ДУХА

### Сознание

#### § 413

Сознание составляет ступень рефлексии, или отношения духа, его развития как явления. «Я» есть бесконечное отношение духа к себе, но как субъективное, как достоверность самого себя; непосредственное тождество природной души поднято до этого чисто идеального тождества ее с собой; содержание этого тождества является предметом этой для-себя-сущей рефлексии. Чистая абстрактная свобода духа для себя отпускает из себя свою определенность, природную жизнь души, которая так же свободна, как самостоятельный объект; об этом-то объекте, как для него внешнем, «я» и получает прежде всего знание и, таким образом, является сознанием. «Я», как эта абсолютная отрицательность, есть в себе тождество в инобытии; «я» есть оно само и выходит за пределы объекта как чего-то снятого в себе; оно есть и одна сторона отношения и все это отношение в целом,— свет, обнаруживающий и себя, и другое.

*Прибавление.* Как было замечено в прибавлении к предшествующему параграфу, «я» должно быть понято как индивидуально определенное, в своей определенности и в своем различии только к себе самому относящееся всеобщее. В этом содержится уже, что «я» есть непосредственно-отрицательное отношение к самому себе,— следовательно, непосредственная противоположность его всеобщности, абстрагированной от всякой определенности, и в такой же мере абстрактная, простая единичность. Не только мы, рассматривающие, различаем, таким образом, «я» в его противоположных моментах, но в силу своей всеобщей и тем самым от себя самой различной единичности, «я» само есть это различение себя от са-



мого себя; ибо, как сама к себе относящаяся, его исключаящая единичность, она исключает себя из себя самой, т. е. из единичности, и благодаря этому полагает себя как некоторую с ней непосредственно сомкнутую противоположность себя самой, как всеобщность. Но существенное для «я» определение абстрактно-всеобщей единичности составляет его *бытие*. Я и мое бытие неразрывно связаны поэтому между собой; различие моего бытия от меня есть различие, которое не есть различие. Правда, с одной стороны, бытие как нечто абсолютно непосредственное, неопределенное, неразличенное должно быть отличаемо от мышления, отличающего себя от самого себя, и через снятие этого различия себя с самим собой опосредствующего мышления, — от «я»; тем не менее, с другой стороны, бытие тождественно с мышлением, ибо это последнее от всякого опосредствования возвращается к непосредственности, от всего своего саморазличения — к ничем не омраченному единству с самим собой. Поэтому «я» есть бытие или содержит последнее как момент в самом себе. Поскольку это бытие я полагаю как нечто другое по отношению ко мне и в то же время тождественное со мной, постольку я есть знание и обладаю абсолютной достоверностью моего бытия. Эта достоверность не должна быть рассматриваема, как это бывает при простом представлении, как некоторый род свойства «я», некоторое определение его природы, но ее следует понимать как природу самого «я»; ибо это последнее не может существовать, не различая себя от самого себя, и в этом, от него отличенном, не оставаясь в то же время у самого себя, — а это и означает как раз, — что оно не может существовать, не имея знания о себе, не обладая достоверностью самого себя и не будучи таковой. Достоверность относится поэтому к «я» так же, как свобода к воле. Как достоверность составляет природу «я», так свобода составляет природу воли. Ближайшим образом, однако, достоверность можно сравнить только с субъективной свободой, с произволом; только объективная достоверность, истина, соответствует подлинной свободе воли.

Таким образом, достоверное само для себя «я» сначала есть еще совсем простое субъективное, совершенно абстрактное свободное, совершенно неопределенная идеальность, или отрицательность всякой ограниченности. Поэтому «я», отталкивая себя от самого себя, первоначально

становится только *формально*, а не *действительно* от себя отличным. Но, как показано в логике, *в-себе-сущее* различие также должно быть *положено*, развито до *действительного* различия. Это развитие по отношению к «я» происходит *таким образом*, что «я», не впадая обратно в сферу *антропологического*, в бессознательное единство духовного и природного, но оставаясь достоверным в себе и удерживая себя в своей свободе, заставляя свое другое развиваться до тотальности, равной *тотальности «я»*, и именно вследствие этого из *принадлежащего душе* телесного превращаться в нечто ей *самостоятельно противостоящее*, в некоторый *предмет* в подлинном смысле этого слова. Так как «я» первоначально есть только нечто в совершенно абстрактном смысле субъективное, чисто *формальное*, бессодержательное саморазличение от себя, то *действительное различие*; *определенное содержание* лежит за пределами «я», принадлежит единственно только *предметам*. Но так как «я» в себе уже содержит различие в самом себе или, другими словами, так как оно в себе есть единство самого себя и своего другого; то оно с необходимостью *отнесено* к существующему в предмете различию, и из этого своего другого *непосредственно рефлектирует в себя*. «Я» возвышается, таким образом, над тем, что действительно от него отлично, в этом своем другом оказывается при себе и при любом созерцании сохраняет достоверность самого себя. Только поскольку я оказываюсь способным постигать себя как «я», другое становится для меня предметным, противопоставляется мне и в то же время идеально полагается мной, снова приводится, следовательно, к единству со мной. Вот почему в предшествующем параграфе «я» сравнивалось со *светом*. Как свет есть обнаружение самого себя и своего другого, *темного*, и может сам себя обнаружить лишь посредством обнаружения этого другого, так и «я» лишь в той мере открывается самому себе, в какой его другое открывается для него в форме чего-то от него независимого.

Из этой всеобщей внеположности природы «я» уже в достаточной мере выясняется, что это «я» — поскольку оно вступает в борьбу с внешними предметами — есть нечто высшее, чем находящаяся в детском, так сказать, единстве с миром бессильная природная душа, в которую именно вследствие ее бессилия и проникают рассмотренные нами выше болезненные состояния духа.

Тождество духа с собой, как оно первоначально полагается как «я», есть только его абстрактная, формальная идеальность. В качестве *души* в форме *субстанциальной* всеобщности дух отнесен как субъективная рефлексия-в-самом-себе к этой субстанциальности как к чему-то отрицательному по отношению к нему, потустороннему и темному. Поэтому сознание, как отношение вообще, есть *противоречие* самостоятельности обеих этих сторон и того их тождества, в котором они сняты. Дух как «я» есть *сущность*, но поскольку реальность в сфере сущности положена как непосредственно сущая и в то же время как идеальная, постольку дух как сознание есть только *явление* духа.

*Прибавление.* Та отрицательность, которую совершенно абстрактное «я», или чистое сознание, проявляет в отношении своего другого, есть отрицательность еще совершенно неопределенная, поверхностная, неабсолютная. На этой стадии возникает поэтому то *противоречие*, что предмет, с одной стороны, находится *во мне*, а с другой стороны, имеет столь же самостоятельное существование и *вне меня*, как *темнота* вне *света*. Сознанию предмет является не как *положенный* посредством «я», но как *непосредственный, суций, данный*; ибо оно не знает еще, что предмет *в себе* тождествен духу и лишь через саморазделение духа приобретает видимость полной независимости. Что это на самом деле так, знаем только *мы*, поднявшиеся до *идеи* духа и тем самым возвысившиеся над абстрактным, формальным тождеством «я».

## § 415

Так как «я» существует *для себя* только как формальное тождество, то *диалектическое* движение понятия, прогрессирующее определение сознания не есть для него его деятельность, но оно есть *в себе* и для этого сознания является изменением объекта. Сознание оказывается поэтому различно определенным соответственно различию данного предмета, а его дальнейшее развитие — изменением определений его объекта. «Я», субъект сознания, есть мышление; дальнейшее логическое определение объекта есть то, что *тождественно в субъекте и объекте*, их абсолютная связь, то, соответственно чему объект есть нечто, принадлежащее субъекту.

*Примечание.* Кантовскую философию всего точнее можно рассматривать в том смысле, что она поняла дух как сознание и содержит в себе исключительно только определения его феноменологии, а не его философии. Она рассматривает «я» как отношение к чему-то потустороннему, что в своем абстрактном определении называется вещь-в-себе, и только соответственно этой конечности понимает она и интеллигенцию, и волю. И если в понятии *рефлектирующей* силы суждения она приходит, правда, к идее духа, к субъект-объективности, к *созерцающему рассудку* и т. д., как равным образом также и к идее природы, то сама эта идея в свою очередь снижается до явления, именно до субъективной максимы (см. § 58, введение). Поэтому следует видеть раскрытие правильного смысла этой философии в том, что *Рейнгольд*<sup>54</sup> истолковал ее как теорию сознания, обозначив последнее термином способности представления. Философия *Фихте* стоит на той же точке зрения, и не-«я» определено в ней только как предмет «я», только в сознании; не-«я» остается в ней в качестве бесконечного толчка, т. е. как вещь-в-себе. Обе философии показывают тем самым, что они не дошли ни до понятия, ни до духа, как он есть в себе и для себя, но только до духа, как он есть в отношении к другому.

В отношении к *спинозизму*, напротив, следует заметить, что дух в суждении, посредством которого он устанавливает себя как «я», как свободную субъективность, в противоположность определенности, выходит за пределы субстанции, а философия, поскольку для нее это суждение есть абсолютное определение духа, выходит тем самым за пределы *спинозизма*.

*Прибавление 1.* Хотя дальнейшее определение сознания вытекает из его собственного внутреннего существа и, кроме того, имеет в отношении к объекту отрицательное направление, так что объект изменяется сознанием,— все же это изменение является для сознания таким, которое осуществляется без его субъективной деятельности, и определения, которые оно полагает в предмете, имеют значение лишь как принадлежащие этому объекту, как сущие.

*Прибавление 2.* В философии *Фихте* всегда приходится иметь дело с затруднением в вопросе о том, как «я» должно овладеть не-«я». Истинное единство обеих этих сторон здесь никогда не достигается; это единство

всегда остается чем-то только *долженствующим быть*, ибо с самого начала допущена ложная предпосылка, что «я» и не-«я» в их *раздельности*, в их *конечности* суть нечто *абсолютное*.

#### § 416

Цель духа как сознания состоит в том, чтобы это свое явление сделать тождественным со своей сущностью, поднять *достоверность самого себя до истины*. *Существование*, которое дух имеет в сознании, имеет свою конечность в том, что оно есть *формальное отношение к себе*, всего лишь достоверность. Так как объект лишь абстрактно определен как *принадлежащий духу* или сам дух рефлексирован в нем в самое себя только как абстрактное «я», то это существование имеет еще и другое содержание, которое дух не признает своим.

*Прибавление.* Чистое представление не различает между *достоверностью и истиной*. Что для него *достоверно*, — что оно считает субъективно согласующимся с объектом, — то оно и называет *истинным*, сколь бы незначительным и дурным ни было содержание этого субъективного. Философия, напротив, должна по существу различать понятие *истины* от *голой достоверности*; ибо достоверность, которую дух имеет о себе на стадии чистого сознания, есть еще нечто *неистинное, самому-себе-противоречащее*, ибо здесь дух наряду с абстрактной достоверностью, состоящей в том, чтобы быть *у самого себя*, обладает еще прямо противоположной достоверностью, состоящей в том, что он относится к существенно *другому* по сравнению с ним. Это противоречие должно быть снято; в нем самом заложена тенденция к его разрешению. Субъективная достоверность не должна иметь никакого предела в объекте; она должна приобрести истинную объективность; и, наоборот, предмет со своей стороны должен не только *абстрактным* образом, но и со всех сторон своей *конкретной* природы сделаться *моим*. Эта цель уже предчувствуется *верящим* в себя самого разумом, но достигается она только *знанием разума, познаванием в понятиях*.

#### § 417

Ступени этого возвышения достоверности до истины состоят в том, что дух есть

а) *сознание вообще*, обладающее предметом как таковым,

- б) *самосознание*, для которого предметом является «я»,  
с) *единство сознания и самосознания* — тот факт, что дух созерцает содержание предмета как самого себя и себя самого как определенного в себе и для себя; — *разум, понятие духа*.

*Прибавление.* Указанные в предшествующем параграфе три ступени возвышения *сознания* до *разума* определены посредством действующей как в *субъекте*, так и в *объекте* *мощи понятия* и потому могут быть рассматриваемы как точно такое же число *суждений*. Но об этом, как уже выше было замечено, *абстрактное «я»*, *чистое сознание*, еще ничего не знает. Поскольку поэтому *не-«я»*, имеющее первоначально для сознания самостоятельное значение, снимается обнаруживающейся в нем *мощью понятия*, поскольку, далее, объекту вместо *формы непосредственности, внешности и единичности* придается форма чего-то *всеобщего, внутреннего*, и это нечто, *получившее черты внутреннего*, сознание принимает в себя, — постольку по отношению к «я» это его *собственное*, как раз таким образом осуществляющееся, становление чем-то внутренним кажется превращением *объекта* во что-то внутреннее. Лишь при условии, что объект получил черты чего-то внутреннего, превращен в «я», и *сознание* развивается таким образом до *самосознания*, — дух познаёт силу своей внутренней природы как силу, проявляющуюся в объекте и в нем действуюшую. Поэтому то, что в сфере чистого сознания существует только для нас, рассматривающих его, то в сфере самосознания становится существующим для самого духа. Самосознание имеет сознание своим *предметом*, следовательно, *противопоставляет* ему себя. Но в то же время сознание сохраняется так же, как *момент* в самосознании. Самосознание с необходимостью переходит поэтому, далее, к тому, чтобы посредством отталкивания себя от самого себя противопоставить себе некоторое *другое самосознание* и в этом последнем приобрести себе объект, который тождествен с ним и в то же время самостоятелен. Этот объект первоначально есть *непосредственное, единичное «я»*. Но если это последнее освобождается от еще присущей ему, таким образом, формы *односторонней субъективности* и понимается как проникнутая *субъективностью понятия реальность*, следовательно, как *идея*, то *самосознание*

выходит тогда из своей противоположности сознанию, переходит к опосредствованному единству с ним и вследствие этого становится конкретным для-себя-бытием «я», абсолютно свободным разумом, познающим в объективном мире себя самого.

При этом почти нет надобности упоминать здесь о том, что разум, выступающий в нашем рассмотрении как нечто *третье и последнее*, не есть нечто *только последнее*, из чего-то ему чуждого проистекающий результат, но скорее есть нечто, *лежащее в основе и сознания, и самосознания*, следовательно, то *первое*, что, посредством снятия обеих этих односторонних форм, раскрывается как их *первоначальное единство и истина*.

### а. Сознание как таковое

#### а) Чувственное сознание

#### § 418

Сознание есть прежде всего *непосредственное* сознание, его отношение к предмету есть поэтому простая, непосредственная достоверность его; поэтому и сам предмет точно так же определен прежде всего как непосредственный, как *сущий* и рефлексированный в самое себя, далее, как *непосредственно-единичный* — *чувственное* сознание.

*Примечание.* Сознание, как отношение, содержит в себе лишь те категории, которые принадлежат абстрактному «я», или формальному мышлению; они для него суть определения объекта (§ 415). Чувственное сознание знает поэтому этот объект только как *сущее*, как *нечто*, как *существующую вещь*, как *единичное* и т. д. По содержанию оно является самым богатым, но по мыслям оно самое бедное. Его богатое наполнение составляют определения чувства; они представляют собой *материал* сознания (§ 414), субстанциальное и качественное, то, что в антропологической сфере *есть душа* и что она *находит в себе*. Рефлексия души в себя, «я», отделяет от себя этот материал и прежде всего дает ему определение *бытия*. — Пространственная и временная единичность, *здесь и теперь*, которую в «Феноменологии духа»<sup>55</sup> я определил как предмет чувственного сознания, — все это относится собственно к созерцанию. Объект здесь следует брать прежде всего только по тому отношению,

которое он имеет к сознанию, а именно как нечто для него *внешнее*, но отнюдь еще не как нечто *внешнее* в нем самом или как то, что должно быть определено как *вне-себя-бытие*.

*Прибавление.* Первая из упомянутых в предшествующем параграфе трех ступеней развития *феноменологического духа* — именно сознание — сама содержит в себе три ступени:

- 1) *чувственного*,
- 2) *воспринимающего и*
- 3) *рассудочного сознания*.

В этой последовательности раскрывается некоторое логическое движение вперед.

1) Первоначально объект есть совершенно *непосредственный*, *сущий* объект, — таковым он является для *чувственного* сознания. Но эта *непосредственность* не содержит в себе никакой истины; от нее следует перейти дальше к *существенному бытию* объекта.

2) Если *сущность* вещей становится предметом сознания, то это уже более не *чувственное*, но *воспринимающее* сознание. На этой стадии *единичные* вещи ставятся в отношение ко *всеобщему*, — но именно только *ставятся в отношение*; здесь поэтому не осуществляется еще никакого *истинного единства* единичного и всеобщего, но лишь *смешение* обеих этих сторон. В этом заключается противоречие, которое ведет дальше к *третьей* ступени сознания, а именно

3) к *рассудочному* сознанию, где оно и находит свое разрешение, поскольку здесь предмет низводится или возвышается до явления некоторого для себя *сущего внутреннего*. Такое явление есть *живое существо*. С момента рассмотрения этого живого и загорается *самосознание*; ибо в живом существе объект превращается в нечто *субъективное*, — сознание открывает тут само себя как *существенное* предмета, рефликтирует из предмета в самое себя, становится предметным для самого себя.

После этого общего обзора трех ступеней развития сознания обратимся теперь прежде всего к

*чувственному сознанию.*

Это последнее отличается от других родов сознания не тем, что только в нем одном объект доходит до меня посредством *чувств*, но скорее тем, что на стадии этого



сознания объект — будь он внешний или внутренний — не имеет еще никакого другого *мыслительного определения*, кроме того, чтобы, во-первых, вообще быть, и, во-вторых, *по отношению ко мне* быть некоторым самостоятельным другим, чем-то рефлексированным в самое себя, некоторым *единичным* по отношению ко мне как к *единичному, непосредственному*. Особое содержание чувственного, например запах, вкус, цвет и т. д., относится, как мы видели в § 401, к области *ощущения*. Но своеобразная форма чувственного — *быть для-себя-самого-себя-внешним*, разъединение частей в пространстве и во времени — представляет собой, как мы увидим в § 448, постигнутое созерцанием определение объекта, так что для чувственного сознания как такового сохраняет значение только упомянутое выше определение мышления, в силу которого многообразное обособленное содержание ощущений собирается в некоторое вне меня сущее единство. Это единство на этой стадии познается мной непосредственно, разрозненно, случайно попадает в данный момент в мое сознание и потом снова из него исчезает, — вообще, как по своему существованию, так и по своему характеру, является для меня чем-то данным, следовательно, чем-то таким, о чем я не знаю, откуда оно приходит, почему оно имеет именно эту определенную природу, а также является ли оно истинным.

Из этой краткой характеристики природы *непосредственного*, или *чувственного*, сознания ясно, что по отношению к *в-себе-и-для-себя всеобщему* содержанию *права, нравственности и религии* оно является безусловно неподходящей, искажающей такое содержание формой, так как в этом сознании абсолютно необходимому, вечному, бесконечному, внутреннему придается вид чего-то конечного, разрозненного, себе-самому-внешнего. Поэтому, если в новое время хотели признать возможность только *непосредственного* знания бога, то при этом ограничивали себя знанием, которое в состоянии высказать о боге только то, что *он есть*, — что он существует *вне нас*, — и что для ощущения он кажется обладающим такими-то и такими-то свойствами. Такое сознание не достигает ничего большего, как только хвастовства, выдающего себя за религиозное, и важничания своими случайными воззрениями относительно природы потустороннего для него божественного начала.

*Чувственное как нечто превращается в другое; рефлексия такого нечто в самое себя, вещь имеет много свойств и в качестве единичного обладает в своей непосредственности многообразными предикатами. Множественное единичное чувственности становится поэтому чем-то широким — многообразием отношений, рефлексивных определений и всеобщностей. Все это суть логические определения, полагаемые мыслящим существом, т. е. в данном случае «я». Но, существуя для этого последнего как являющийся, предмет и претерпел такие изменения. В этом определении предмета чувственное сознание есть восприятие.*

*Прибавление.* Содержание чувственного сознания диалектично в себе самом. Оно должно быть определённым единичным; но тем самым оно не есть уже некоторое единичное, но всякое вообще единичное; и как раз — поскольку единичное содержание исключает из себя другое — оно вступает в отношение к другому, проявляется как выходящее за пределы самого себя, как зависимое от другого, как опосредствованное этим другим; как внутри себя содержащее это другое. Ближайшей истиной непосредственно-единичного является, следовательно, его отнесенность к другому. Определения этого отношения к другому составляют то, что называется определениями рефлексии, а сознание, постигающее эти определения, есть восприятие.

### β) Восприятие

Сознание, вышедшее за пределы чувственности, стремится воспринять предмет в его истине не только как непосредственный, но и как опосредствованный, рефлексированный в себя и всеобщий. Этот предмет представляет собой поэтому соединение чувственных и расширенных мыслительных определений конкретных отношений и связей. Тем самым тождество сознания с предметом не есть уже только абстрактное тождество достоверности, но тождество определенное, — знание.

*Примечание.* Ближайшая ступень сознания, на которой философия Канта постигает дух, есть восприятие, составляющее вообще отправную точку зрения нашего обыкновенного сознания, а также в большей или мень-

шей мере и *наук*. При этом исходят из чувственных достоверностей единичных аперцепций, или наблюдений, возводимых в степень истины будто бы тем, что их рассматривают в их взаимном отношении друг к другу, размышляют о них, вообще тем, что они по определенным категориям превращаются в нечто одновременно необходимое и всеобщее, становятся *опытом*.

*Прибавление.* Хотя *восприятие* исходит из *наблюдения* чувственного материала, оно все же на нем не останавливается — не ограничивается, как известно, данными ощущениями обоняния, вкуса, зрения, слуха и осязания, — но с необходимостью переходит, далее, к тому, чтобы поставить чувственное в отношение к непосредственно не наблюдаемому *всеобщему*, — все разрозненное познать в его внутренней связности в нем самом: например, в *силе* объединить все ее обнаружения и отыскать существующие между единичными вещами отношения и опосредствования. Поэтому, в то время как *чисто чувственное* сознание только *предъявляет* нам вещи, т. е. показывает их нам лишь в их непосредственности, *восприятие*, напротив, постигает связь вещей — делает очевидным, то, что если данные обстоятельства имеются налицо, то вот что отсюда следует, и, таким образом, начинает *раскрывать* перед нами вещи как *истинные*. Это *раскрытие*, однако, является еще недостаточным, не последним. Ибо то, при помощи чего нечто в этом должно быть раскрыто, само есть нечто *предположенное*, следовательно, *нуждающееся в подтверждении*; так что в этой области приходится продвигаться от *предположения* к *предположению*, так что получается *прогресс в бесконечность*.

На этой ступени находится *опыт*. Все должно быть *познано на опыте*. Но если речь должна идти о *философии*, то от упомянутого эмпирического подтверждения, остающегося связанным с некоторыми предпосылками, необходимо подняться до доказательства *абсолютной необходимости* вещей.

Впрочем, уже в параграфе 415 было сказано, что развитие сознания проявляется как изменение определений его объекта. Относительно этого пункта здесь можно упомянуть еще о том, что, поскольку воспринимающее сознание снимает *единичность* вещей, *идеально* полагает ее и тем самым отрицает *внешность* отношения предмета к «я», постольку «я» углубляется в себя, само приобретает

более *внутренний характер*; однако сознание рассматривает это *вхождение в самого себя* как углубление в объект.

#### § 421

Это соединение единичного и всеобщего есть смешение, потому что единичное продолжает быть лежащим в *основании* бытием, в корне отличным от всеобщего, к которому оно в то же время поставлено в отношение. Это соединение есть поэтому многостороннее противоречие — всех вообще *единичных* вещей чувственной аперцепции, долженствующих составлять *основание* всеобщего опыта, и *всеобщности*, которая, собственно, и есть сущность и основание; *единичности*, представляющей собой *самостоятельность*, взятую в ее конкретном содержании, и многообразных *свойств*, которые, являясь свободными от упомянутой отрицательной связи и друг от друга, скорее представляют собой самостоятельные *всеобщие материи* (см. § 123 и след.) и т. д. Сюда, собственно, относится противоречие конечного, проходящее через все формы логических сфер, но находящее себе наиболее конкретное выражение в том, что нечто определено как *объект*. (§ 194 и след.).

#### γ) Рассудок

#### § 422

Ближайшая *истина* восприятия состоит в том, что предмет есть скорее *явление* и его рефлексия-в-самое-себя есть для себя *сущее внутреннее* и всеобщее. Сознание этого предмета есть *рассудок*. Только что упомянутое *внутреннее*, с одной стороны, есть *снятое многообразие* чувственного и, таким образом, абстрактное тождество, но, с другой стороны, оно именно в силу этого содержит в себе также и многообразие, но как *внутреннее простое различие*, которое в смене явлений остается тождественным самому себе. Это простое различие есть царство *законов* явления, их спокойное всеобщее отображение.

*Прибавление.* Отмеченное в предшествующем параграфе противоречие получает свое первое разрешение вследствие того, что самостоятельные друг по отношению к другу и по отношению к внутреннему единству каждой отдельной вещи многообразные определения чувст-

Мартин  
Хайдеггер

всех свободнопарящих конструкций, случайных находок, против заимствования любых лишь мнимо доказанных концепций, против мнимых вопросов, которые часто на протяжении поколений выпячиваются как “проблемы”. Но – возразит кто-то – эта максима ведь во многом сама собой разумеется и сверх того выражает принцип всякого научного познания. Не видно, почему эта самопонятность должна быть специально включена в обозначение титула исследования. Речь идет в действительности о “самопонятности”, которую мы хотим рассмотреть ближе, насколько это имеет отношение к прояснению подходов данного трактата. Мы излагаем только предпонятие феноменологии.

Выражение имеет две составных части: феномен и логос; оба восходят к греческим терминам: *φαινόμενον* и *λόγος*. Беря внешне, титул феноменология соответственно образован как теология, биология, социология, каковые именованья переводятся: наука о Боге, о жизни, об обществе. Феноменология будет тогда наукой о феноменах. Предпонятие феноменологии предстоит установить через характеристику того, что подразумевается обеими составными частями титула, “феномен” и “логос”, и через фиксацию смысла *составленного* из них имени. История самого слова, предположительно возникшего в школе Вольфа, здесь не имеет значения.

### А. Понятие феномена



Греческое выражение *φαινόμενον*, к которому восходит термин “феномен”, производно от глагола *φαίνεσθαι*, который означает: казать себя; *φαινόμενον* означает поэтому: то, что показывает себя, самокажущее, очевидное; само *φαίνεσθαι* – медиальная форма от *φαίνω*, выводить на свет, приводить к ясности; *φαίνω* принадлежит к корню *φα-* как *φῶς*, свет, ясность, т.е. то, в чем нечто обнаруживает себя, само по себе способно стать видимым. Как значение выражения “феномен” надо поэтому фиксировать: само-по-себе-себя-кажущее, очевидное. *φαινόμενα*, “феномены” суть тогда совокупность того, что лежит на свету или может быть выведено на свет, что греки временами просто отождествляют с *τὰ ὄντα* (сущее). Сущее может, далее, казать себя из себя самого разным образом, смотря по способу подхода к нему. Существует даже возможность, что сущее кажет себя как то, что оно в самом себе не есть. Показывая себя таким образом, сущее “выглядит так,

словно...” Такое казание себя мы называем *кажимостью*. И так же в греческом выражение φαίνομενον, феномен, имеет значение: выглядящее так словно, “кажущееся”, “видимость”; φαίνομενον ἀγαθόν значит благо, которое выглядит так словно – но “в действительности” не есть то, за что себя выдает. Для дальнейшего осмысления понятия феномена все зависит от того чтобы увидеть, как оба названных значения φαίνομενον (“феномен” кажущее себя и “феномен” кажущееся) по своей структуре между собой взаимосвязаны. Лишь поскольку нечто вообще по своему смыслу претендует казать себя, т.е. быть феноменом, оно *может* казать себя как нечто что оно *не* есть, *может* “только выглядеть так словно...” В значении φαίνομενον (“видимость”) исходное значение (феномен: очевидное) тоже уже лежит как фундамент второго. Мы отводим титул “феномен” терминологически позитивному и исходному значению φαίνομενον и отличаем феномен от видимости как привативной модификации феномена. Что однако выражают *оба* термина, не имеет ближайшим образом вовсе ничего общего с тем, что называют “явлением” или тем более “только явлением”.

Так, говорят о “патологических явлениях”. Подразумеваются телесные симптомы, которые кажут себя и в казании себя как эти себя кажущие являются “показателями” чего-то, что само себя *не* кажет. Проступание этих симптомов, их самопоказывание сопутствует наличию нарушений, которые себя не кажут. Явление как проявление “чего-то” означает соответственно как раз *не*: показывание самого себя, но давание знать о себе чего-то, что себя не кажет, через нечто, что себя кажет. Явление есть\* *себя-не-казание*. Это “не” нельзя однако никоим образом сваливать в одно с привативным не, в качестве какого оно определяет структуру кажимости. Что себя *таким* образом *не* кажет, как это делает проявляющееся, не может и казаться. Все индикации, показания, симптомы и символы имеют означенную формальную основоструктуру (про)явления, как бы они еще ни различались между собой.

Хотя “явление” никогда не есть казание себя в смысле феномена, все же оно возможно лишь *на основе* какого-то *казания себя*. Но это казание себя, делающее и явление тоже возможным, само не есть явление. *Явление есть давание знать о себе через нечто, что себя кажет*. Если тогда скажут, что словом “явление” мы указываем на нечто, в чем нечто является не будучи само явлением, то понятие феномена этим не очерчено, а *предположено*, каковое

предположение однако остается скрытым, поскольку в данном определении “явления” выражение “являться” применяется двузначно. То, в чем нечто “проявляется”, значит: в чем нечто дает о себе знать, т.е. не кажет себя; а в словах: “само ‘явлением’ не будучи” явление означает *казание себя*. А это казание себя принадлежит по сути тому “в-чем”, в котором нечто дает о себе знать. Феномены поэтому *никогда* не явления, но конечно никакому явлению не обойтись без феноменов. Определяя феномен с помощью понятия “явления”, к тому же еще неясного, ставят все на голову, и “критика” феноменологии на этой базе есть поистине странное предприятие.

Выражение “явление” само может опять же значить двоякое: во-первых (*про*)явление в смысле давания о себе знать как себя-не-казание и затем само дающее знать – которое в своем казании себя указывает на нечто себя-не-кажущее. И наконец можно применять явление как титул для аутентичного смысла феномена как казания себя. Когда эти три разных положения вещей обозначают как “явление”, то путаница неизбежна.

Она однако существенно возрастает еще оттого, что “явление” может принимать еще другое значение. Если дающее знать, которое указывает в своем казании себя на неочевидное, берут как то, что проступает на самом *неочевидном*, из него излучается, а именно так, что неочевидное мыслится как сущностно *никогда* не очевидное – то явление будет равнозначно произведению, соотв. произведенному, но которое собственного бытия производящего не составляет: явление в смысле “только явления”. Дающее знать в произведении кажет себя правда само, а именно так, что им как излучением того, о чем оно дает знать, это последнее как раз постоянно в себе самом скрыто. Но это скрывающее непоказывание опять же не видимость. Кант применяет термин явление в этой сцепке. Явления суть по нему во-первых “предметы эмпирического разглядывания”, то, что себя в этом последнем кажет. Это кажущее себя (феномен в аутентичном исконном смысле) есть вместе с тем “явление” как дающее знать излучение чего-то, что в явлении *таится*.

Раз для “явления” в значении давания о себе знать через кажущее себя конститутивен феномен, а он может привативно изменяться до кажимости, то и явление может стать голой видимостью. В определенном освещении некто может выглядеть так, словно его щеки покраснели, эта кажущаяся краснота может быть принята за дающее



о себе знать наличие лихорадки, что со своей стороны опять же индицирует еще какое-то нарушение в организме.

**Феномен** – себя-в-себе-самом-показывание – означает особый род встречи чего-то. *Явление* напротив подразумевает сущую в самом сущем отсылающую связь, а именно так, что *отсылающее* (дающее знать) способно удовлетворить своей возможной функции только если оно кажет себя само по себе, есть “феномен”. Явление и видимость сами различным образом фундированы в феномене. Запутывающая многосложность “феноменов”, именуемых титулами феномен, видимость, явление, голое явление, поддается распутыванию только если с самого начала осмыслено понятие феномена: себя-само-по-себе-кажущее.

Если в этой редакции понятия феномена остается неопределенным, какое сущее рассматривается как феномен, и остается вообще открытым, есть ли это себя-кажущее всегда сущее или бытийная черта сущего, то достигнуто лишь *формальное* понятие феномена. Если же под кажущим себя понимается сущее, доступное скажем в смысле *Канта* через эмпирическую наглядность, то формальное понятие феномена приходит тут к правомерному применению. Феномен в этом употреблении заполняет значение *расхожего* понятия феномена. Это расхожее однако не есть феноменологическое понятие феномена. В горизонте кантовской проблематики то, что понимается под феноменом феноменологически, можно не касаясь других различий проиллюстрировать, сказав так: что в явлениях, расхоже понятием феномене, всякий раз себя предшествующе или сопутствующе, хотя нетематически, уже кажет, может быть тематически приведено к показу себя, и это себя-так-само-по-себе-кажущее суть феномены феноменологии. Ибо пространство и время очевидно должны быть способны себя так казать, должны быть способны стать феноменом, если *Кант* претендует на сущностно обоснованное трансцендентальное высказывание, когда говорит, что пространство есть априорное то-в-чем порядка.

Если однако надо осмыслить феноменологическое понятие феномена вообще, не глядя на то, как кажущее себя можно определить ближе, то необходимой предпосылкой тому будет вникание в смысл формального понятия феномена и его правомерного применения в расхожем значении. – До фиксации предпонятия феноменологии надо очертить значение *lógos*, чтобы стало ясно, в каком смысле феноменология вообще может быть “наукой о” феноменах.

Понятие λόγος'а у Платона и Аристотеля многозначно, а именно таким образом, что значения тяготеют к разбеганию, не будучи позитивно ведомы каким-то основным. В действительности это лишь видимость, держащаяся до тех пор, пока интерпретация неспособна адекватно схватить основозначение в его первичном содержании. Когда мы говорим, что основозначение λόγος'а речь, то этот буквальный перевод становится полноценным лишь из определения того, что значит сама речь. Позднейшая история значения слова λόγος и прежде всего многосложные и произвольные интерпретации последующей философии постоянно скрывают собственное значение речи, достаточно явно лежащее на свету. λόγος "переводится", т.е. всегда истолковывается как разум, суждение, понятие, дефиниция, основание, отношение. Как должна уметь так модифицироваться "речь", что λόγος означает все перечисленное, причем внутри научного словоупотребления? Даже когда λόγος понимают в смысле высказывания, а высказывание как "суждение", с этим видимо правомерным переводом фундаментальное значение может быть все же упущено, особенно если суждение берется в смысле какой-либо нынешней "теории суждения". λόγος не значит и во всяком случае не первично значит суждение, если под таковым понимают "связывание" или "занятие позиции" (признание – отвержение).

λόγος как речь значит скорее то же что δηλοῦν, делать очевидным то, о чем "речь" в речи. Аристотель эту функцию речи строже эксплицировал как ἀποφαίνεσθαι<sup>1</sup>. λόγος дает чему-то видиться (φαίνεσθαι), именно тому, о чем речь, и притом для говорящих (средний залог), соотв. для говорящих друг с другом. Речь "дает видеть" ἀπὸ... от того самого, о чем речь. В речи (ἀπόφανσις), насколько она подлинна, *речение* должно быть почерпнуто из того, о чем речь, так что сообщающая речь в своем сказанном делает то, о чем она речь, очевидным и так доступным другому. Это структура λόγος'а как ἀπόφανσις'а. Не всякой "речи" присущ *этот* модус приведения к очевидности в смысле выявляющего давания видеть. Мольба (εὐχή) напр. тоже делает очевидным, но по-другому.

В конкретном исполнении речь (давание видеть) имеет характер говорения, голосового озвучания в словах. λόγος есть

<sup>1</sup> Cp. de interpretatione cap. 1 – 6. Далее Met. Z 4 и Eth. Nic. Z.

φωνή, а именно φωνή μετὰ φαντασίας – озвучание голосом, при котором всегда нечто увидено.

И лишь *поскольку* функция λόγος'а как ἀπόφανσις'а лежит в выявляющем давании увидеть нечто, λόγος способен иметь структурную форму σύνθεσις'а. Синтез означает здесь не связь и сцепление представлений, манипуляцию с психическими процессами, относительно каковых связей потом должна возникнуть “проблема”, как они в качестве внутреннего согласуются с физическим вовне. συν имеет здесь чисто апофантическое значение и подразумевает: дать видеть нечто в его *совместности* с чем-то, нечто *как* нечто.

И опять же, поскольку λόγος есть давание видеть, *постольку* он может быть истинным или ложным. Все опять стоит на том, чтобы избавиться от сконструированного понятия истины в смысле “соответствия”. Эта идея никоим образом не первична в понятии ἀλήθεια. “Истинность” *логоса* как *истинствование*, ἀληθεύειν, подразумевает: изъять сущее, о котором речь, в λέγειν как ἀποφαίνεσθαι из его потаенности и дать увидеть как непотаенное (ἀληθές), *раскрыть*. Равно “быть лживым”, ψεύδεσθαι, значит то же что обманывать в смысле *скрывать*: выставить что перед чем (по способу давания видеть) и тем самым выдать это за что-то, что оно *не* есть.

Поскольку же “истина” имеет этот смысл и λόγος есть определенный модус давания видеть, λόγος именно *не* может рассматриваться как первичное “место” истины. Если, как сегодня стало сплошь привычным, истину определяют как то, что присуще “собственно” суждению и с этим тезисом сверх того апеллируют к *Аристотелю*, то насколько эта апелляция неоправданна, настолько, главное, греческая концепция истины не понята. “Истинно” в греческом смысле, и притом исконнее чем сказанный λόγος, “чувство”, αἴσθησις, простое чувственное внятие чего-то. Поскольку αἴσθησις всегда нацелен на свое ἴδια, на сущее, всякий раз гегенуинно доступное именно только *через* определенное чувство и *для* него, например зрение – на цвета, то их внятие всегда истинно. Это значит: зрение открывает всегда цвета, слух открывает всегда тона. В чистейшем и исконнейшем смысле “истинно” – т.е. лишь открывающе, так что оно никогда не способно скрывать, – чистое νοεῖν, прямое вглядывающееся внятие простейших бытийных определений сущего как такого. Это νοεῖν никогда не способно скрывать, никогда быть ложным, оно способно в крайнем случае оказываться *не-внятием*, ἀγνοεῖν, быть недостаточным для простого, соразмерного подхода.

Что уже не имеет формой своего осуществления чистое давание видеть, но всякий раз прибегает в показе к чему-то другому и таким образом всякий раз дает видеть нечто *как* нечто, то перенимает с этой синтезирующей структурой возможность сокрытия. “Истина суждения” есть опять же лишь противоположность этому сокрытию – т.е. *многосложно фундаментальный* феномен истины. Реализм и идеализм с одинаковой основательностью промахиваются мимо смысла греческого понятия истины, из которого вообще только и удастся понять возможность чего-то подобного “учению об идеях” в смысле философского *познания*.

И поскольку функция λόγος'а лежит в простом давании видеть нечто, в *допущении* внять сущее, λόγος может значить ум. И поскольку опять же λόγος употребляется не только в значении λέγειν, но вместе в значении λεγόμενον, с-казанного как такового, и поскольку последнее есть не что иное как ὑποκείμενον, что всегда, о чем бы ни зашла и ни шла речь, уже лежит как наличное в *основании*, λόγος qua λεγόμενον означает основание, ratio. И поскольку наконец λόγος qua λεγόμενον может значить и: рассматриваемое как нечто, что стало видимо в его отношении к чему-то, в его “отнесенности”, λόγος получает значение *отношения и пропорции*.

Этой интерпретации “апофантической речи” для пояснения первичной функции *логоса* пусть будет достаточно.

### В. Предпонятие феноменологии

При конкретном актуализирующем рассмотрении всего выявленного в интерпретации “феномена” и “логоса” бросается в глаза внутренняя связь между подразумеваемым под этими титулами. Выражение феноменология допускает греческую формулировку: λέγειν τὰ φαίνομενα; λέγειν однако говорит ἀποφαίνεσθαι. Феноменология значит тогда: ἀποφαίνεσθαι τὰ φαίνομενα: дать увидеть то, что себя кажет, из него самого так, как оно себя от самого себя кажет. Это формальный смысл исследования, дающего себе имя феноменологии. Так однако получает выражение не что иное как сформулированная выше максима: “К самим вещам!”

Титул феноменология в плане своего смысла поэтому другое чем обозначения теология и т.п. Последние именуют предметы соответствующей науки в их конкретной объективной содержательности. “Феноменология” ни предмета своих исследований не имеет, ни ее титул не характеризует их объективного содержания. Это слово дает только справку о *как* способа выявления и

обработки того, *что* в этой науке должно трактоваться. Наука “о” феноменах значит: *такое* схватывание ее предметов, что все подлежащее в них разбору должно прорабатываться в прямом показывании и прямом доказывании. Тот же смысл имеет по сути тавтологическое выражение “*дескриптивная феноменология*”. Дескрипция означает здесь не метод по типу скажем ботанической морфологии – титул имеет опять же воспретительный смысл: элиминация всякого недоказующего определения. Характер самой дескрипции, специфический смысл λόγος’а, может быть фиксирован впервые лишь из “предметности” того, что должно быть “описано”, т.е. в способе встречания феноменов приведено к научной определенности. Формально, значение формального и расхожего понятия феномена дает право всякое показание сущего, насколько оно кажет себя само по себе, называть феноменологией.

Во внимании к чему формальное понятие феномена должно теперь быть расформализовано до феноменологического и как последнее отличается от расхожего? Что это такое, что феноменология призвана “дать видеть”? Что это, что в отличительном смысле должно именоваться “феноменом”? Что по своему существу есть *необходимо* тема *специального* выявления? Явно такое, что ближайшим образом и большей частью себя как раз *не* кажет, что в противоположность тому, что себя ближайшим образом и большей частью кажет, *потаенно*, но вместе с тем по сути принадлежит к тому, что себя ближайшим образом и большей частью кажет, а именно так, что составляет его смысл и основание\*.

Что однако в исключительном смысле остается *потаенным* или опять соскальзывает в *сокрытость* или кажет себя лишь “*искаженным*”, есть не это или то сущее, но, как показали предыдущие соображения, *бытие* сущего. Его сокрытие может идти так далеко, что о нем забывают и вопрос о нем и его смысле выпадает. Что стало быть в отличительном смысле, из своего собственнейшего предметного содержания требует стать феноменом, феноменология тематически взяла в свою “хватку” как предмет.

Феноменология есть способ подхода к тому и способ показывающего определения того, что призвано стать темой онтологии. *Онтология возможна только как феноменология.* Феноменологическое понятие феномена имеет в виду как кажущее себя бытие сущего, его смысл, его модификации и дериваты. И казание себя здесь ни какое угодно, ни тем более что-то вроде явления. Бытие

сушего всего менее способно когда-либо быть чем-то таким, “за чем” стоит еще что-то, “что не проявляется”.

“За” феноменами феноменологии не стоит по их сути ничего другого, но пожалуй то, что призвано стать феноменом, может быть *потаянным*. И именно потому, что феномены ближайшим образом и большей частью *не* даны, нужна феноменология. Скрытость есть антоним к “феномену”.

Способ возможной скрытости феноменов разный. Во-первых феномен может быть скрыт в том смысле, что он вообще еще *не открыт*. О его существовании не имеется ни знания ни незнания. Феномен может быть далее *засорен*. Здесь заложено: он был некогда прежде раскрыт, однако подпал снова сокрытию. Оно может стать тотальным или же, как правило, прежде раскрытое еще видимо, хотя только как видимость. Но сколько видимости, столько “бытия”. Это сокрытие как “искажение” самое частое и опаснейшее, потому что здесь возможности обмана и дезориентации особенно упорны. Состоящие в распоряжении, но в своей почвенной устойчивости замаскированные бытийные структуры и их концепции заявляют, возможно внутри определенной “системы”, свои права. Они выдают себя на основании конструктивной сцепленности внутри системы за нечто не требующее дальнейшего обоснования и “ясное”, а потому способное служить исходным пунктом для поступательной дедукции.

Само сокрытие, берется ли оно в смысле потаенности или засоренности или искажения, имеет опять же двоякую возможность. Имеются случайные сокрытия и необходимые, т.е. такие, которые основаны в способе существования раскрытого. Всякое исходно почерпнутое феноменологическое понятие и положение в качестве сообщенного высказывания подлежит возможности вырождения. Оно транслируется внутри пустой понятности, утрачивает свою почвенную устойчивость и становится свободнопарящим тезисом. Возможность окостенения и несхватываемости исходно “ухватчивого” заложена в конкретной работе самой феноменологии. И трудность данного исследования состоит именно в том, чтобы сделать его в позитивном смысле критичным против самого себя.

Способ встречаемости бытия и бытийных структур в модусе феномена должен быть первым делом *отвоеван* у предметов феноменологии. Отсюда *исходная позиция* анализа, равно как *подход* к феномену и *прохождение* сквозь господствующие сокрытия требуют собственного методического обеспечения. В идее

“изначального” и “интуитивного” схватывания и экспликации феноменов заложена противоположность наивности случайного, “непосредственного” и непродуманного “созерцания”.

На почве очерченного предпонятия феноменологии могут теперь быть фиксированы в своем значении также термины “*феноменальный*” и “*феноменологический*”. “Феноменальным” именуется то, что дано и поддается экспликации в способе встречаемости феномена; отсюда речь о феноменальных структурах. “Феноменологическим” называется все то, что принадлежит к способу выявления и экспликации и что составляет требуемую в этом исследовании концептуальность.

Поскольку феномен в феноменологическом смысле есть всегда только то, что составляет бытие, бытие же всегда есть бытие сущего, для нацеленности на высвечивание бытия нужна прежде правильная подача самого сущего. Последнее должно показать себя тоже в генинн к нему принадлежащем способе подхода. И таким образом расходящая концепция феномена становится феноменологически релевантной. Предзадача “феноменологического” обеспечения образцового сущего как исходного для собственной аналитики всегда уже предначечена из назначения этой последней.

Взятая предметно-содержательно, феноменология есть наука о бытии сущего – онтология. В данном прояснении задач онтологии возникла необходимость фундаментальной онтологии, которая имеет темой онтологически-онтически особенное сущее, присутствие, а именно так, что ставит себя перед кардинальной проблемой, вопросом о смысле бытия вообще\*. Из самого разыскания выяснится: методический смысл феноменологической дескрипции есть *толкование*. λόγος феноменологии присутствия имеет характер ἐρμηνεύειν, герменевтики, через которую бытийная понятливость, принадлежащая к самому присутствию, *извещается* о собственном смысле бытия и основоструктурах своего бытия. Феноменология присутствия есть *герменевтика* в исконном значении слова, означающем занятие толкования. Поскольку же через раскрытие смысла бытия и основоструктур присутствия вообще устанавливается горизонт для всякого дальнейшего онтологического исследования неприсутствиеразмерного сущего, эта герменевтика становится вместе и “герменевтикой” в смысле разработки условий возможности всякого онтологического разыскания. И поскольку наконец присутствие обладает онтологическим преимуществом перед всем сущим – как сущее в возможности экзистенции, – герменевтика

как толкование бытия присутствия получает специфический третий – понимая философски, *первичный* смысл аналитики экзистенциальности экзистенции. В этой герменевтике тогда, насколько она онтологически разрабатывает историчность присутствия как онтическое условие возможности историографии, коренится то, что может быть названо “герменевтикой” только в производном смысле: методология историографических наук о духе.

Бытие как основная тема философии не род сущего, и все же оно затрагивает всякое сущее. Его “универсальность” надо искать выше. Бытие и бытийная структура лежат над всяким сущим и всякой возможной сущей определенностью сущего. *Бытие есть transcendens просто\**. Трансценденция бытия присутствия особенная, поскольку в ней лежит возможность и необходимость радикальнейшей *индивидуации*. Всякое размыкание бытия как transcendens’a есть *трансцендентальное* познание. *Феноменологическая истина (разомкнутость бытия) есть veritas transcendentalis*.

Онтология и феноменология не две разных дисциплины среди прочих принадлежащих к философии. Оба титула характеризуют саму философию по предмету и способу разработки. Философия есть универсальная феноменологическая онтология, которая, исходя из герменевтики присутствия, как аналитика *экзистенции\*\** закрепила конец путеводной нити всякого философского вопрошания в том, из чего оно *возникает* и во что оно *отдает*.

Нижеследующие разыскания стали возможны только на почве, заложенной Э.Гуссерлем, с “Логическими исследованиями” которого феноменология пробила себе путь. Пояснения предпонятия феноменологии показывают, что ее суть лежит не в том чтобы быть *действительной* как философское “направление”\*\*\*\*. Выше действительности стоит *возможность*. Уразумение феноменологии лежит единственно в схватывании ее как возможности.<sup>1</sup>

В отношении нескладности и “некрасивости” выражения внутри нижеследующих анализов позволительно прибавить замеча-

---

<sup>1</sup> Если нижеследующее разыскание идет на какие-то шаги вперед в размыкании “самих вещей”, то авт. обязан этим в первую очередь Э.Гуссерлю, который через вникающее личное руководство и через свободнейшее предоставление неопубликованных разысканий ознакомил авт. с различными областями феноменологического исследования.



ние: одно дело сообщать повествуя о *сущем*, другое схватить сущее в его *бытии*. Для второй из названных задач не хватает не только большей частью слов, но прежде всего “грамматики”. Если позволено сослаться на ранние и на их уровне несравненные бытийно-аналитические исследования, то пусть сравнят онтологические разделы в “Пармениде” *Платона* или четвертую главу седьмой книги “Метафизики” *Аристотеля* с повествовательным разделом из *Фукидида*, и увидят неслыханность формулировок, которые сочли грекам по плечу их философы. И где силы существенно меньше и вдобавок размыкаемая бытийная область онтологически гораздо сложнее чем заданная грекам, трудность формирования понятий и тяжесть выражения будут возрастать.

### § 8. План работы

Вопрос о смысле бытия универсальнейший и пустейший; но в нем заложена вместе и возможность своей ему строжайшей индивидуации до конкретного присутствия.\* Получение основопонятия “бытие” и предразметка требуемой им онтологической концептуальности с ее необходимыми видоизменениями нуждаются в конкретной путеводной нити. Универсальности понятия бытия не противоречит “специальность” разысканий – т.е. прорыв к нему путем специальной интерпретации определенного сущего, присутствия, в котором надлежит добыть горизонт для понимания и возможного толкования бытия. Это сущее опять же само в себе “исторично”, так что онтологическое просвечивание этого сущего в его самом своем необходимо становится “историографической” интерпретацией.

Разработка бытийного вопроса разветвляется на две задачи; им отвечает расчленение трактата на две части:

*Первая часть:* Интерпретация присутствия на временность и экспликация времени как трансцендентального горизонта вопроса о бытии.

*Вторая часть:* Основные линии феноменологической деструкции истории онтологии по путеводной нити проблематики темпоральности.

Первая часть распадается на *три раздела*:

1. Подготовительный фундаментальный анализ присутствия.
2. Присутствие и временность.
3. Время и бытие.\*\*

Вторая часть членится равным образом *трехсложно*:

1. Учение *Канта* о схематизме и времени как подготовительная ступень проблематики темпоральности.
2. Онтологический фундамент *декартовского* “*cogito sum*” и включение средневековой онтологии в проблематику “*res cogitans*”.
3. Трактат *Аристотеля* о времени как мерило феноменальной базы и границ античной онтологии.

Валерий  
Подорога

Редактор А.Т.Иванов  
Художественное оформление коллекции  
Ю.А.Марков

## Содержание

Данное издание представляет собой авторскую работу, подготовленную в рамках программы "Обновление гуманитарного образования в России", которая осуществляется Государственным комитетом РФ по высшему образованию и международным фондом "Культурная инициатива". Спонсором программы является известный американский предприниматель и общественный деятель Джордж Сорос.

6.....	Предисловие
9.....	I. Понятие тела
99.....	II. Тело и символ
	Эффективность символа. Телесный опыт в шаманистском сеансе: К.Леви-Строс
	Мыслить смерть: Г.-В.Лейбниц, Г.-Х.Андерсен
117.....	III. Тело и плоть
	От феноменологии к топологии телесного образа: Э.Гуссерль, М.Мерло-Понти
156.....	IV. Эрос и физика "прозрачности"
	Павел Флоренский
181.....	V. Точка-в-хаосе
	Пауль Клее как тополог
208.....	VI. Видеть и говорить
	Мишель Фуко и живопись
226.....	VII. Начало в пространстве мысли
	Мераб Мамардашвили читает Марселя Пруста
272.....	VIII. Роман-лицо
	Марсель Пруст
282.....	IX. Лицо и правила раскроя
	Физиогномический опыт Сергея Эйзенштейна
327.....	X. Белая стена — черная дыра
	Понятие лицевости (visagéité) у Жюль Делёза и Феликса Гаттари

ISBN 5-88059-0062

© Издательство "Ad Marginem", 1995  
© В.А.Подорога, 1995

Цель, которую я ставил перед собой (и которую по мере своих сил пытался достичь в лекционной работе), заключалась в том, чтобы предложить своим слушателям, студенческой и аспирантской аудитории, фрагменты введения в современную философскую антропологию. Именно *фрагменты*, поскольку я отдаю себе отчет не только в богатстве избранной проблематики, но и в невозможности представить ее в законченном и систематическом виде. В настоящем курсе намечаются отдельные подходы и направления исследовательской работы, которые, как мне кажется, могут способствовать развитию у слушателей самостоятельного мышления. Многое в моей работе можно свести к вопросу: *как можно сегодня мыслить тело* (не “душу”, “дух” или “субъективность”, а именно *тело*) и шире — *телесный опыт*, в который мы вовлечены как чувствующие и “живые” существа? На первый взгляд этот вопрос не является философским и ответ на него скорее можно получить из отдельных естественно-научных дисциплин. Однако разве можно мыслить тело, если видеть в нем лишь объект строгих исследовательских процедур и закрывать глаза на феноменологию телесного опыта? Мыслить тело как объект невозможно. Феноменологический подход и отдельные методики его применения стали отправной точкой настоящих анализов, — отправной, но далеко не определяющей все следствия, которые возникали в ходе применения мной феноменологического подхода. С самого начала работы я не стремился исходить из предвосхищаю-

щих дальнейшее движение анализа готовых дисциплинарных схем и позиций; напротив, я целиком полагался на избранный мною материал, представлявший мне наиболее продуктивным для обсуждения той или иной идеи, понятия, ряда понятий. Поэтому так существенна была для меня сама проблема выбора исходного материала анализа. И здесь перевес получала не собственно философская проблематика (например, историко-философский анализ антропологических идей). В анализе я стремился идти от литературных, живописных, кинематографических образов к философскому осмыслению антропологического материала. Каждый раздел настоящего курса дает более полное представление исследуемой проблемы в силу того, что она анализируется в наиболее аутентичном для ее выражения материале. Фрагментарность анализа имеет свои недостатки и тем не менее все-таки открывает слушателям пускай мозаичную, но все же картину антропологических тем, среди которых я выделил тему феноменологии кожи, перцептивной поверхности и особенно феномена касания как доминирующего слоя чувственности в феноменологическом конституировании телесности; только после достаточно тщательного анализа этой темы возможен переход к осмыслению оппозиций тела—плоти, языка—чувственности, лица—маски и др.

Общий ход анализа, как я уже могу говорить, позволил мне приблизиться к постановке серии вопросов, касающихся введения принципиального различия между практикой *феноменологического* и *топологического описания* (не сводимых друг к другу и подчас противостоящих). Конечно, их обоснование в настоящем курсе еще нуждается в доработке, но даже в том виде, в каком оно дается, заложена возможность нового прочтения ряда классических литературных, живописных и философских текстов. Феноменологический метод описания оказался недостаточным прежде всего потому, что он не смог избежать присущей ему нормативистской установки по отношению к объекту описания и оставил в стороне довольно обширный (а сегодня и более *значимый*) регион языковых, перцептивных, чувственно-телесных феноменов, которые являются *анормативными* и, с точки зрения строгого феноменолога, не могут быть наделены *смыслом*. Топологический анализ телесных практик, отказываясь от опоры на нормативные ценности восприятия, пытается в своем *описании* того или иного телесного феномена учесть его перцептивную *непредопределенность* (А.Бергсон), т.е. именно то, что феноменологический субъ-

ект не принимает во внимание с самого начала. Феномены тела в таком случае описываются не столько с точки зрения их возможной включенности или невключенности в интенциональный горизонт субъектного сознания, а с точки зрения их *имманентного, неинтенционального строения*, где функция субъекта сведена к минимуму. Другими словами, телесный образ, “вступая” в топологическое описание, сохраняет свою композитную фигурацию, и если он представляет собой тело фрагментированное, свернутое или, напротив, тело диффузное, то только таким образом он и должен быть дан в описании. А поскольку мы сами являемся этими *множественными телами* (а не “сознаниями” своих тел) — телами любящими, страдающими, больными, эксцентричными, безумными и аскетическими — и являемся ими не с точки зрения некоего субъективного нормативного опыта или высшего Субъекта, а с точки зрения наших страстей, аффектов, случайных эксцессов, то, конечно, нам было бы важно научиться размышлять о собственном телесном опыте не с позиции нормативной установки, а с позиции нашей возможности быть в живом мире в качестве живого, обладающего телом и “духом” существа. Я бы добавил: не просто “обладающего телом”, но и телом, которое (мною) обладает. Отсюда важность различия между телом, которое “нам принадлежит” и которое мы называем “своим”, и телом, которому мы “принадлежим” и по отношению к которому не можем воспользоваться предикатом присвоения, ибо, принадлежа ему, мы не в силах его присвоить.

Настоящий курс составлен из лекций, читавшихся в Российском государственном гуманитарном университете с осени 1993 по весну 1994 года. Учитывая недостаточное знакомство студентов и аспирантов с современным развитием философской антропологии, ограничения в доступе к новейшей литературе и собственно преподавательские и учебные задачи курса, я построил лекционную работу на основе повторных анализов известных текстов, получивших философскую оценку и достаточно обширные комментарии, полагая, что повторный анализ уже известного, но с иной точки зрения, позволит слушателю (прежде всего студенту) овладеть начатками живого и творческого отношения к идеям, которые в разной форме были высказаны мыслителями, художниками и писателями, не имевшими прямого отношения к становлению такой специальной дисциплины как философская антропология.

# I. Понятие тела

## Тело человека

1. Кем были подобраны обе пяты человека?  
Кем была собрана плоть? Кем — обе лодыжки?  
Кем — пальцы изваянные? Кем — отверстия?  
Кем — обе выступающие кривизны посредине? Кто опору [создал ему]?
2. Из чего же сделали Человеку  
Обе лодыжки внизу, обе коленные чашечки сверху?  
Разведя обе ноги, куда же приставили их?  
А состав обоих колен? Кто же осмыслил его?
3. Четырехчастный, с приставленными концами соединяется  
Выше обоих колен податливо-гибкий ствол  
Оба бедра, как и две лядвеи... Кто же все это породил -  
[Их], благодаря которым остов стал твердо-устойчивым?
4. Сколько богов, каковы они были?  
Кто сложил у Человека Грудь, шейные позвонки?  
Сколько расставили оба сосца? Кто — оба локтя?  
Сколько — плечевые кости? Сколько сложили ребра?
5. Кто собрал его обе руки,  
Говоря: “Да совершит он мужественное деяние!”?  
Что за бог тогда приставил ему  
К остоу оба плеча?
6. Кто просверлил семь отверстий в голове:  
Оба эти уха, обе ноздри, оба глаза и рот? -  
Благодаря величию победы которых во многих местах  
Четвероногие, двуногие идут [своим] путем.
7. Ведь он вставил между обеими челюстями многообильный язык,  
Затем прикрепил могучую речь,  
Он мощно вертится среди миров,  
Рядясь в воды. Кто же осмыслил это?

8. [Тот], который его мозг, лоб [создал],  
Затылок, кто первый [создал] череп,  
Собрав должное быть собранным для обеих челюстей Человека, —  
Что это за небесный [бог] поднялся на небо?
11. Кто расположил в нем воды, вращающиеся во всех направлениях,  
Многokrатно вращающиеся, рожденные, чтобы разлиться потоками,  
Едкие, красновато-коричневые, красные, темно-дымные,  
Устремленные в Человеке вверх, вниз и поперек?
12. Кто в нем установил форму?  
Кто — величину и имя?  
Кто в нем — способность к движению? Кто — способность к различению?  
Кто в Человеке — поступки [установил]?
13. Кто сплел в нем дыхание?  
Кто — вдыхание и выдыхание?  
Что за бог содыхание в нем,  
В Человеке, прикрепил?"<sup>1</sup>

В приведенных фрагментах древнего ведийского гимна отчетливо выделяются два способа представления человеческого тела: *со-положение* и *рас-положение* его частей, органов и функций. Со-полагаемое и рас-полагаемое находят свое единство в описании. Эти конструктивные черты гимна следует отметить прежде всего потому, что они указывают на древнейшую форму репрезентации человеческого тела — *эпическую* (или метонимическую). Глаза, кровеносная система, дыхание, лоб, уши, губы, затылок, нос, глаза, руки, торс, ноги находятся между собой и внешним миром в тесной функциональной и смысловой связи, со-полагаются друг с другом и рас-полагаются друг в друге, и эта их взаимосвязь не может быть поставлена под сомнение, *ибо форма человеческого тела преддана человеку богами*. Каждая часть тела имеет свой собственный магический знак, который остается неизменно активным как в теле, так и вне его: в пространстве-времени, растениях, животных, небесных телах. Этот знак — неуничтожимая часть древней плоти мира. Вероятно в силу его неуничтожимости человеческое тело может распадаться и возрождаться из распада по логике игры этих знаков, которые, повторяю, могут *метонимически* смещаться. Расчленяемое тело с магической точностью распадается на неизменные составные элементы и снова возрождается. Магический знак какой-либо части тела "вмещает" в себя сходную часть окружающего космоса. Я бы сказал, что древнее метонимическое тело не "заселено" и, собственно, не является тем телом, о котором мы пытаемся размышлять сегодня. Если тело и есть, то только как тело вод, земли, пустынь, тело животных и богов, наконец, как тело Космоса. Никто не имеет власти над ним и

никому оно не принадлежит. *Тело оказывается проекцией на внешний мир, как тот, в свою очередь, проектирует через него свои органы и гармонии*. Идея макро- и микрокосма. Магические анатомии человеческого тела, которые в изобилии представлены в эпических текстах древнейших культур, являются такими совмещенными проекциями. И это тело, можно сказать, *не собранно*, т.е. не центрировано по "духу", "сознанию" или "единству Я", все его органы и части включены в игру подобных проекций и соотносимы в своем постоянстве только с единым планом Космоса. *Есть тело Космоса, тела Богов, но нет и не может существовать тела Человека* (если, конечно, мы будем понимать под человеческим телом то, что ему принадлежит, чем он владеет и что не может быть никем отнято). Тело человеческое — это относительно поздний продукт культуры, и его явление совпадает с развитием чувства конечности, смертности человеческого существа. Между мной, переживающим присутствие в собственном теле, и телом размещается смерть. Первые образы тела — *сома*, например, — скорее относились к мертвому телу, труп, нежели к живому, тело появилось из смерти. Не покидает меня также подозрение, что в гимне собирается не тело "Человека", а тело "Бога". И оно оправдано, как мне кажется, прежде всего тем, что тот, *кто* его создал, *кто* соединил все его части, потоки и материи, только и знает, *что* и для *чего* он сделал, и только он сам в силах одухотворить единым порывом все эти разрозненные элементы. "*Кто это сделал?*" — *тот, кто имеет тело*. Нельзя владеть тем, что постижимо только для богов. Итак, тело сделано без нас и нашего участия, мы одарены им на время и не в силах оспорить или отменить собственное воплощение. Тело даровано богами; лишь для нас оно пребывает в конечном времени появляющихся и исчезающих вещей. Дар может быть принят или отвергнут, но он не может обсуждаться, он — дар!

Допустим, что этот дар богов нами отвергнут и мы хотим знать, что есть наше тело как принадлежащее нам, а не богам. Мы начинаем обсуждение, ибо отвергли дар.

Пороги тела

Начнем с простого различения, для нас как бы интуитивно ясного: существуют *тела* (вне и помимо нас) — небесные, человеческие, животные, материаль-



ные и т.д. — и существует *тело* (наше собственное тело), которое почему-то всегда оказывается в центре мировой предметности. Мы всегда — *вне* других тел и *внутри* собственного. Но существуют ли внешние мне тела, может быть, они просто *есть, имеются, проявляются*, но лишены отсылки к самому существованию, если под существованием я буду понимать присутствие в собственном теле, — теле, которое я называю “*моим*”. Однако даже мое тело не совсем принадлежит мне. Я хочу, чтобы вы обратили внимание на это, казалось бы, слишком доступное нам переживание собственного тела, которое неожиданно сталкивается с ему противоположным: вы все-таки находитесь внутри особой телесной машины и не имеете над ней полной власти, и в каждое мгновение можете утратить контроль. Ваше собственное тело (переживаемое как вам принадлежащее) в глубинном истоке существования принадлежит не вам, а скорее внешнему миру. Действительно, разве на это не указывают ограничения, которые задают конечность нашим движениям, позам, жестам, восприятиям; разве мы не натываемся на удивительную инертность нашего тела, его тотальную зависимость от мира, наконец, на неспособность его к быстрой адаптации, косность его анатомической конструкции и т.п.? И тем не менее, поскольку мы *живем*, разве мы не ощущаем каждое мгновение нашу неотделимость от самих себя и от того ближайшего мира, в котором движется, пульсирует, напрягается наша телесная форма? И тот и другой вопрос равно справедливы. Ведь *есть тело-вещь, тело вне нас*; и *есть* тело, которое от нас неотделимо, поскольку его невозможно перевести в нечто Внешнее нам. Отсюда по крайней мере три позиции: одна *дистантна*, т.е. выводит нас из собственного тела; другая, напротив, *внутридистантна*, т.е. делает нас странными наблюдателями, находящимися *внутри* тела; и, наконец, третья, которая относится к нашей *внутридистантной* позиции, — *внедистантная*, — где мы неотличимы в своих проявлениях от внутренней телесной плоти (может быть, здесь и следует искать “место” души). В одном случае мы стремимся видеть в нашем теле род объекта, вещи или машины, в другом — некую подвижную систему неясных, текучих образов, которые никак не могут быть переведены в единый и отчетливый *образ тела*. Я хочу здесь указать на первичную неразличимость моего тела и мира, на дообразность нашего внутреннего телесного чувства. Не отсюда ли странность нашего присутствия в мире: с одной стороны, мы

так и не в силах овладеть собственным телом, ибо оно ускользает в толщи своих связей с мировым континуумом, и поэтому там, где оно может быть *дано* или *представлено* в своей завершенной целостности, тело не имеет для себя единственного образа, отличного от образов мира; а с другой, именно потому, что мы находимся *внутри* собственного тела и вступаем с ним во временный союз, мы обладаем “я-чувством”, переживанием психосоматического единства, абсолютно уникальным и неповторимым, которое позволяет нам порождать вполне определенные образы собственного тела, соотносить их с образами и реальностью других тел и тем самым обращаться к собственному Я и утверждать его центральное положение в мире, варьируя как внешние, так и внутренние экзистенциальные дистанции. Целое нашего собственного тела *не дано* (и тем более не может быть протяженно представлено), так как его образы изменяются в своих конкретных проявлениях со скоростью потока переживаний. *Образ нашего тела колеблется в потоке интенциональных переживаний, он погружен во внутреннее время и не имеет ничего общего с представлением нашего тела в объективном пространстве-времени.*

Тело *есть*, но мы переживаем его изменения, “жизнь” изнутри, и пока оно *есть*, существует, оно является лишь тем телом, которому мы принадлежим и которым обладаем. Но тело и *не есть*, ибо мы не найдем для этого тела иного референта, кроме нас самих, феноменально переживающих свой телесный опыт. *Действительно, кто видел тело? Никто.* Однако мы слишком хорошо знаем, что имеются видимые *тела*. Что, конечно, не является свидетельством в пользу существования нашего собственного тела и, тем не менее, в сущности, *только одно оно и существует.* Другими словами, *тело есть только внутренний образ и ничто иное*; как же можно мыслить тело, и можем ли мы отказаться от феноменальности внутрителесных переживаний в пользу *тела мыслимого*? Таково направление размышлений А.Бергсона, когда он говорит о теле как *образе*, но понимаемом совершенно внешним способом — все, проявляющее себя во внешнем мире, есть образ, а не “вещь”, становящееся, а не ставшее. Тело-образ есть результат столкновения двух серий действий, актуальных и виртуальных:

“Помещенное между материей на него влияющей и материей, на которую оно влияет, *мое тело есть центр действий*, место, где полученные впечатления разумно выбирают пути для превращения в совершенные движения; оно, следо-



вательно, действительно представляет актуальное состояние моего осуществления (становления, *devenir*), то, что образуется в моем длении (*durée*). Вообще можно сказать, что в той направленности осуществления, которая и есть сама реальность, настоящий момент есть почти *мгновенная вырезка*, которую наше восприятие производит в протекающей массе, а вырезка эта и есть именно то, что мы называем материальным миром, то есть то, что мы непосредственно чувствуем как протекающее; в его актуальном состоянии заключается актуальность нашего настоящего”<sup>2</sup>.

“Будучи образом, это тело не может накапливать образы, так как оно составляет часть образов; и поэтому попытка локализовать в мозгу восприятия прошлые или даже наличные неосновательна: они не в нем, это оно в них. Но тот особый образ, который держится среди других образов и который я называю своим *телом*, представляет в каждое мгновение, как было сказано, *поперечный разрез всемирного осуществления, становления* (*devenir*). Это, стало быть, место прохождения полученных и отосланных движений, соединительная черта между вещами, на которые действую я, и вещами, которые действуют на меня; одним словом, местонахождение чувственно-двигательных явлений”<sup>3</sup>.

“...теперь мы можем говорить о теле как подвижном пределе между будущим и прошедшим, как о *движущемся острии*, которое наше прошедшее как бы толкает непрерывно в наше будущее. *Мое тело, взятое в единый миг, есть только проводник*, вставленный между влияющими на него предметами и предметами, на которые оно действует; наоборот, переставленное в текущее время, оно всегда находится в определенной точке, где мое прошедшее только что закончилось действием”<sup>4</sup>.

Все это множество определений материально-чувственных функций тела подсказывает нам, что для Бергсона тело, понимаемое как образ, является телом действующим, ежесекундно проявляющим себя в мире. Но образ тела несводим к телу, понимаемому в качестве образа, ибо образ, в сущности, есть действие, которое производится телом. То, что тело — мое, принадлежит мне, то, что я его чувствую каждое мгновение, наконец, то, что я есть я только посредством моего тела, — все это не вызывает интереса у Бергсона. Для него важно в наблюдении за телом занять “периферийную” позицию, постичь его не из проекции сознания, единства Я или из внутреннего, экзистенциального переживания телесного опыта, а, напротив, *извне*, представить его в качестве “порога”, “разреза”, “центра”, “мгновенной вырезки”, т.е. совершенно определенным препятствием, которое пропускает через себя актуальные воздействия и отклоняет виртуальные. Тело как особого рода экран, на котором воспроизводятся отображения актуальных, свершающихся действий. Итак, не существует “вещей”, “материй”, “объектов”, а существует единое динамическое поле чувственных образов, в котором, не останавливаясь ни на мгновение, продолжаются вариации всех проявлений, действий, реакций, прису-

щих данному виду телесности. Мир, увлекаемый потоком становления, не может быть ни чем иным, кроме как системой взаимодействующих между собою образов. И тогда наше тело есть лишь один из специфических образов, который способен занять центральное место в этом мире, стать особым экраном, через который протекает, дифференцируясь по своим протокам, рукам, устьям, река “всемирного становления”. *Тело есть порог*, то, что задерживает в себе определенное внешнее воздействие, чтобы тут же изменить свое положение в реакции на это воздействие. Причем это изменение располагается в каждом мгновении настоящего и длится, т.е. становится во времени, этого актуального “сейчас” и “здесь”. Тело существует в мгновение действия, именно в этот момент оно выделяется из других образов. (Вот эти бергсонские обертоны надо будет потом терпеливо слушать в высказываниях Мерло-Понти.) Конечно, труднее всего понять, что наше тело не является “частью” материи, а лишь одним из образов, *образов-действий*. Образ без соотнесения с чем-либо вне его является проявлением, действием, изменением. Образ, повторяю, не есть образ чего-то, он соотносим только с собой, это как бы следствие без видимой причины. Я могу сказать, что есть образы тела, которые я называю образами моего тела, но я не могу сказать, что мой образ тела имеет отношение к телу как образу. Бергсон, как мне представляется, пытается показать нам, как можно мыслить тело независимо от какого-либо представления о теле. Речь идет о так называемом порядке трансцендентальных суждений, позволяющих нам мыслить тело, и это мыслимое тело будет *телом трансцендентальным*. Тело же, ставшее объектом, т.е. подвергшееся радикальной остановке, тело, которое выбрасывается из потока становления, не имеет ничего общего с телом трансцендентальным. Тело, которое мыслится, не есть тело-объект, т.е. не есть тело, распавшееся на структуры и ансамбли антропологического или какого-либо другого знания.

Что есть “материя”? Не только тело есть образ, но и материя, которой нам хочется иногда приписать высшее качество “реальности”, есть образ. Если, конечно, мы будем понимать под образом не “вещь”, а проявление, длительность какого-либо качества, реакции, вариации изменений и т.п. Мы видим лишь фрагменты материи, ее проявления, но не ее саму, она есть образ-в-себе, т.е. чистое проявление, чем, например, является световая энергия и чье наличие в мире не определяется в

зависимости от порога человеческой чувственности. Есть свет, идущий без задержек и препятствий, в который мы погружены и поэтому “не замечаем его”, — свет-среда, свет-материя, свет-становление, т.е. *свет-в-себе*, который мы не видим, но который является базовым условием нашего видения. Однако есть и другой свет — *свет отражаемый*; и это уже свет-образ, свет-действие, которое мы способны воспринять; он распространяется через череду разнообразных препятствий; это свет, который проявляется через тень, через первичную, примитивную структуру материи, и именно *теневое* указывает нам впервые на нас самих как видящих, и мы как видящие оказываемся главным препятствием на пути световых потоков. Иначе говоря, тело, которое воспринимает свет, для светового потока является затеняющим препятствием, “свет, который проходил бы беспрепятственно, никогда не был бы замечен”. И еще важное замечание Бергсона:

“Надо не осветить предмет, а наоборот, *затемнить* некоторые его стороны, лишить большей части его самого так, чтобы осадок, вместо того чтобы заключаться в окружающем нас как вещь, выделился из него как картина”<sup>5</sup>.

Наше тело — вот что является главным препятствием, ибо оно воспринимает свет, затеняя его. Когда мы что-то видим, мы выбираем то, что видим, т.е. мы видим как картезианские существа — через знание видимого, я бы сказал, через то, что мы уже знаем о том, что видим. В этом смысле мы не видим (да и нам не столь необходимо видеть) то, что ничего не значит для нас с точки зрения предшествующего опыта или воспоминания. Тело воспринимающее — тело, стремящееся стать идеальной отражающей поверхностью; это следует понимать в том смысле, в каком оно может обладать идеальным восприятием: все, что воспринимается и воспринимается полностью, до конца, входит в широчайший круг проявлений бытия как они есть сами по себе. Что, конечно, невозможно вообразить. И тем не менее восприятие — это выбор действия, соответствующего тому воздействию, на которое тело пытается отреагировать. Но, как мы знаем, наше восприятие неполно; в каждый миг восприятия наше тело буквально насыщается мельчайшими невидимыми, неосязаемыми или слабо осязаемыми образами-действиями, которые наше тело не в силах отразить, оно “пропускает” их и все-таки на них реагирует, но реагирует, минуя фазу восприятия как такового. Можно сказать, следуя Гибсону<sup>6</sup>, что есть

*свет освещающий* и есть *свет отраженный* (видим же мы только последний). Но мы также должны говорить о другом *видении* — аффективном, — которое видит, не зная то, что оно видит, как если бы видели не мы, а только наше тело, как если бы мы видели *сам свет*, *свет не отраженный*. Достаточно, например, сфокусировать наше зрение на окрашенном предмете и попытаться его удержать, как мы заметим, что от предмета остается лишь цветное пятно, которое все более захватывает нас и подавляет своей активностью. Наш зрачок на время утратил свою подвижность, реактивность и стал насыщаться *невосприимчивым* цветным пятном, мы стали аффективными существами, а наше тело перестало быть порогом, оно стало цветовой материей, я бы даже сказал, что именно в это мгновение оно соединилось с самой светоносной материей и исчезло. *Наше тело исчезает в той точке и в тот миг, когда мы насыщаемся тем, от чего мы отказываемся, что не имеет для нас “чувственного” значения в самом акте восприятия. Открывшись миру, мы исчезаем.*

Здесь было бы бесполезно послушать Ницше:

“Если даже допустить, что “душа” была той соблазнительной и таинственной идеей, с которой философы не без основания решились расстаться только после некоторого сопротивления, — то не следует ли считать то, на что им приходится променять ее теперь, еще более привлекательным, еще более таинственным. Человеческое *тело*, в котором снова оживает и воплощается как самое отдаленное, так и ближайшее *прошлое* всего органического развития, через которое как бы бесшумно протекает огромный поток, далеко разливаясь за его пределы, — это тело есть идея более поразительная, чем старая “душа”<sup>7</sup>.

“Телесные функции принципиально в миллион раз важнее, чем все красивые состояния и вершины сознания: последние представляют лишнее украшение, поскольку они не являются орудиями для упомянутых телесных функций. Вся *сознательная* жизнь, дух вместе с душой, вместе с сердцем, вместе с добротой, вместе с добродетелью, — на чьей же службе они состоят? На службе у возможно большего совершенствования средств (средств питания, средств подъема) основных животных функций, — прежде всего на службе у *подъема жизни*.

То, что называемо “*телом*” и “*плотью*”, имеет неизмеримо большее значение: остальное есть незначительный придаток. Прясть дальше всю нить жизни и притом так, чтобы *нить делалась все мощнее*, — вот истинная задача”<sup>8</sup>.

“Мы могли бы представить наше тело рассеянным в пространстве, и тогда мы получили бы о нем совершенно такое же представление, как о звездной системе, различие же между органическим и неорганическим перестало бы бросаться в глаза. Когда-то движение звезд объясняли влиянием сознательных существ; теперь в этом нет больше надобности, и совершенно так же в деле объяснения телесного движения и изменения не считают уже более возможным обходиться с помощью одной лишь сознательной, целеполагающей деятельности. Наибольшее число движений не имеет никакого отношения к сознанию и *даже к оцуж-*

щению. Ощущения и мысли суть нечто *крайне незначительное и редкое* в сравнении с бесчисленными органическими процессами, непрерывно сменяющими друг друга.

Среди действующих на нас внешних влияний есть много таких, которые мы почти вовсе не ощущаем, например — воздух, электричество: очень может быть, что существует известное число сил, которые никогда не доходят до сознания, хотя непрестанно на нас влияют. Удовольствие и боль — крайне редкие и незначительные явления в сравнении с бесчисленными раздражениями, которые вызываются в известной клетке, известном органе другой клеткой, другим органом<sup>9</sup>.

В последующих размышлениях я постараюсь удержаться на позициях Бергсона и Ницше и составить единый, мыслимый в терминах *становления* образ тела. Я представляю тела посредством порогов и имею в виду такое их соположение:

*Порядок трех порогов:*

- |                    |                               |
|--------------------|-------------------------------|
| 1. Тело-объект     | 4. Тело мыслимое, единое      |
| 2. Тело-“мое тело” | (операции трансцендентального |
| 3. Тело-аффект     | плана)                        |

В зависимости от того, насколько каждое из *состояний* тела ограничено в своем распространении порогом, и строится данная трансцендентальная схема. Состояние тела я определил бы по степени присущей ему жизненности (или интенсивности), т.е. по способности отражать и “пропускать” через себя различные виды внешних и внутренних энергий. Порядок трех порогов — вот что мы с помощью операций трансцендирования извлекаем из непрерывной смены телесных состояний или, как сказал бы Бергсон, “из потока всемирного становления”. Единый образ тела в своем трансцендентальном отпечатке (или схематизации) есть совокупность порогов, указывающих на границы отдельных состояний тела.

Но почему пороги, а не страты, слои, почему вибрации, истечения, турбулентности, или клинамен, античный образ первоначального вихря, а не “осаждение или отложение породы”, не вскрытие пластов, не тектонический порядок? Я задаюсь этим вопросом не только потому, что приведенные объяснения остаются недостаточными. Все дело в избираемой стратегии: я выбираю метафору *порога-потока*, следовательно, выбираю пороговую стратегию в интерпретации единого образа тела. Подобной интерпретации противостоит другая, которую я бы определил как *стратографию тела*. Наиболее последовательно

она отстаивалась Э.Гуссерлем и М.Хайдеггером. В той или иной мере ее разделяли Ж.-П.Сартр и М.Мерло-Понти (особенно времен “Феноменологии восприятия”). Тот же Гуссерль выделял в конституировании телесного единства (*Lieb-körper*) четыре основных страта: тело как материальный объект, *res extensa*; тело как живой организм, “плоть”; тело как выражение и смысл; тело как объект культуры. Наложение страта на страт шло через признание за “живым телом” первоначального до-рефлексивного, предобъектного слоя человеческой телесности; именно на последнем проявляется в интерсубъективном опыте “сознание моего тела и тела другого”, и затем тело обретает нозматическое единство смысла, а этот страт становится *высшим*, ибо подчиняет себе все другие<sup>10</sup>. Стратография тела сменяет его анатомию. Неизменной характеристикой практически всех телесных схем, столь часто используемых в философском опыте, остается скрытая семиотическая структура, опирающаяся в свою очередь на ряд традиционных оппозиций: низ—верх, высшее—низшее, тело—дух, тяжелое—легкое. Тело, которое принимается за данность, есть тяжесть, тектоническая форма. П.Валери в своем анализе “трех тел” (тела “моего”; тела, которое “видят другие”; тела, которое “знают”<sup>11</sup>) пришел к выводу, что этих тел недостаточно, чтобы понять этот чудодейственный акт нашего *воплощения*. В той мере, в какой Гуссерль обладал ясностью в отношении процедур конституирования телесной природы, в той же мере Валери не мог постигнуть изначальной данности этого механизма единства. Вот почему он ввел понятие “четвертого тела” — тела, которое нас воплощает, и сделал шаг в сторону от оптико-стратографической интерпретации тела. Для Гуссерля акт воплощения есть *данность*, дообъективная, предрефлексивная, некий психосоматический гештальт. “Четвертое тело” для Валери — это “способ воплощения” (*manière d'incarnation*)<sup>12</sup>, т.е. то, что удерживает телесное единство, “связывает” различные образы, но само не может быть “воплощено”, не может быть и “мыслимо”. Конститутивная мощь гуссерлевского анализа тела получает поддержку со стороны структурной упорядоченности феноменов “чистого сознания” и интеркоммуникативности. Размышления Валери обращены к “четвертому телу”.

Возможно, “порог” не совсем удачный термин, но я использую его для того, чтобы удержать представление о теле или едином образе тела как своего рода *водном (световом, сонор-*

ном, оптическом) потоке, на пути движения которого мы застаем наши тела-пороги, и именно они создают завихрения, отклонения, вибрации, которыми мы, в сущности, и воспринимаем мир, более того — по их границам располагаются наши экзистенциальные территории. Действительно, как можно себе представить единый образ тела, если мы не стремимся ограничить его устойчивыми и инертными образами человеческой анатомии и биологии? Вероятно, метафора потока — не худшая из возможных метафор положения нашего тела в этом бесконечно изменчивом движении мировых сил. Итак, пороги создают вихрения, в терминах последних и может описываться отдельное состояние тела. Наше тело есть препятствие, или, точнее, орган, *каким поток становления пытается себя воспринять на различных уровнях своего проявления, т.е. в тот момент, когда он сталкивается с препятствием.* Другими словами, не поток становления для нас, а мы для него: *он видит себя нашими телами-порогами.* Одно тело-порог отменяет другое, переходит или не переходит в другое состояние, но ни одно из них не подчинено другому и не имеет с ним ничего общего. Их общее — лишь в способности отражать и воспринимать, но не в том, *как* ими что-то воспринимается (эти их “как” глубоко отличны друг от друга). Естественно, что, будучи целостными существами, мы в каждый конкретный момент являемся *смешанными* телами-состояниями, т.е. телами, которые движутся *внутри себя и вовне*, “живут” благодаря пороговым напряжениям. Жизнь в целом — это поток становления (Ф.Ницше), но тогда и отдельная жизнь не заключена в тело-порог как темницу, а всегда — *вихрь*, кружение, перепад глубин и поверхностей, изменение телесных состояний, независимых от устойчивых, видимых телесных форм. Ни в какой момент жизни мы не можем быть только одним из этих пороговых тел, мы всегда пересекаем этот уникальный поток становления, изменяя дистанции, обрывая и возобновляя коммуникации с собой и Другим, захватывая и отдавая свои экзистенциальные территории, преобразуясь из одних тел в другие, причем порой это происходит мгновенно, одним “прыжком”; иногда же поток бывает настолько силен, что мы не в силах его пересечь и он увлекает нас к изменению, результат которого неясен для нас и возможно фатален.

## Тело-объект

Тело-объект? Однако наше тело — не объект среди других материальных объектов. И в то же время невозможно отрицать наличие в нем физиологически-биологической структуры, анатомической композиции, иерархии составляющих его частей, органов, элементов, плотности, веса и сопротивляемости, способности к адаптации и саморегуляции, автономии, пола и т.п. Все это — тело, ставшее органическим субстратом, чем-то, чем оно может быть, лишь перестав быть нашим телом. Ибо когда я говорю *тело*, я тем самым говорю, что оно не может быть объектом. “Тело, следовательно, — не объект”, — настаивает Мерло-Понти. Близким к телу-объекту, пожалуй, можно считать гуссерлевское понятие Körper. Есть различные стадии телесных состояний, в которых тело приобретает качества *объектности*: есть тело *обнаженное*, видимое, угнетаемое касаниями; есть тело отвратительное, *тело-мясо*, тело раненого человека, разорванное на куски, залитое кровью; есть *тело-труп*, некое конечное состояние человеческой материи; есть тела рабов, тела-роботы, исполненные послушания и покорности, но есть и тела исследуемые. И все они отличаются единым качеством: в них в той или иной степени отсутствует, утрачена или насильственно вырвана внутренняя энергия жизни. Тело объективируется, становится объектом по мере того, как ограничивается автономия действий его живых сил. Или: тело, которому придаются с разной степенью воздействия качества несуществования, и будет телом-объектом. Иначе говоря, живое тело существует до того момента, пока в действие не вступает объективирующий дискурс, т.е. набор необходимых высказываний, устанавливающих правила ограниченного существования тела. Это может быть биологический, физический, физиологический, лингвистический, анатомический дискурс; и каждому из них требуется некое идеальное состояние тела, которое не имеет ничего общего с целостными, я бы сказал, “субъективными” переживаниями телесного опыта. Если человеческое тело и обладает редким по своему многообразию собранием степеней свободы, то объективирующие дискурсы ставят своей задачей их ограничивать и упразднять. Тело объективированное в границах исследовательского проекта — *тело без внутреннего*, “глухая, ровная поверхность”, как говорит Бахтин. Тело-объект “не существует” без внешнего ему субъекта-наблюдателя; именно он создает и расчленяет тело-объект, сво-



им появлением уничтожает первоначальное единство живого тела, и то перестает существовать. Тело-объект по определению и должно быть гомогенным, иерархизированным телом-организмом, телом-машиной (гидравлической, электрической, химической и т.п.) и, естественно, не имеющим собственного языка. Более того, оно полностью находится во власти языка, объективирующего его. Когда тело становится объектом — а это значит, попадает в сферу действия той или иной естественно-научной стратегии, — то оно обретает свойства, присущие определенным видам физиологических, биологических, перцептивных или химических структур, в нем не остается ничего собственно телесного. Тело, которое не может быть телесно пережито, в сущности, и не может быть телом, подобное тело *не существует*. В таком случае то, что я понимаю под телом, не может быть объективировано и обретается вне определенного горизонта знания, который зависит от субъектно-объектной познавательной формулы.

Следует отличать *формы* телесных объективаций от тела, ставшего *вещью*, маргинальным объектом, *res extensa*, как бы замкнувшимся в свою отчужденность и непроницаемость. Так, я могу обладать своим телом лишь при условии, что оно будет соотносено в образах внутреннего переживания с идеальным телом Другого, телом-каноном. И это соотношение себя с внешним себе телом и идентификация с ним в подавляющих случаях остается неосознаваемым, совершенно автоматическим. Отношение к себе как телу появляется из отношения заимствования тела Другого. Мне еще нужно добраться до собственного тела, а это значит — преодолеть его объектную форму, в которой оно мне *впервые* дается. Тело-канон *объектно*, оно — идеальная норма, т.е. представляет собой совокупность норм поведения, следуя которым мы различаем правильные и неправильные использования человеческого тела (именно телесный канон указывает, что можно и что нельзя, что является нездоровым проявлением, а что пристойным и желательным; что является преступным и воплощает зло, а что выражает собой доброе, чистое, необходимое). Нередко можно наблюдать (и не только при психических расстройствах), как на “последних глубинах” нашего отношения к собственному телу вдруг появляются образы идеальных телесных канонов в их причудливой архетипической аранжировке. Египетский, древнегреческий, средневековый или возрожденческий телесные каноны явно “древнее”, чем наше

новоевропейское отношение к собственному телу. Архетипика таких канонов, их психическая устойчивость и воспроизводимость доказывают нам, что мы, обретая чувство собственного тела, вовсе не избавляемся от негласного и, возможно, забытого договора с Другим; тело дается нам в горизонте исторического выбора, уже совершенного за нас Другим. Рождение и закрепление тела-канона в качестве всеобщей исторической нормы (этической, сексуальной, анатомической, социальной или политической) находится в зависимости *от тела, которое познано, тела-знания*. Но не только, конечно. Ведь тело, которое познает, познают ради определенных целей, целей власти и господства, ибо знают не для того, чтобы знать, но для того, чтобы использовать знание, чтобы это знание встраивалось в исторически-культурный опыт тела в качестве идеальной и необходимой телесной нормы.

Археологический поиск М.Фуко открывает нам различные истории таких познанных тел — тел психиатризованных, тел любви, аскетических, подвергшихся наказанию и заключению, тел послушных, бунтующих, проклятых, — точнее, не столько самих тел, сколько истории определенного вида телесных практик, — и открывает по тем имманентным им правилам существования, которые, варьируясь от эпохи к эпохе, порождают именно эти, а не какие-нибудь другие тела, порождают то краткие, то длительные истории их становления в западной культуре. Долгое время Фуко исследовал *карательные анатомии* (см. его книги “Безумие и наказание. История безумия в классический век”, “Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы”, “Воля к знанию”). В сущности, он пытался понять, как зарождается новоевропейское отношение к телу, а оно впервые проявляет себя во всем блеске карательной анатомии. Человеческое тело, подвергаемое пыткам и жестокой экзекуции, необходимость в которых на исходе классической эпохи вдруг оказалась под вопросом, *было приближено* к самому человеку через смерть. Смена телесных канонов: *казнимое тело* и *тело дисциплинарное*, их отличия друг от друга слишком очевидны. Одно суть тело, которое подвергается *прямо* физическому воздействию, другое — опосредованному через определенные *внешние* ему механизмы (организацию пространства и времени, ограничения подвижности или исключение из сферы юридической и моральной нормы). Но в том и в другом случае речь по-прежнему идет о карательной анатомии. Как если бы, чем луч-

ше человек познавал свое тело, чем больше он знал о нем, тем больше он должен был бы выдержать смертей, страданий, боли и других все более утонченных дифференциаций его живого телесного образа. Я бы хотел здесь подчеркнуть тот очевидный, во всяком случае для меня, факт, что субъективность, или то, что мы называем иногда суверенностью человеческой личности, появляется из множества мнестических следов, оставленных на человеческих телах. Боль как основной инструмент карательных анатомий сближает нас с собственным телом и удаляет от него: *сближает* — поскольку мы готовы отказаться от собственного тела, лишь бы не испытывать боль, и этот жест отчаяния и есть жест близости, ибо он проявляет нас самих в нашей неотторгаемой близости с собственным телом; *удаляет* — поскольку мы все более ориентируемся на внутренние, персонифицированные телесные схемы, общие анатомии человеческой телесности, на тела-каноны, которые указывают на идеальные нормы поведения и которым мы должны быть послушны, ибо стремимся во что бы то ни стало избегать боли. “Телесная схема”, без которой невозможна сегодня никакая психиатрическая экспертиза, не есть некое врожденное нам чувство целостности собственного тела, скорее это мнестический след в нашем психическом опыте тела Другого, чью власть над собой мы признаем.

Несколько слов о “телесной схеме” (как она интерпретируется в психиатрической и психоаналитической практике).

Телесная схема — это единая психическая *форма* внутреннего представления тела, в которой целое господствует над своими частями. Телесная схема находится в объективном пространстве и времени и есть внешнее нам единство нашего тела как физикалистского, биохимического, анатомического субстрата, единство, которое остается неизменным вопреки нашим намерениям его изменить, переструктурировать, разрушить. И с этим мы должны считаться. Телесная схема, возможно, лучше может быть понята в терминах картезианских *машин*: мы ее направляем, используем, добиваемся цели, но в то же время вынуждены подчиняться ее действующему механизму, ибо только он позволяет нам быть в объективно данном пространстве Внешнего. Перечислим некоторые из ее фундаментальных свойств: 1) телесная схема едина для всех человеческих существ и соотносит наше экзистенциально-феноменологическое, переживаемое тело с реальным, объективным положением тела в пространстве фи-

зического мира и его времени; 2) в силу этого телесная схема может определять различные соотношения “я-чувства” с ближайшим природным окружением и быть *регулятивной* схемой для объективных мер близости и дали, верха и низа, целого и части, фигуры и фона, движения и покоя; 3) она, как мы уже говорили, представляет собой *форму* или *гештальт* — некое единство целого, которое предшествует собственным частям и определяет их, и сама эта форма обладает четкими пространственными характеристиками, неизменными и повторяемыми, она трехмерна, имеет внутреннее и внешнее, набор конечных движений, гибкости, плотности, она иерархизована по различным анатомическим и физиологическим функциям; 4) не следует также забывать, что она остается телесной *схемой*, именно схемой, которую и следует понимать в виде некоторой конструкции машинного толка; на этой схеме мы проверяем возможность нашей физической ориентации в пространстве и времени реального мира (всякое ставящее под угрозу телесную схему или невозможное движение отбрасывается, а в лучшем случае координируется с известным набором правильных движений)<sup>13</sup>.

Конечно, необходимость введения понятия телесной схемы не получает достаточного объяснения без анализа понятия *образа тела*, и только в оппозиции этих двух понятий мы найдем объяснение их необходимости для нашего дальнейшего исследования. Итак, что такое *образ тела*? Если телесная схема удерживает нас, обладающих телами, в *реальном* пространстве-времени, полагая нам ориентационные пределы, то образ тела, уже по определению, не реферируется к реальности телесной схемы и скорее противостоит ей своим особым способом: *появление образа тела говорит о том, что границы реального присутствия нашего тела в мире начинают смещаться*. Образ тела трансгрессивен по отношению к тому телу, которым мы *реально* наделены. Действительно, ведь образ чего-либо представляет собой своего рода *перцептивное ничто*, он всегда гипердинамичен и несоотносим с реальностью, ибо совмещает в себе некие неясные и “неточные” переживания наличного телесного опыта, которые хотя и могут быть “актуализованы” вербально, геометрически, даже в материальных объектах, но так, что сам образ тела остается воплощенным лишь частично. *Парадоксальность образа тела в том, что он законченно целостен в акте переживания, но частичен в акте воплощения, актуализации.*

Причем его целостность достигается за счет непризнания, даже отрицания *факта реальности*. Почему? Вероятно потому, что образы тела (как и любые образы) определяются из *экономики желания*, а не полезности и инструментальности; они не функциональны, не орудийны, а уникальны, единственны и удерживаются в индивидуальных историях жизни, воспоминаниях и не могут быть, в силу этого, замещены другими, сходными или равными по интенсивности.

*Пример: пустое тело* (Г.Панков). Широко признано сегодня терапевтическое значение реконструкции образа тела в клинике шизофрении. Панков был одним из первых психиатров, который попытался на богатом экспериментальном материале описать феномены диссоциированного, или пустого, тела, возникающие при хронических психозах. Представьте себе (что сделать, вероятно, почти невозможно), что вы не можете *вернуться* в свое тело. Что-то произошло, вы испытали сильное потрясение, шок, несчастье и т.п. и ваш образ тела разрушился, вы не можете найти “путь домой”, т.е. вы не можете вернуться к себе, “войти” в собственный телесный образ. Вы как бы оказались за его границами, вы утратили тело. Вы — здесь, тело — там, и оно опустошено вашим отсутствием. Другими словами, ваше тело лишилось Внутреннего, того, что составляет смысл его существования в мире, оно покинуто — пустой дом, раковина, а может быть, дыра. Этот момент расщепления, шизо-сдвиг устанавливают новые качества вашего-теперь-неващего тела: *оно пустое*. А это значит, что его пустотность в состоянии вызвать события, которыми не может больше управлять прежний владелец тела. Естественно, что пустота заполняется, но заполняется образами тела, лишенными внутреннего и внешнего единства, без которого мы, собственно, не можем говорить о нашем теле как теле, нам принадлежащем. Как мыслить пустое тело? Обычно предлагается ряд интерпретативно адекватных этому патологическому состоянию понятийных связей: пустое—наполненное, содержащее—содержимое, часть—целое. С этими понятиями и работает Панков. В сущности, для него нет различия между образом тела и его схемой. Проблема лишь в том, как, каким образом шизофреник пытается соотнестись с образами тела и насколько это ему удастся. В нормальных состояниях телесной жизни образ тела может проявляться совершенно по-разному, но он никогда не теряет своего внутреннего единства,

как если бы образ тела всегда проявлялся в некотором общем горизонте психосоматического единства, опирающегося на схему тела. Всякие отклонения, фрагменты, разрывы, проходящие через образ тела и подчас делающие его смутным и колеблющимся, никогда не нарушают линию этого общего горизонта (вертикально-горизонтальный остов тела). Другое дело — клиника шизофрении. Феноменологический анализ позволяет выявить отсутствие первоначального психосоматического единства, установить, насколько глубоко личность больного поражена диссоциативным потоком телесных образов. Точнее, это даже не образы, а некие случайные фрагменты абсолютно локальных телесных переживаний, никаким образом не связанных с единством телесного образа. Образ тела в картине шизофренического психоза проявляется, но проявляется *диссоциативно*. Под термином “диссоциация” Панков понимает “деструкцию образа тела, причем такую, при которой, чтобы проявиться во внешнем мире, его части утрачивают связь с целым”<sup>14</sup>. Нет сознания целого, но есть локальное, частичное сознание телесного фрагмента, остатка или элемента. Странное сознание, к которому трудно применить свойство “сознательности”. *Сознание без сознания целого не есть сознание*. Иначе говоря, посредствующая функция сознания, благодаря которой и происходит осознание многообразия предметного мира вне нас и в нас самих, здесь отсутствует. *Шизофреник не может представлять, фантазировать, воображать или вспоминать что-либо, им переживаемое*. Естественные функции, относящиеся ко всякому сознательному акту, оказываются невосполнимо нарушенными. И здесь необходимо зафиксировать важный переход в трансцендентальном порядке представления шизофренического опыта тела. Поскольку отсутствует единство сознательного акта, а следовательно, нарушены и все необходимые процедуры символизации, связанные с ним, то мы должны признать в клинике шизо-переживаний превосходство *физики*. Шизофреническое тело есть тело, обретающее свой “образ” в неизменной длительности распада, оно абсолютно локально и поэтому физично. Шизофреник переживает свой телесный образ в терминах непосредственно физического воздействия. Если он говорит, что мое тело есть дерево (скала, замок или что-то другое), если он говорит, что слышит голоса, которые живут в нем, если он ощущает отсутствие своих органов (печени, головы или сердца), то это не символические операции, о которых он рассказы-

вает нам, это — не “история”, это повседневная физическая реальность его переживаний. Недаром же Фрейд очень точно подметил характернейшую черту шизофренической телесности: да, шизофреник обладает телом, но как бы телом-поверхностью, пробитой множеством дыр, дырчатой поверхностью. Дырчатая поверхность описывается в терминах непосредственных физических страданий. И все те измерения шизофренического тела, на которые нам указывает Делёз (тело-чемодан, тело раздробленное и тело диссоциированное), лишь подчеркивают все ту же физику шизофренических аффектов<sup>15</sup>. В шизофреническом опыте тела между тем, что мы привыкли считать Внешним, т.е. находящимся вне нас, за границами нашего тела, по отношению к чему мы имеем дистанции и разнообразные орудия защиты, и тем, что мы привыкли считать Внутренним, *только* моим телом, переживанием, страстью со всем множеством сопутствующих чувственных обертонов, которые окружают наше Я и без которых оно не может предаться разгулу желаний, не существует *некой промежуточной пленки*, а точнее, отсутствует *кожная поверхность*, отделяющая Внутреннее от Внешнего и хранящая их напряженное единство. Может быть, она существует, поскольку некоторые образы производятся, но она не отделяет тела, а, напротив, способствует их физическому смешению и взаимопроникновению.

Представим себе на мгновение шизосубъекта, созерцающего горный ландшафт. Чем длительнее созерцание, тем сильнее созерцающий ощущает угрозу со стороны созерцаемого. Ничто, никакая граница Другого больше не сдерживает похоть вещей, и они атакуют. Печень приобретает тяжесть валуна, голова становится утесом, кровь застывает горным ледовым потоком, и это — не ряд удобных поэтических замещений, а обычная клиника шизопроцесса. Приключение — и крайне опасное — человеческой плоти. Внутренний образ тела у шизосубъекта перестает быть точкой ориентации и начинает распадаться, как только воспринимаемое захватывает воспринимающего.

Связка *Я-тело — Другой, Мир* замещается иной: *Я — Тело-Другой- Мир*.

Известный шизофренический расщеп возникает в силу того, что “Я-чувство” отделяется от собственного телесного образа, “мое тело” не только перестает быть *моим*, оно перестает быть органическим и психофизиологическим единством. “Я-чувство”,

оказавшись вне собственного телесного образа, становится зависимым от навязчивых образов мертвого, распадающегося, исчезающего тела, уже вошедшего полностью в состав органов созерцаемого ландшафта, и подчиняется только элементному телу космоса. Шизофреническое “окаменение”<sup>16</sup> — феномен, хорошо описанный в клинике шизофрении, — свидетельствует об отсутствии у шизосубъекта, созерцающего ландшафт, защитного перцептивного механизма, который был бы способен экранировать угрожающую активность элементных сил. Утрачивается способность чувствовать границы собственного тела, омертвляется чувство кожи, без которого невозможно чувство “Я”, не существует границы, отделяющей и связывающей внутренние события жизни тела с внешними. Шизосубъект предстает человеком без кожи. Не потому ли вещи мира — все то внешнее, что противостоит индивидуальному существованию и измеряется определенными дистанциями, никогда не нарушая их, — именно это Внешнее, пускай оно будет образом горного или морского ландшафта, свободно проникает в скрытые полости телесного организма, застревает в порах кожной поверхности или пробивает ее с силой снаряда? Глаз шизосубъекта — это перцептивный разрыв, дыра в шизотеле, туда устремляются элементные силы, чтобы слиться и образовать мир без человека, мир, над которым не имеет больше власти различающая сила Другого. “Внезапно ландшафт поражает его (шизофреника) странной силой. Как если бы существовало второе, черное небо, без предела, пронизывающее собой голубое вечернее небо. Это новое небо зияет пустотой, обреченной, невидимой, ужасающей”<sup>17</sup>.

“Мое тело”. Идея плоти

Над живым человеческим телом возносится словно штандарт знак обладания, имения, власти

— слово “мое”. Когда я говорю, что *это* тело (есть) *мое*, или каким-либо другим способом указываю на свои полномочия владельца, я тем самым расторгаю союз с Другим; больше того, говоря слово “мое”, я противопоставляю его “не-моему” (телу, вещи т.п.). Некий изначальный разрыв утверждает мое персонафицированное присутствие в мире: я есть в теле, поскольку я чем-то обладаю, а поскольку я чем-то обладаю, я и существую. Чем мне необходимо обладать, чтобы существовать? Конечно,



потоком внутренних телесных переживаний (реакций, иннерваций, движений — спонтанных и сознательных). “Я-чувство” есть телесная форма, *форма обладания телом, моим телом*. От моего я распространяется “чувство”, которое является чувством собственного тела. Это чувство может быть описано как *конечное* — вот это тело, оно мое, оно такое-то, высокое, невысокое по росту, с такими-то физическими и физиологическими особенностями. Мое тело как дом-раковина, а я лишь жилец в этом доме, и тем не менее это именно мой дом, легко отличаемый от других подобных сооружений. Момент отчуждения не противоречит моменту признания. Мое тело значит, что я должен находиться *внутри* телесного потока переживаний, даже если я каким-то образом встречаю свое тело во внешних образах и репрезентациях (фотографии, реакции Другого на мое присутствие, зеркальные отражения и т.п.). Следовательно, есть и обязательно должна быть некая первичная связь моих внутренних ощущений тела с опытами тела, связь, которую мы обозначаем через “я-чувство”. Речь идет о том, на что было обращено внимание Мерло-Понти и Дюфрена, — о “телесном Эго” или “телесном аффективном *argiōi*”. Я хочу подчеркнуть здесь различие между “я ощущаю (собственное тело)” и “я владею (собственным телом)”. Самая ближайшая близость нас с нашим собственным телом задается в этом “я ощущаю”, чего нельзя сказать в отношении “я владею (имею, обладаю и т.п.)”. “Я ощущаю” и есть телесное Эго, никоим образом не отменяемое сознательным Эго, которое принадлежит к другому порядку телесного бытия и почти покрывает собой “я владею”. Я владею собственным телом — это значит: я могу сознательно использовать его возможности быть с миром в различных и многообразных отношениях. Существовать, присутствовать — значит ощущать, но это не голое, чистое ощущение, а пережитое ощущение близости с собой и с миром, пережитое посредством собственного тела. Владеть, обладать, иметь — нечто такое, что лежит уже вне первоначального телесного опыта и должно быть отнесено к чисто нарциссической, точнее, солипсистской функции Я, утверждающей некий неизменный знак присутствия-в-мире нашего Я, независимого от мира; теперь оно получает функцию изначального Я, ибо как только оно проявляет себя, оно тут же начинает господствовать, владеть, подчинять себе. Владеть собой, своим Я это значит прежде всего *отделять себя* от всего себе Внешнего. Через наше Я прохо-

дит раздел мира на Внутреннее и Внешнее (и он является не только, или, точнее, не столько территориально-пространственным разделом, сколько разделом, выявляющим психотелесные и ментальные границы “Я-чувства”).

Великое открытие, совершенное мыслителями экзистенциально-феноменологической ориентации — открытие “*моего тела*”. Вот его модальности существования: *присутствие-в-мире, обладание собой, интенциональность* (направленность на мир). “Мое тело” — это совершенно иной способ устанавливать препятствие на путях мирового становления, совершенно иной вид порога-ловушки, в которую мы пытаемся поймать мировой телесный опыт, чтобы выкроить в нем место для нашего бытия-в-мире. “Мое тело” — потому что я присутствую, воображаю, устремляюсь, страдаю, терплю поражения, гибну и наслаждаюсь. “Мое тело” есть *первичный образ* тела (не “сознание”, “модель” или “схема”), тела неустойчивого, меняющегося в своих экзистенциальных границах и всегда как бы балансирующего на тонкой преграде между “моим” и “другим”. Насколько мое тело — другое, когда я его считаю своим, мне неизвестно. “Мое тело” — именно это тело является моим, но тогда, где тело *не мое*, где *тело Другого*, раз одно тело я называю “моим”? Да и как я завладеваю собственным телом, не отнимаю ли я собственное тело у Другого? Ведь если я говорю, что *это* тело является моим, то другое, подобное моему, тело не является моим, а принадлежит Другому. Где же то пространство, в котором я совершаю выбор собственного тела? (Кстати, а могу ли я совершить этот выбор?) *Может ли мне быть дано тело в качестве моего без тела Другого?*

Поразмыслим немного над нашими вопросами. То, что я имею тело, вовсе не говорит о том, что выбор может быть совершен без меня, поскольку я могу обладать собственным телом только в том случае, если есть тело Другого, которое препятствует моему желанию овладеть собственным телом. *Экзистенциальная территория “моего тела”* включает в себя и *тело Другого*, и без этого фундаментального дополнения его границы не могут быть очерчены. Я обретаю собственное тело благодаря договору с Другим, а не по собственному произволу. И этот договор может иметь самые разные формы и условия своего действия. Привычная грамматика размышления обнаруживается, когда мы хотим привести пример своего телесного поведения — допустим, я беру что-то, поворачиваюсь, гляжу, рассматриваю.

Мгновенная частица речи — это “я”, которое опережает все другие эффекты мира; оно уже *здесь*, уже в центре мира, и только потом следует мир, в котором оно — это тело, сосредоточенное в “я”, — начинает прокладывать свои пути. Всегда “Я” и всегда “Уже”, мир запаздывает, а вместе с ним запаздывает и тело Другого. В этом хрупком языковом зазоре и существует “мое тело”. Может быть, я просто привык быть картезианцем, и эта привычка, получив жесткую грамматическую форму, побуждает меня теперь соотносить с собой как с центром мироздания все события, которые происходят на его периферии? Телесный канон — достаточно скрытная область исторического существования нашего “я”, но только им оно и определяется. Если кто-то говорит “Я”, относя его к себе, он уже *в норме* и признает договор, давно и не им заключенный, между якобы внутренним, интимно личностным отношением к себе и внешним явлением тела Другого.

Поясню. В современной лингвистике проводится строгое различие между “субъектом высказывания” и “субъектом высказанного”: функция первого в процессе высказывания фактически сведена к нулю, он не имеет ни особого места, ни персонафицированной маски. Высказывание как несводимый к своим элементам уровень языка функционирует благодаря тому, что место субъекта всегда остается “пустым” и его заполняет любой субъект, вступающий в высказывание. А так как процесс высказывания предполагает участие в нем неограниченного числа субъектов, то можно сказать, что эта “пустота” заполняется “множественным субъектом” (необходимо по крайней мере два голоса для того, чтобы возникла диалогическая форма высказывания). Если же обратиться к анализу “субъекта высказанного”, то открывается совершенно иная картина: субъект как автор того, что было высказано, останавливает непрерывную циркуляцию диалогических форм и присваивает сегмент речи (а по сути дела весь язык) с помощью формального аппарата высказывания. Не сам субъект, а язык, как утверждает Э.Бенвенист, “устроен таким образом, что позволяет каждому говорящему, когда тот обозначает себя как “я”, как бы присваивать себе язык целиком”<sup>18</sup>. Формальное основание субъективности тогда следует искать в самом языке, а точнее в определенном типе лингвистической детерминации субъектных знаков, которые “организуют пространственные и временные отношения вокруг “субъекта”, принятого за ориентир”<sup>19</sup>. “Я” становится центром

высказывания, и там, где это происходит, исчезает “множественный”, диалогизирующий субъект высказывания. На его место заступает один-единственный и уникальный субъект — *субъект высказанного*. Все эти знаки деиксиса (указательные местоимения, наречия, прилагательные), сгруппированные вокруг одной точки дискурса — инстанции “я” — и обслуживающие только ее в непосредственном производстве речи, определяются не функциональной (иллокутивной) силой “я”, а совершенно иными процессами. Об этом свидетельствует и тот факт, что “я”, которое используется в предложениях типа “я думаю, что...”, “я полагаю, что...”, “я считаю, что...” и т.п., является *автореферентным*, т.е. относимым не к субъекту, производящему высказывание, а к самому себе. Собственно, произнося это магическое имя “Я”, мы присваиваем себе весь язык; “Я” как знак присвоения является в то же самое время и “пустой формой”, указывающей на порядок, или закон, языка, которому должен подчиняться всякий субъект, берущий слово. Итак, некто говорит “я” не потому, что он является субъектом, а потому, что он уже задан в качестве субъекта определенным “сцеплением” языковых и материальных знаков, вне и помимо его сознания. Что я хочу всем этим сказать? Только одно: мы не только “застаем” язык, мы застаем и наше Я, которое является прежде всего *лингвистическим телом*. Вот эта тончайшая грань, отделяющая наши внутренние переживания телесного опыта (“Я-чувство”) от Я, понимаемого в качестве лингвистического тела, все время стирается: мы все время путаем наше Я, которое производит высказывание, с нашим Я, которое *молчит*, у которого нет и не может быть дара речи, ибо его форма не определяется лингвистически, поскольку она действительно телесна и не может быть переведена в формальный порядок высказанного. Недаром же Фрейд свою знаменитую топiku психического аппарата строил с учетом того, что Я всегда занимает свое место на его поверхности и никогда под ней. Я как *эффект поверхности*:

“Я прежде всего телесно, оно не только поверхностное существо, но даже является проекцией некоторой поверхности. Если искать анатомическую аналогию, его скорее всего можно уподобить “мозговому человечку” анатомов, который находится в мозговой коре как бы вниз головой, простирает пятки вверх, глядит назад и управляет, как известно, слева речевой зоной”<sup>20</sup>.

Итак, Я *поверхностно* по отношению к Оно, которое залегает в других слоях душевной жизни, *под* поверхностью, управля-

емой Я. Фрейд вполне намеренно делает Я самым слабым слоем в тектоническом организме психических содержаний. Я словно и не относится к области конфликта между Оно и Сверх-Я, возможно, это Я — слишком хрупкая перепонка между этими областями психического, которая постоянно рвется и всегда проницаема для атак сверху или снизу, и тем не менее она неустранима, ибо открывает нам путь к себе через словечко “мое” и к Другому — через “не-мое”. Я — коммуникативный очаг, где непрестанно пульсирует совокупность отношений, без которых мы не можем встроиться в близкий нам мир. Говоря в терминах тектоники, Я оказывается местом, где проходит кривая смещения верхних и нижних психических слоев. Когда меня спрашивают: “Ты где?”, я отвечаю, что *здесь*, — а не *там*, где должен быть “Он”, и не *тут*, где должен быть “Ты”. “Я — здесь”: чтобы начать говорить, я должен совпасть со своим телом, ближайшим к нему пространством, его “историей”, ценностями и привычками в одной этой точке “Я” — только тогда я смогу начать говорить, грамматически правильно строить речь и размышление, в которых будут соблюдаться и точно артикулироваться все необходимые мне взаимоотношения пространственных, ценностных и телесных позиций. И в этой точке, где уже есть Я, есть также временное “уже” и мое тело, мой взгляд, моя речь и т.п. Говоря “Я”, я воплощаюсь и как бы одним ударом обретаю весь мир. Эта *нулевая точка отсчета* (которую не перестают обсуждать Гуссерль и Мерло-Понти) — прежде всего грамматическая, а только потом телесная мерка для времени и пространства. И, раз утвердившись в мире, она, конечно, не предполагает, что может существовать какая-либо другая система отсчета, исходя из которой можно не признать доминирующее положение моего тела в мире, свести устойчивое и неизменное проявление Я к определенному *состоянию тела* и отказаться интерпретировать его в персонологической грамматике.

Картезианское сомнение, получившее развитие в идее феноменологической редукции Гуссерля, указывает на то, как далеко сдвигается редукционистский раздел в наших поисках так называемого “чистого мыслящего Я”, отвоевывающего свою территорию в потоке ментальных событий; оно не должно иметь в своем составе никаких гетерогенных элементов, свидетельствовавших бы о присутствии Внешнего в акте мыслящей себя мысли. Картезианское Эго, это “чистое Я”, оказывается

совершенно удивительной формой присутствия-в-мире (совпадающей с формой его познания), в сущности, не имеющей какой-либо референции к непосредственному или воображаемому телесному опыту. *Наше Я (это картезианское Я) является единственно возможным условием нашего сознательного присутствия в мире*, и в то же время я не могу сказать, что оно принадлежит мне, скорее, если можно так выразиться, оно принадлежит всем мыслящим и никому в отдельности. Итак, с помощью ряда методически выверенных этапов Декарт освобождается от тела как наиболее недостоверного источника информации о внешнем мире, и мы оказываемся в положении наблюдателя, который не имеет ничего общего с наблюдаемым миром: он способен не только устанавливать самые разнообразные дистанции по отношению к миру, но и освобождается от самого себя как чувствующего, “живущего”, страдающего тела. Мыслящее Я — самое одинокое Я, которое мы знаем. Мы близки ему... Но можно ли так говорить? — ведь мы не имеем с ним никакой телесной близости и, вместе с тем, только благодаря ему обретаем собственную идентичность, исчислимую в ряде мыслительных операций. Условия присутствия в картезианской модели мира определяются этим когитальным Я, к которому относится поток обратимых, централизованных мыслительных актов, не имеющих ничего общего с видимым, ощущаемым, обманчивым миром живых тел. Действительно, с точки зрения картезианско-гуссерлевской интерпретации самым близким к нам Я оказывается трансцендентальное Эго, чего нельзя сказать об эмпирически данном Я, погруженном в телесный опыт. Мы обретаем близость с собой как мыслящим, сознающим существом, когда удаляемся от самих себя как “живых” существ, погруженных в неясные толщи телесных переживаний. Мы близки себе, я бы сказал — абсолютно близки, только в акте трансцендирования, и нигде более. Выражение “абсолютно близки” я использую для указания на нечто очень простое: я мыслящее, сознающее и есть наше единственное Я, другого у нас нет. Таково движение *раздела*, глубиной сдвига которого управляет феноменологическая редукция, и этот сдвиг низводит Внутреннее к трансцендентальному опыту чувственности, ибо что такое чистое Я, как не нейтральная форма чувственности? Тот, кто мыслит, не может в акте мысли еще и “чувствовать”, “переживать” собственную мысль, в противном случае он не мыслит и, следовательно, его Я не существует. Для Декарта

быть, существовать — это находиться по сути дела вне себя как непосредственно переживающего собственное существование, это быть вне Я-чувства. *Быть* же есть не что иное, как быть в границах Я-мысли.

Но можно начать движение и в другом направлении: *описать психогенезис Я-чувства*. Отказаться от техники трансцендентальной редукции, полагающей с самого начала, что от Я, “сознания”, “операций рефлексии” как символов человеческой разумности, т.е. самого человеческого, нам никогда не освободиться.

*Пример: стадия зеркала (Ж.Лакан).* Образ тела относим к экономиям желания. Но, казалось бы, желанию не может быть свойственна экономия, она не имманентна ему, ибо желанию не может быть положен предел. В противном случае оно не было бы желанием. Однако такое представление сил желания было бы ошибочным. Экономия желания мы получаем уже на границах взаимодействия телесной схемы и образа тела. Если хотите, именно телесная схема является экономизирующей структурой для желания и той системы образов, в которых желание пытается себя актуализовать. Телесная схема — это достаточно жесткая *анатомическая карта* (она включает в себя и карты возможных движений, иннервации, биологических и физиологических отправлений, ориентаций в пространстве и времени и т.п.), на которую проецируются отдельные образы тела и там обретают свое “место”, смещая, преобразуя или отбрасывая объективированные границы человеческого. Образ тела трансгрессивен по определению и, вероятно, нет никаких образов тела, которые могли бы существовать без предиката “мое” (“мое тело” есть образ тела). Желание преобразует телесную схему в образ тела, но никогда ее не отменяет, и в этом смысле можно говорить об экономии желания, которое присуще каждому образу тела. Взаимодействие телесной схемы и образа тела дает нам отправную точку в анализе понятия “моего тела”, т.е. тела, которое неотделимо от телесного чувства, Я-чувства. Телесная схема — не только карта, на которую проецируются желания (качество *пассивности*), но и экран, который представляет и отражает (качество *активности*). Мы полагаем, что Я-чувство не нуждается в некоем экранном воспроизведении, *оптическом отображении* тела, и в то же время, как это показал Лакан в своей знаменитой статье, мы не в силах отрицать значение зеркала в стадии формирования предсознатель-

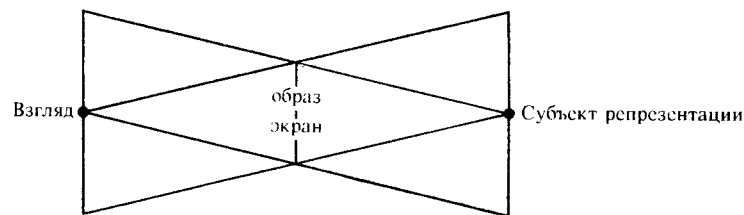
ного Я. Неизбежность проявления зеркального образа тела, удостоверяемая *оптически*. Лакан полагает, что у ребенка между 6 и 18 месяцами его жизни происходит встреча с собственным зеркальным образом, который в конечном счете оказывается определяющим в выработке человеческим существом всей его нарциссистской стратегии. Мы пока не говорим здесь о “случайности” или “необходимости” этой встречи. Допустим, что она все же происходит и должна происходить, ибо не зеркало определяет эту встречу, а сама стадия развития, в которую вступает ребенок. *Феномен зеркала появляется в инфантильном опыте как знак того, что человеческое существо начинает опознавать себя в качестве отдельно существующего в мире тела (от матери и близких, вещей и т.п.).* Симбиотическая стадия неразличимой близости с матерью нарушается или, скажем осторожнее, должна нарушиться в оптико-зеркальном эффекте, благодаря которому обнаруживается некая телесная форма, неотличимая от переживания “моего” тела. Еще нет Я в его картезианских облачениях, но уже есть формация Я, форма телесного чувства, которая синтезирует в себе, а точнее, локализует весь набор предистальной чувственности и все опыты тела, которые переживает ребенок в контакте с миром *через мать*. Ребенок опознает себя в зеркале, свой образ он встречает *жестом ликования*. Узнавание не может быть без ликования, говорит Лакан<sup>21</sup>. Ребенок ликует, впервые видя себя в зеркале, он опознает свое тело в качестве своего, только ему принадлежащего. С другой стороны, разве это не шок, открывающий ребенку путь в мир взрослых, но ставших тел, несообразных инфантильному наблюдателю, — разве это не преддверие будущей драмы? Где же она начинается? В сравнении собственного тела с телами других. По сравнению с законченными телами взрослых (прежде всего матери) инфантильное тело отличается потрясающей ребенка неполнотой, незавершенностью, явной недостаточностью. В этом смысле нельзя не заметить, как при взгляде на свой телесный образ (отражение) ребенок испытывает ортопедический шок (возможно близкий, если выразиться в терминах Фрейда, кастрационному эффекту). Ведь зеркало как бы отрезает инфантильное тело ребенка от симбиотической целостности, от матери. Предистальное атакуется дистальным: вкус, запах, касания и множество других телесных ощущений оказываются разом отвергнутыми в безличном, отчужденном отображении тела. Так это и было бы, если

бы сам зеркальный образ не имел поддержки в лице Другого (прежде всего матери). Поэтому, вероятно, недостаточно (а может быть, и ошибочно) говорить о некоем безличном экране, экране-зеркале, пассивно-активно отражающем, но скорее, и прежде всего, нужно говорить о персонологическом, личностном экране, *экране узнавания и ликования*. Ребенок ликует, узнавая себя на экране близкого Другого — материнского лица. Материнское лицо как экран. В таком случае можно подчеркнуть недостаточность *оптически* представляемого образа тела: не в нем (или: не только в нем) ребенок обретает свое до- или предсознательное, телесное Эго. Более того, следуя современным исследованиям (например, Анзье<sup>22</sup> и Штерна<sup>23</sup>), можно говорить о временном единстве существования множества предистальных Эго, более или менее сильно выраженных в инфантильном чувственном опыте между двумя месяцами и двумя годами: тактильном (кожном) Эго, сонорном Эго, оптическом Эго, речевом Эго. Анзье называет сонорный экран “первым психическим экраном”<sup>24</sup>, благодаря которому устанавливается первичная интеркоммуникация и ребенок получает “чувство” своего сонорного Эго. Эти “Эго” проявляют себя с завидным постоянством, проникая друг в друга и фактически ставя под сомнение *безосновную*, “первичную” данность *картезианского Эго*. Каждое Эго актуализует определенный вид *близости* и *дистанции*, который свойствен ему на данном этапе развития ребенка. Сонорные, тактильные, оптические слои откладываются друг на друга, образуя то, что мы называем Я-чувством, и, конечно, это Я не имеет ничего общего с Я, получающим характеристики “чистого сознания”.

Нам приходится сделать вывод: открытая Лаканом стадия зеркала, в которой инфантильный субъект “первоначально идентифицируется с визуальным гештальтом (Gestalt) собственного тела”<sup>25</sup>, по многим своим характеристикам оказывается стадией перцептивной катастрофы. Такой вывод можно сделать лишь в том случае, если мы признаем за этой стадией доминирующее положение в развитии ребенка. Разве не катастрофа то, что ребенок вдруг оказывается *один на один с собой* — и оказывается благодаря тому, что оптическое разрывает все другие типы его симбиотических отношений с миром, разве это не насильственное вторжение Другого в опыт ребенка, просто еще не готового его принять и, тем более, признать в качестве реальности? Да и существует ли возможность встречи ребенка с

зеркалом, зеркальным отражением собственного тела “один на один”? — может быть теоретически, но никак не в непосредственном опыте: *ребенок не может быть один*, его опыт, в котором постоянно упорядочивается и снимается разрыв между телесной схемой и образом тела, определен Другим, близкими Другими (прежде всего матерью), их участием в его чувственных переживаниях. Более того, стадия зеркала “рассказывает” нам о перцептивной катастрофе, которая порождает у ребенка шок от несоответствия между его телесной схемой (видимый образ) и образом его тела, который складывается у него до и вне зеркального эффекта и в котором тактильные, сонорные, визуальные и т.п. события, развиваясь друг в друге, накладываясь одно на другое, позволяют удерживать первоначальное психосоматическое единство.

И потом, что это за взгляд, бегающий контуры детского тела и затем возвращающийся к наблюдателю в качестве его собственной телесной формы? *Взгляд ребенка, взгляд взрослого*. Зеркало и экран: первое механически копирует, второе трансформирует. Парадоксы зеркального отображения, широко известные сегодня: *зеркало всегда отражает так, как если бы отраженное было первично по отношению к отражаемому*. В ранних лекциях Лакан сделал ряд попыток прояснения таких парадоксов. Приведем его схему и немного поразмышляем над ней<sup>26</sup>:

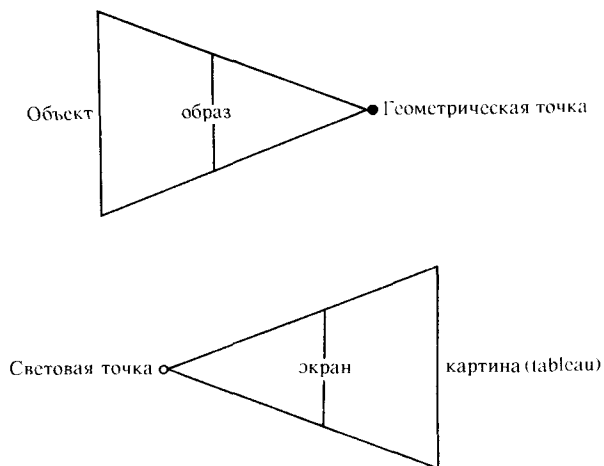


Отражение удваивает наше присутствие в мире. У-топично или гетеро-топично отражение? Я здесь, а зеркало — там, но когда я в зеркале, то где я? Могу ли я быть и “там” и “здесь”? Ведь то, что я здесь (вне зеркала), я узнаю из того, что я там, в зеркале. Зеркало повторяет и отбрасывает меня на меня — повторяет мои движения как механическая кукла и вместе с тем (поскольку я смотрю, обладаю взглядом) показывает меня в другом месте, где я физически не могу быть. Но никто не станет отрицать того, что с точки зрения телесной идентичности я существую (как тело) лишь постольку, поскольку я видим в



зеркале, *зеркальном “там”*. Это крайне любопытно, но и драматично, ибо я сам по себе есть только вне себя. Я вижу себя там, где я не есть, и вместе с тем я есть благодаря тому, что все время располагаюсь *вне* себя — там, где я не есть. Мое телесное существование в краткий миг соотносится с зеркальным отображением оказывается *местом без места* — гетеротопический эффект. Два положения тела: виртуальное (Я-там) и актуальное (Я-здесь). Виртуально-оптическое создает для меня *чистое поле присутствия* и, следовательно, поддерживает факт моего актуального существования. Зеркальный Другой, двойник, позволяет нам присутствовать-в-мире, *быть актуальными*.

Что пытается высказать Лакан? Прежде всего, усложняя цепочку взаимоотношений между видящим и видимым и разлагая схему на два предваряющих ее треугольника, он вводит принципиальное различие между *взглядом* и *геометрической точкой*, пространством (плоскостью) *репрезентации* и “картиной” (*tableau*), устанавливая для каждого треугольника (геометрического и перцептивного) базисный медиатор: в одном случае это будет образ, в другом — экран<sup>27</sup>. Из геометрической точки мы не в силах схватить целостность объекта, и поэтому при переводе в изображение он испытает деформации, получит “неточные” качества образа; из световой, иррадиирующей точки (места, где может быть взгляд) картина мира тоже может быть искажена в силу различных мутаций, отклонений, задержек света и тени, что и преобразует полную, идеальную освещенность полотна в *экранный образ*.



Идея *зеркальной непрерывности, обратимости* выводит нас к понятию *плоти*. “Мое тело” и есть плоть, которую я впервые замечаю, когда сталкиваюсь с телом Другого. Обмен телами (пускай оптический), обмен непрерывный, позволяет зародиться образу плоти или, точнее, нашей телесной промежуточности, ибо мы не можем оказаться в собственном теле без тела Другого.

“Как и все другие технические предметы и приспособления, как инструменты, знаки, зеркало появилось в открытом кругообращении видящих тел в тела видимые. Оно прорисовывает и расширяет метафизическую структуру нашей плоти. Зеркало может появиться, потому что я суть видящее-видимое, потому что существует своего рода рефлексивность чувственного и зеркало ее выражает и воспроизводит. Благодаря ему мое внешнее дополняется, все самое потаенное, что у меня было, оказывается в этом *облике*, этом плоском и закрытом в своих пределах сущем, которое уже предугадывалось в моем отражении в воде. Шильдер отмечает, что, куря трубку перед зеркалом, я ощущаю гладкую и нагретую поверхность дерева не только там, где располагаются мои пальцы, но и в тех выставленных напоказ, только видимых пальцах, которые пребывают в глубинах зеркала. Призрак зеркала выволакивает наружу мою плоть и тем самым то невидимое, что было и есть в моем теле, сразу же обретает возможность наделять собой другие видимые мной тела. С этого момента мое тело может содержать сегменты, заимствованные у тел других людей, так же как моя субстанция может переходить в них: человек для человека оказывается зеркалом. Само же зеркало оборачивается инструментом универсальной магии, который превращает вещи в зримые представления, зримые представления — в вещи, меня — в другого и другого — в меня”<sup>28</sup>.

Вот эта обратимость видимого и видящего, которая предана нам как видящим, наделенным зрением существам, открывает возможность появления зеркала. Не зеркало первично, а только эта обратимость. Однако, если мы задумаемся в то, что не устает повторять Мерло-Понти как магическое заклинание (видимое обращается в видящего, а видящий — в видимое), мы сразу же заметим момент *зияния* в структуре обратимости, эту мельчайшую скользящую точку одновременного отсутствия меня в Другом и Другого во мне, т.е. мы почувствуем, что в размышлениях Мерло-Понти недостает того, что включает сам механизм обратимости, некоего вида начальной оптической, зрительной энергии. Ведь когда “нагретая поверхность дерева” трубки смещается в зеркальный образ, то и наше касание этой нагретой поверхности тоже оказывается *там*. Может быть, не стоит отвергать позицию Сартра, который видел в касании тела Другого решающий момент рождения *моей плоти, как и плоти Другого?* Иначе говоря, “зияние” в структуре обратимости есть лишь знак *желания-коснуться-Другого*<sup>29</sup>. Но тогда сам зрительный акт расщепляется и не является просто действием глаза,

невозмутимо следящего за появлением плоти Другого из моей. Я должен желать плоти Другого, чтобы проявилась моя собственная, чтобы они стали взаимозаменяемыми, обратимыми в одном оптическом акте. Желать плоти Другого и видеть свою — все это явно не относится к элементарному акту зрения (если бы он был вообще возможен), т.е. к глазу как органу зрения. Вот почему столь существенно в данном случае различие между глазом и взглядом, введенное Сартром. Взглядом касаются (следовательно, желают), глазом смотрят (я бы сказал: смотрят для того, чтобы удалиться от зримого на безопасную дистанцию, *обозревать* его, не сближаясь). Во взгляде есть что-то от клейкой, липучей субстанции, взглядом приклеиваются к тому, что видят, взглядом касаются. *Взгляду, поскольку он проявляет себя, недостает объекта желания* (Лакан называет его “объектом а”), т.е. недостает, если выражаться в сартрианских терминах, плоти Другого, а следовательно, недостает и собственной плоти, которая так нуждается для своего проявления в плоти Другого<sup>30</sup>. Следует обратить внимание и на то, на чем, собственно, и настаивает в своих изысканиях Лакан: в структуре зеркальной обратимости существует *расщеп* (*chiasma*) по двум перцептивным измерениям, которые не сводимы друг к другу и вместе с тем остаются как бы неразличимыми в динамике их взаимного перехода: измерение меня как видящего на переходе в меня как видимого. Когда я вижу, *я есть взгляд*, но в таком случае тот, на кого этот взгляд падает, не может *видеть меня*, ибо стратегия взгляда определяется нехваткой объекта желания, он видит только мой взгляд, т.е. он переживает себя в качестве объекта желания. В том случае, когда я не вижу, но смотрю (прошу позволить мне это рискованное отличие), я обозреваю или, точнее, являюсь неким моментом, точкой в треугольнике оптической конструкции, где все поле зрения определяется световыми истечениями и их перспективной геометрией, тогда я *знаю*, что рассматриваю, и это знание, заключенное в оптическую форму, и есть мое зрение. “Знание” со всеми его формальными характеристиками и скрытой геометрией делает мой глаз пассивным органом. И это бесспорно — один из фантазмов оптического поля. Акт зрения сводится к пассивной перцептивной определенности глаза как органа зрения.

Представим себе, что в наших наблюдениях за другими телами (а наше наблюдение часто ограничено слабо выделенными из фона контурами, нечеткими проглядами) мы то слишком

удалены, то слишком близки, не руководимы никакими общезначимыми и антропологическими принципами (хотя это, в сущности, невозможно). Допустим, мы видим глаза тех, кто заточен в собственные тела. Я хочу сказать, что выражение лица, сосредоточиваясь вокруг глаз и по сути дела как бы “свертываясь” в интенсивности взгляда, освобождает эти глаза от тела, как если бы они “случайно” разместились именно в этом симметричном порядке по обе стороны от вертикальной линии носа, и что они, эти глаза, суть души существа, насильственно заточенного в телесную оболочку, которую это существо никогда не выбирало. Глаза, обладающие взглядом, уже принадлежат не видимому образу тела, но некоему существу, некоей — так и не обретшей соответствующее себе тело — душе. Страдание заточенного существа. Это существо смотрит из “своего” тела, оно видит нас и мир из другого тела, которое остается для нас непостижимым и, вместе с тем, очевидность его присутствия кажется нам бесспорной. Обратите внимание на собственное лицо или на любое другое лицо: как только в нем проявляется взгляд, обращаясь к себе или к вам, телесная оболочка исчезает, уступая место одушевленному взгляду. Столь же привычно для нас приписывать “человеческий взгляд” животным (особенно домашним). Может быть, именно “взгляд” животного (“собачий”, “волчий”, “орлиный”, “тигриный”...) позволит уточнить еще раз, что я имею в виду под выражением “смотреть из тела”: смотреть из того телесного окружения, которое репрезентирует нечеловеческое, физиогномически не прочитываемое, “невочеловеченное”, — и только взгляд, обращенный к нам, как бы говорит на “понятном” языке. *Взгляд, который обращен к нам, где бы мы его ни находили, не соотносим с телом, которое его несет и физически выражает — реальным (животным, божественным, человеческим) телом.*

Что же хочет сказать Сартр? Он хочет сказать, что *глаз становится взглядом, когда он желает плоти Другого*. И это верно для любого взгляда, какие бы специфические качества мы ему ни старались приписать. Но прислушаемся к сказанному более внимательно. Ведь желающий глаз не просто смотрит, он касается взглядом, он достигает нас, и что-то с нами происходит; конечно, не всякий взгляд ощутим и настойчив, не всякий взгляд мы замечаем как на нас направленный. С нами что-то происходит *без нас* и скорее происходит для того, кто нас захватывает взглядом. Взгляд ищет *плоти*. И части этой пары

— бросаемый взгляд и плоть Другого — неразличимы. Обмен взглядами (неважно — ненавидящими или любящими) — это всегда пробуждение плоти тел. В таком случае для Сартра *плоть* — это всегда некий избыток тел, то, во что они претворяются, чтобы стать материей исполненного желания. Вот почему он так настаивает на *касании* (нужно обязательно коснуться тела Другого, чтобы его плоть возродилась и побудила к действию другую плоть). Плоть — это не тело, плоть — это *клеевая прослойка*<sup>31</sup> между двумя телами, образующаяся в результате обмена касаниями, как если бы она могла инкарнировать одну плоть в другую, как если бы и сама плоть была каким-то странным раздражением эпидерм, кожной язвой, ушибом, опухолью, “гусиной кожей”. Плоть проступает на поверхности тела, или, если быть определеннее, плотью можно назвать состояние тела, когда оно проступает на собственной поверхности. Плоть как болезнь кожи, если, конечно, мы научимся понимать кожный покров достаточно широко и не будем сводить его к физиологии и биоанатомическому строению тела.

“Ce qu’il y a de plus profond dans l’homme, c’est la peau”<sup>32</sup> Однако можем ли мы мыслить кожу, этот удивительный оболочку, отменяющий духовную глубину, без которого наше психическое Я не в силах существовать ни мгновения, и если да, то *как*? Как если бы мы были странными существами, живущими с внутренней стороны поверхности, но не имеющими ничего своего и полностью зависимыми от тех событий, которые происходят на ее наружной стороне. Более того, весьма вероятно, что мы обретаем свой психический образ лишь в результате изменений внутренней стороны поверхности: в то время, как внешняя сторона содрогается от различных по интенсивности раздражений, защищаясь от них и пытаясь смягчить их проникающую силу, внутренняя продолжает свое психическое развитие, все более тонко дифференцируя образы подкожного Я. Так и хочется назвать того, кто позволяет нам жить, чувствовать и не гибнуть, *кожным Богом*. Не просто кожа как один из органов, даже самый могущественный, а кожный Бог, управляющий всеми нашими поро-

гами чувственности. Мы внутри себя, но что это значит — *быть-внутри-себя*? Не значит ли это — быть в чем-то, что нами, в сущности, не является, и тем не менее является нашей индивидуальной территорией жизни, противостоящей самой Жизни. Жестокой и нечеловеческой энергии жизни должен противостоять наш кожный Бог.

“Представим себе живой организм в самой упрощенной форме его в качестве недифференцированного пузырька раздражимой субстанции; тогда его поверхность, обращенная к внешнему миру, является дифференцированной в силу своего положения и служит органом, воспринимающим раздражение. Эмбриогенез как повторение филогенеза действительно показывает, что центральная нервная система происходит из эктодермы и что серая мозговая кора есть все же потомок примитивной наружной поверхности, который перенимает посредством унаследования существенные ее свойства. Казалось бы, вполне возможно, что вследствие непрекращающегося натиска внешних раздражителей на поверхность пузырька его субстанция до известной глубины изменяется так, что процесс возбуждения иначе протекает на поверхности, чем в более глубоких слоях. Таким образом, образовалась такая кора, которая в конце концов оказалась настолько прожженной раздражениями, что доставляет для восприятия раздражений наилучшие условия и не способна уже к дальнейшему видоизменению”<sup>32</sup>.

“Мы должны осветить еще один момент в живом пузырьке с его корковым слоем, воспринимающим раздражение. Этот кусочек живой материи носится среди внешнего мира, заряженного энергией огромной силы, и если бы он не был снабжен защитой от раздражения (Reizschutz), он давно бы погиб от действия этих раздражителей. Он вырабатывает это предохраняющее приспособление посредством того, что его наружная поверхность изменяет структуру, присущую живому, становится в известной степени неорганической и теперь уже в качестве особой оболочки, или мембраны, действует сдерживающе на раздражение, т.е. ведет к тому, чтобы энергия внешнего мира распространялась на ближайшие оставшиеся живыми слои лишь небольшой частью своей прежней силы. Эти слои, защищенные от всей первоначальной силы раздражения, могут посвятить себя усвоению всех допущенных к ним раздражений. Этот внешний слой благодаря своему отмиранию предохраняет зато все более глубокие слои от подобной участи — по крайней мере до тех пор, пока раздражение не достигает такой силы, что оно проламывает эту защиту. Для живого организма такая защита от раздражений является, пожалуй, более важной задачей, чем восприятие раздражения; он снабжен собственным запасом энергии и должен больше всего стремиться защитить свои особенные формы преобразования этой энергии от нивелирующего, следовательно, разрушающего влияния энергии, действующей извне и превышающей его собственную по силе. Восприятие раздражений имеет своей целью главным образом ориентироваться в направлении и свойствах идущих извне раздражений, а для этого оказывается достаточным брать из внешнего мира лишь небольшие пробы и оценивать их в небольших дозах. У высокоразвитых организмов воспринимающий корковый слой бывшего пузырька давно погрузился в глубину организма, оставив часть этого слоя на поверхности под непосредственной общей защитой от раздражения. Это и есть органы чувств, которые содержат в себе приспособления для восприятия специфических раздражений и особые средства для защиты от слишком сильных раздражений и для задержки неадекватных видов раздражений. Для них характерно то, что они перерабатывают лишь очень незначительные количества внешнего раздражения, они берут лишь его мельчайшие пробы из внешнего мира. Эти орга-

\* “Самое глубокое в человеке — это кожа”. Поль Валери.





**ВОЛЯ**

**ридер**

Иммануил  
Кант

**ОСНОВОПОЛОЖЕНИЯ  
МЕТАФИЗИКИ ПРАВОВ**

*1785*

стоики



## ПРЕДИСЛОВИЕ

Древнегреческая философия разделялась на три науки: физику, этику и логику. Это деление полностью соответствует природе вещей, и нет нужды в нем что-либо исправлять; не мешает только пояснить принцип этого деления, чтобы таким образом отчасти увериться в его полноте, отчасти получить возможность правильно определить необходимые подразделения.

Все познание из разума или *содержательно* и рассматривает какой-нибудь объект, или *формально* и занимается только самой формой рассудка и разума и общими правилами мышления вообще, без различия объектов. Формальная философия называется *логикой*, содержательная имеет дело с определенными предметами и законами, которым они подчинены, и в свою очередь делится на две [части]. Дело в том, что эти законы суть или законы *природы*, или же законы *свободы*. Наука о первых законах носит название *физики*, наука о вторых есть *этика*; первая называется также учением о природе, а последняя — учением о нравственности.

Логика не может иметь никакой эмпирической части, т.е. такой, в которой всеобщие и необходимые законы мышления покоились бы на основаниях, взятых из опыта; в противном случае она не была бы логикой, т.е. каноном для рассудка или разума, который имеет силу и должен быть показан при всяком мышлении. Естественная же философия, так же как и нравственная, может иметь свою эмпирическую

часть, потому что первая должна определять свои законы природе как предмету опыта, вторая же — воле человека, поскольку природа воздействует на нее; при этом первые законы [определяются] как законы, по которым все происходит, вторые же — как законы, по которым все должно происходить, однако следует принимать во внимание условия, при которых оно часто не происходит.

Всякую философию, поскольку она опирается на основания опыта, можно назвать *эмпирической*, а ту, которая излагает свое учение исключительно из априорных принципов, — *чистой философией*. Последняя, если она только формальна, называется *логикой*; если же она занимается лишь определенными предметами рассудка, то она называется *метафизикой*.

Так возникает идея двоякой метафизики — *метафизики природы и метафизики нравственности*. Физика, следовательно, будет иметь свою эмпирическую, но также и рациональную часть; точно так же и этика, хотя здесь эмпирическая часть в отдельности могла бы называться *практической антропологией*, а рациональная — *собственно моралью*.

Все промыслы, ремесла и искусства выиграли от разделения труда, когда человек не один делает все, а каждый, дабы иметь возможность выполнить свою работу наиболее совершенно и с большей легкостью, занимается определенным трудом, который по способу своего выполнения отличается от других видов труда. Где нет такого различия и разделения работ, где каждый — мастер на все руки, там ремесла находятся еще в состоянии величайшего варварства. Хотя вполне достойным предметом для размышления может сам по себе быть вопрос, не требует ли чистая философия во всех своих частях своего особого человека и не лучше ли было бы для всей ученой профессии в целом, если бы те, кто так привык сбывать вперемишку эмпирическое и рациональное по вкусу публики во всевозможных им самим неизвестных пропорциях, те, кто величает себя самостоятельно мыслящими людьми, а других, изготовляющих только рациональную часть, называет умствователя-

## РАЗДЕЛ ПЕРВЫЙ

### ПЕРЕХОД ОТ ОБЫЧНОГО НРАВСТВЕННОГО РАЗУМНОГО ПОЗНАНИЯ К ФИЛОСОФСКОМУ



Нигде в мире, да и нигде вне его, невозможно мыслить ничего иного, что могло бы считаться добрым без ограничения, кроме одной только *доброй воли*. Рассудок, остроумие и способность суждения и как бы иначе ни назывались *дарования* духа, или мужество, решительность, целеустремленность как свойства *темперамента* в некоторых отношениях, без сомнения, хороши и желательны; но они могут стать также в высшей степени дурными и вредными, если не добрая воля, которая должна пользоваться этими дарами природы и отличительные свойства которой называются поэтому *характером*. Точно так же дело обстоит и с *дарами счастья*. Власть, богатство, почет, даже здоровье и вообще хорошее состояние и удовлетворенность своим состоянием под именем *счастья* внушают мужество, а тем самым часто и надменность, когда нет доброй воли, которая исправляла бы и делала всеобще-целесообразным влияние этих даров счастья на дух и вместе с тем также и самый принцип действия. Нечего и говорить, что разумному беспристрастному наблюдателю никогда не может доставить удовольствие даже вид постоянного преуспевания человека, которого не украшает ни одна черта чистой и доброй воли; таким образом, добрая воля составляет, по-видимому, неперемненное условие быть достойным счастья.

Некоторые свойства благоприятствуют даже самой этой доброй воле и могут очень облегчить ее дело; од-

нако, несмотря на это, они не имеют никакой внутренней безусловной ценности, а всегда предполагают еще добрую волю, которая умеряет глубокое уважение, справедливо, впрочем, им оказываемое, и не позволяет считать их безусловно добрыми. Обуздание аффектов и страстей, самообладание и трезвое размышление не только во многих отношениях хороши, но, по-видимому, составляют даже часть *внутренней* ценности личности; однако многого недостает для того, чтобы объявить эти свойства добрыми без ограничения (как бы безусловно они ни прославлялись древними). Ведь без принципов доброй воли они могут стать в высшей степени дурными, и хладнокровие злодея делает его не только гораздо более опасным, но и непосредственно в наших глазах еще более омерзительным, нежели считали бы его таким без этого свойства.

Добрая воля добра не благодаря тому, что она приводит в действие или исполняет; она добра не в силу своей пригодности к достижению какой-нибудь поставленной цели, а только благодаря волеию, т.е. сама по себе. Рассматриваемая сама по себе, она должна быть ценима несравненно выше, чем все, что только могло бы быть когда-нибудь осуществлено ею в пользу какой-нибудь склонности и, если угодно, даже в пользу всех склонностей вместе взятых. Если бы даже в силу особой немилости судьбы или скудных подношений суровой природы эта воля была совершенно не в состоянии достигнуть своей цели; если бы при всех стараниях она ничего не добилась и осталась одна только добрая воля (конечно, не просто как желание, а как применение всех средств, поскольку они в нашей власти), — то все же она сверкала бы подобно драгоценному камню сама по себе как нечто такое, что имеет в самом себе свою полную ценность. Полезность или бесплодность не могут ни прибавить ничего к этой ценности, ни отнять что-либо от нее. И то и другое могло бы служить для доброй воли только своего рода обрамлением, при помощи которого было бы удобнее ею пользоваться в повседневном обиходе или обращать на себя внимание не-

достаточно сведущих людей; но ни то ни другое не может служить для того, чтобы рекомендовать добрую волю знатокам и определить ее ценность.

При всем том в этой идее об абсолютной ценности чистой воли, которой мы даем оценку, не принимая в расчет какой-либо пользы, есть что-то столь странное, что, несмотря на все согласие с ней даже обыденного разума, все же необходимо возникает подозрение: быть может, только безудержное сумасбродство скрыто лежит в основе и, быть может, мы правильно понимаем намерение природы, которая предназначила разум управлять нашей волей. Попытаемся поэтому рассмотреть эту идею с этой точки зрения.

Что касается природных способностей органического существа, т.е. целесообразно устроенного для жизни, мы принимаем за аксиому то, что в нем нет ни одного органа для какой-нибудь цели, который не был бы самым удобным для этой цели и наиболее соответствующим ей. Если бы в отношении существа, обладающего разумом и волей, истинной целью природы было *сохранение* его, его *преуспеяние* — одним словом, его *счастье*, то она распорядилась бы очень плохо, возложив на его разум выполнения этого своего намерения. В самом деле, все поступки, какие ему следует совершать для этого, и все правила его поведения были бы предначертаны ему гораздо точнее инстинктом и с помощью его можно было бы достигнуть указанной цели гораздо вернее, чем это может быть когда-либо сделано при помощи разума. Если же вдобавок покровительствуемое существо должно было быть наделено разумом, то этот разум должен был бы служить ему только для того, чтобы размышлять о счастливой склонности своей природы, восхищаться и радоваться ей и благодарить за нее благодетельную причину, но не для того, чтобы подчинять слабому и обманчивому руководству его свою способность желания и ввязываться в намерение природы. Одним словом, природа воспрепятствовала бы *практическому применению* разума и его дерзким попыткам своим слабым пониманием измышлять план счастья и средства его достижения; природа взяла бы на себя



не только выбор целей, но и выбор самих средств и с мудрой предусмотрительностью доверила бы и то и другое одному только инстинкту.

На самом деле мы и находим, что, чем больше просвещенный разум предается мысли о наслаждении жизнью и счастьем, тем дальше человек от истинной удовлетворенности. Отсюда у многих людей, и притом самых искушенных в применении разума, если только они достаточно искренни, чтобы в этом признаться, возникает некоторая степень *мизологии*, т.е. ненависть к разуму, так как по вычислении всех выгод, которые они получают — я не скажу от изобретения всевозможных ухищрений обычной роскоши, но даже от наук (которые в конце концов представляются им также некоторой роскошью рассудка), — они все же находят, что на деле навязали себе на шею только больше тягот, а никак не выиграли в счастье. Поэтому они в конечном счете не столько презирают, сколько завидуют той породе более простых людей, которая гораздо больше руководствуется природным инстинктом и не дает разуму приобретать большое влияние на их поведение. И необходимо признать, что осуждение тех, кто в значительной степени умеряет и даже сводит к нулю хвастливые восхваления выгод, которые дает нам разум в отношении счастья и удовлетворенности жизнью, никоим образом нельзя назвать мрачным или неблагодарным по отношению к благодати силы, правящей миром. Напротив, нужно признать, что в основе таких суждений скрыто лежит идея другой и гораздо более достойной цели нашего существования; именно для этой цели, а не для счастья предназначен разум, и ее как высшее условие должны поэтому большей частью предпочитать личным целям человека.

В самом деле, так как разум недостаточно приспособлен для того, чтобы уверенно вести волю в отношении ее предметов и удовлетворения всех наших потребностей (которые он сам отчасти приумножает), а к этой цели гораздо вернее привел бы врожденный природный инстинкт и все же нам дан разум как практическая способность, т.е. как такая, которая

должна иметь влияние на волю,— то истинное назначение его должно состоять в том, чтобы породить не волю как средство для какой-нибудь другой цели, а добрую волю самое по себе. Для этого непременно нужен был разум, если только природа поступала всегда целесообразно при распределении своих даров. Эта воля не может быть, следовательно, единственным и всем благом, но она должна быть высшим благом и условием для всего прочего, даже для всякого желания счастья. В таком случае вполне совместимо с мудростью природы то наблюдение, что культура разума, необходимая для первой и безусловной цели, различным образом ограничивает, по крайней мере в этой жизни, достижение второй цели, всегда обусловленной, а именно счастья, и даже может свести ее на нет. И природа не поступает при этом нецелесообразно, так как разум, который видит свое высшее практическое назначение в утверждении (Gründung) доброй воли, при достижении этой цели способен удовлетворяться только на свой лад, а именно быть довольным осуществлением цели, которую опять-таки ставит только разум, если даже это и связано с некоторым ущербом для целей склонности.

Но для того чтобы разобраться в понятии доброй воли, которая должна цениться сама по себе и без всякой другой цели, в понятии ее, коль скоро оно имеется уже в природном здравом рассудке и его нужно не столько внушать, сколько разъяснять,— чтобы разобраться в понятии, которое при оценке всей ценности наших поступков всегда стоит на первом месте и составляет условие всего прочего, возьмем понятие *долга*. Это понятие содержит в себе понятие доброй воли, хотя и с известными субъективными ограничениями и препятствиями, которые, однако, не только не скрывают его и не делают его неузнаваемым, а, напротив, через контраст показывают его в общем более ярком свете.

Я обхожу здесь молчанием все поступки, которые признаются как противные долгу, хотя они и могли бы быть полезными в том или другом отношении; ведь о таких поступках нельзя спрашивать, соверше-

ны ли они из *чувства долга*, поскольку они даже противоречат долгу. Я оставляю без внимания и те поступки, которые, правда, сообразны с долгом, но к которым люди непосредственно не имеют *никакой склонности*, однако все же совершают их потому, что побуждаются к этому другой склонностью. В таких случаях легко установить, совершен ли сообразный с долгом поступок *из чувства долга* или с эгоистическими целями. Гораздо труднее заметить это различие там, где поступок сообразуется с долгом и, кроме того, сам субъект *непосредственно* склонен совершать его. Например, сообразно с долгом, конечно, то, что мелкий торговец не запрашивает слишком много у своего неопытного покупателя; этого не делает и умный купец, у которого большой оборот, а, напротив, каждому продает по твердо установленной общей цене, так что ребенок покупает у него с таким же успехом, как и всякий другой. С каждым, таким образом, поступают здесь *честно*. Однако этого далеко не достаточно, чтобы на этом основании думать, будто купец поступил так из чувства долга и по принципам честности; того требовала его выгода; но в данном случае нельзя считать, что он, кроме того, еще испытывает прямую симпатию к покупателям, чтобы, так сказать, из любви не оказывать ни одному из них перед другим предпочтение в цене. Следовательно, такой поступок был совершен не из чувства долга и не из прямой симпатии, а просто с корыстными целями.

Сохранить же свою жизнь есть долг, и, кроме того, каждый имеет к этому еще и непосредственную склонность. Но отсюда не следует, что трусливая подчас заботливость, которую проявляют большинство людей о своей жизни, имеет внутреннюю ценность, а ее максима — моральное достоинство. Они оберегают свою жизнь *сообразно с долгом*, но не *из чувства долга*. Если же превратность судьбы и неизбывная тоска совершенно отняли вкус к жизни, если несчастный, будучи сильным духом, более из негодования на свою судьбу, чем из малодушия или подавленности, желает смерти и все же сохраняет себе жизнь не по склонно-

сти или из страха, а из чувства долга,— тогда его максимума имеет моральное достоинство.

Оказывается, где только возможно, благодеяния есть долг, и, кроме того, имеются некоторые столь участливо настроенные души, что они и без всякого другого тщеславного или корыстолюбивого побудительного мотива находят внутреннее удовольствие в том, чтобы распространять вокруг себя радость, и им приятна удовлетворенность других, поскольку она дело их рук. Но я утверждаю, что в этом случае всякий такой поступок, как бы он ни сообразовался с долгом и как бы он ни был приятным, все же не имеет никакой истинной нравственной ценности. Он под стать другим склонностям, например склонности к почестям, которая, если она, к счастью, наталкивается на то, что действительно общеплезно и сообразно с долгом, стало быть достойно уважения, заслуживает похвалы и поощрения, но никак не высокой оценки. Ведь максиме не хватает нравственного достоинства, а именно совершать такие поступки не по склонности, а *из чувства долга*. Предположим, что настроение такого человеколюбца заволокло собственной печалью, которая гасит всякое участие к судьбе других; что он все еще имеет возможность помочь другим нуждающимся, но чужая беда его не трогает, так как он занят своей собственной; и вот, когда никакая склонность его уже больше к тому не побуждает, он вырывается из этой полной бесчувственности и совершает поступок без всякой склонности, исключительно из чувства долга,— вот тогда только этот поступок приобретает свою настоящую моральную ценность. Более того: если бы природа вложила в сердце какого-нибудь человека мало симпатии; если бы он (в общем-то честный человек) обладал холодным темпераментом и был равнодушен к страданиям других, может быть, потому, что будучи наделен особым даром терпения и выдержки по отношению к своим собственным страданиям, он предполагает или даже требует того же от всякого другого; если бы природа не сделала такого человека (который вовсе не самое

худшее ее произведение), собственно говоря, человеколюбцем,— то неужели он не нашел бы в себе еще источник для того, чтобы самому себе придать гораздо более высокую ценность, чем та, какой может быть ценность благонравного темперамента? Несомненно нашел бы! Именно с благотворения не по склонности, а из чувства долга и начинается моральная и вне сравнения высшая ценность характера.

Обеспечить себе свое счастье есть долг (по крайней мере косвенно), так как недовольство своим положением при массе забот и неудовлетворенных потребностях могло бы легко сделаться большим *искушением нарушить долг*. Но, не обращая здесь внимания на долг, все люди уже сами собой имеют сильнейшее и глубочайшее стремление к счастью, так как именно в этой идее все склонности объединяются. Но только это предписание стремиться к счастью обычно таково, что оно наносит большой ущерб некоторым склонностям, и тем не менее человек не может составить себе никакого определенного и верного понятия о сумме удовлетворения всех [склонностей], именуемых счастьем. Поэтому нечего удивляться, что одна определенная склонность в отношении того, что она обещает, и того времени, в какое она может быть удовлетворена, в состоянии перевесить неопределенную идею и человек, например, подагрик, выбирает еду, какая ему по вкусу, а страдание — какое он способен вытерпеть, так как по своему расчету он здесь по крайней мере не лишил себя наслаждения настоящим моментом ради, быть может, напрасных ожиданий счастья, какое будто заключается в здоровье. Но и в этом случае, если общее стремление к счастью не определило воли этого человека, если здоровье, для него по крайней мере, не вошло с такой необходимостью в расчет, то и здесь, как и во всех других случаях, остается еще некоторый закон, а именно содействовать своему счастью не по склонности, а из чувства долга, и только тогда поведение человека имеет продолжительную моральную ценность.

Так, без сомнения, следует понимать и места из Священного Писания, где предписывается как заповедь любить своего ближнего, даже нашего врага. Ведь любовь как склонность не может быть предписана как заповедь, но благодарение из чувства долга, хотя бы к тому не побуждала никакая склонность и даже противостояло естественное и неодолимое отвращение, есть *практическая*, а не *чувственная* любовь. Она кроется в воле, а не во влечении чувства, в принципах действия, а не в трогательной участливости; только такая любовь и может быть предписана как заповедь.

Второе положение следующее: поступок из чувства долга имеет свою моральную ценность не *в той цели*, которая может быть посредством него достигнута, а в той максиме, согласно которой решено было его совершить; эта ценность зависит, следовательно, не от действительности объекта поступка, а только от *принципа воления*, согласно которому поступок был совершен безотносительно ко всем объектам способности желания. Что намерения, которые мы можем иметь при совершении поступков, и их влияние как целей и мотивов воли не могут придать поступкам никакой безусловной и моральной ценности — ясно из предыдущего. В чем же, таким образом, может заключаться эта ценность, если она не должна состоять в воле, [взятой] в отношении результата, на какой она надеется? Эта ценность может заключаться *только в принципе воли* безотносительно к тем целям, какие могут быть достигнуты посредством такого поступка. Ведь воля стоит как бы на распутьи — между своим априорным принципом, который формален, и своим апостериорным мотивом, который материален, и так как она все же должна быть чем-нибудь определена, то если поступок совершается из чувства долга, ее должен определить формальный принцип воления вообще, ибо всякий материальный принцип у нее отнят.

Третье положение как вывод из общих предыдущих я бы выразил следующим образом: *долг есть необходимость [совершения] поступка из уважения к за-*

кону. К объекту как результату моего предполагаемого поступка я хотя и могу иметь *склонность*, но *никогда* не могу чувствовать *уважение* именно потому, что он только результат, а не деятельность воли. Точно так же я не могу питать уважение к склонности вообще, все равно, будет ли она моей склонностью или склонностью другого; самое большее, что я могу, — это в первом случае ее одобрять, во втором — иногда даже любить, т.е. рассматривать ее как благоприятствующую моей собственной выгоде. Лишь то, что связано с моей волей только как основание, а не как следствие, что не служит моей склонности, а перевешивает ее, совершенно исключает по крайней мере склонность из расчета при выборе, стало быть, только закон сам по себе может быть предметом уважения и тем самым — заповедью. Итак, поступок из чувства долга должен совершенно устранить влияние склонности и вместе с ней всякий предмет воли. Следовательно, остается только одно, что могло бы определить волю: объективно *закон*, а субъективно *чистое уважение* к этому практическому закону, стало быть, максима\* — следовать такому закону даже в ущерб всем своим склонностям.

Таким образом, моральная ценность поступка заключается не в результате, который от него ожидается, следовательно, также и не в каком-нибудь принципе [совершения] поступков, который нуждается в заимствовании своей побудительной причины от этого ожидаемого результата. Ведь ко всем этим результатам (собственному приятному состоянию и даже способствованию чужому счастью) могли бы привести и другие причины, и для этого, следовательно, не требовалось воли разумного существа, а ведь в ней одной можно найти высшее и безусловное благо. Поэтому только *представление о законе* самом по себе,

---

\* *Максима* есть субъективный принцип воления; объективный принцип (т.е. такой, который служил бы всем разумным существам практическим принципом также и субъективно, если бы разум имел полную власть над способностью желания) есть практический закон.



которое имеется, конечно, только у разумного существа, поскольку это представление, а не ожидаемый результат есть определяющее основание воли, может составлять то столь предпочтительное благо, которое мы называем нравственным и которое имеется уже в самой личности, поступающей согласно этому представлению, а не ожидается еще только в результате [поступка]\*.

Однако что же это за закон, представление о котором, даже безотносительно к ожидаемому от него результату, должно определить волю, дабы последняя могла считаться непосредственно и безусловно доброй? Так как я лишил волю всех побуждений, которые для нее могли бы возникнуть из соблюдения ка-

---

\* Меня могут, пожалуй, упрекнуть в том, что я, прикрываясь словом *уважение*, только ищу прибежища в неясном чувстве, вместо того чтобы дать четкое объяснение по этому вопросу, пользуясь каким-нибудь понятием разума. Но хотя уважение и есть чувство, оно тем не менее чувство, не внушенное каким-нибудь влиянием, а спонтанно произведенное (*selbstgewirkter*) понятием разума; поэтому оно специфически отличается от всех чувств первого рода, которые можно свести к склонности или страху. Когда я познаю нечто непосредственно как закон для себя, я познаю с уважением, которое означает лишь сознание того, что моя воля подчинена закону без посредства других влияний на мои чувства. Непосредственное определение воли законом и сознание этого определения называется уважением, так что уважение рассматривается как действие закона на субъект, а не как причина этого закона. Собственно говоря, уважение есть представление о ценности, которая наносит ущерб моему себялюбию. Следовательно, это есть нечто такое, что не может рассматриваться ни как предмет склонности, ни как предмет страха, хотя оно имеет нечто аналогичное и с тем и с другим. Предмет уважения есть, таким образом, только закон, и притом закон, который мы налагаем на самих себя и тем не менее как необходимый сам по себе. Как закону мы подчиняемся ему, не спрашивая у себялюбия; как возложенный на нас нами самими этот закон есть, однако, следствие нашей воли. В первом отношении он имеет аналогию со страхом, во втором — со склонностью. Все уважение к личности есть в сущности только уважение к закону (честности и т.д.), пример которого нам дает эта личность. Так как развитие своих талантов мы также считаем долгом, то в талантливой личности мы усматриваем как бы *примерный случай закона* (чтобы в этом сделаться подобным ей посредством упражнения), и это создает наше к ней уважение. Весь так называемый моральный интерес состоит исключительно в уважении к закону.



кого-нибудь закона, то не остается ничего, кроме общей законосообразности поступков вообще, которая и должна служить воле принципом. Это значит: я всегда должен поступать только так, *чтобы я также мог желать превращения моей максимы во всеобщий закон* <sup>2</sup>. Здесь законосообразность вообще (без того чтобы полагать в основу некоторый закон, определяемый к тем или иным поступкам) есть то, что служит и должно служить воле принципом, если долг вообще не пустая фантазия и химерическое понятие; с этим согласен и обыденный человеческий разум в своих практических суждениях, и он постоянно имеет в виду упомянутый принцип.

Пусть, например, ставится вопрос: могу ли я, если я нахожусь в затруднительном положении, дать обещание с намерением его не сдержать? Здесь я легко усматриваю различный смысл, какой может иметь этот вопрос: благоразумно ли давать ложное обещание, или сообразно ли это с долгом? Первое, без сомнения, часто может иметь место. Правда, я прекрасно вижу, что недостаточно еще с помощью этой увертки выбраться из затруднительного положения в данный момент, следует еще хорошенько обдумать, не могут ли из этой лжи возникнуть для меня впоследствии гораздо большие затруднения, чем те, от которых я сейчас хочу избавиться; а так при всей моей мнимой *хитрости* не так-то легко предусмотреть последствия, чтобы раз потерянное доверие не повредило мне куда больше, чем все то зло, которого я сейчас думаю избежать, то не *благоразумнее* было бы поступать согласно всеобщей максиме и вменить себе в привычку что-то обещать не иначе как с намерением исполнить обещанное. Однако мне скоро становится ясно, что такая максима все же имеет в своей основе только боязнь последствий. Быть же правдивым из чувства долга — это другое дело, это совсем не то, что быть таким из боязни вредных последствий: в то время как в первом случае понятие поступка само по себе уже содержит в себе закон для меня, во втором я прежде всего должен осмотреться и взвесить, какие результаты могут для меня быть связаны с этим. В са-

мом деле, если я отступаю от принципа долга, то это безусловно дурно; если же я изменяю своей максиме благоразумия, то это иногда может оказаться для меня очень выгодно, хотя, конечно, надежнее оставаться ей верным. Однако, чтобы прийти кратчайшим и вместе с тем верным путем к ответу на вопрос, соотносимо ли с долгом ложное обещание, я спрашиваю самого себя: был бы я доволен, если бы моя максима (выйти из затруднительного положения посредством ложного общения) имела силу всеобщего закона (и для меня, и для других)? И мог бы я сказать самому себе: пусть каждый дает ложное обещание, если он находится в затруднительном положении, выйти из которого он не может другим способом? Поставив так вопрос, я скоро пришел бы к убеждению, что хотя я и могу желать лжи, но вовсе не хочу общего для всех закона — лгать; ведь при наличии такого закона не было бы, собственного говоря, никакого обещания, потому что было бы напрасно объяснять мою волю в отношении моих будущих поступков другим людям, которые этому объявлению не верят или, если бы они необдуманно сделали это, оплатили бы мне той же монетой. Стало быть, моя максима, коль скоро она стала бы всеобщим законом, необходимо разрушила бы самое себя.

Таким образом, я не нуждаюсь в какой-нибудь глубокой проницательности, чтобы знать, как мне поступать, дабы мое воление было нравственно добрым. Не сведущий в обычном ходе вещей, не приспособленный ко всем происходящим в мире событиям, я лишь спрашиваю себя: можешь ли ты желать, чтобы твоя максима стала всеобщим законом? Если ты этого не можешь, то она неприемлема, и притом не из-за ожидаемого от нее вреда для тебя или других, а потому, что она не годится как принцип для возможного всеобщего законодательства. К последнему же разум вынуждает у меня непосредственное уважение, относительно которого я, правда, сейчас еще не *знаю*, на чем оно основывается (пусть это исследует философ), но по крайней мере понимаю хотя бы следующее: что оно есть определение ценности, которая далеко пере-

вешивает всю ценность того, что восхваляется склонностью, и, далее, что необходимость моих поступков из *чистого* уважения к практическому закону есть то, что составляет долг, которому должна уступить всякая другая побудительная причина, так как он — условие *самой по себе* доброй воли, ценность которой выше всего остального.

Так мы наконец добрались в моральном познании обычного человеческого разума до его принципа, который этот разум, конечно, не мыслит себе столь отвлеченно в общей форме, но все же постоянно имеет перед глазами и применяет как руководящую нить своих суждений. Здесь было бы нетрудно показать, как он с этим компасом в руках отлично разбирался бы во всех происходящих случаях, что хорошо и что плохо, что сообразно с долгом и что противно долгу, если только, не обучая разум ничему новому, обратить его внимание, как это сделал Сократ, на его собственный принцип; следовательно, для того, чтобы знать, как поступать, чтобы быть честными и добрыми и даже мудрыми и добродетельными, мы не нуждаемся ни в какой науке и философии. Уже заранее можно было предположить, что знание того, что каждому человеку надлежит сделать и, стало быть, ведать, — это дело также каждого, даже самого простого человека. Здесь нельзя, однако, не удивляться тому, как много преимуществ имеет в обыденном человеческом рассудке практическая способность суждения перед теоретической. В последней, если обыденный разум отваживается уклониться от эмпирических законов и чувственных восприятий, он запутывается в догадках, впадает в прямые противоречия с самим собой, приходит к загадкам, по меньшей мере к хаосу неизвестности, неясности и неустойчивости. В сфере же практического способность суждения только тогда и начинает показывать себя с очень выгодной стороны, когда обыденный рассудок исключает из практических законов все чувственные мотивы. Тогда он делается даже тонким; может случиться, что он будет придиричивым к своей совести или другим притязаниям в отношении того, что должно называться пра-

вильным, или же захочет для собственного наставления искренне определить ценность поступков; и, что самое главное, в последнем случае он может с точно таким же успехом питать надежду верно попасть в цель, как и философ; он в этом случае даже надежнее философа: ведь последний может руководствоваться тем же принципом, что и он, но может легко запутать свое суждение массой посторонних, не относящихся к делу соображений и отклонить его от прямого пути. Не было бы поэтому предпочтительнее в делах морали довольствоваться обыденным суждением разума и — самое большое — привносить философию только для того, чтобы полнее и доступнее представить систему нравственности, равно и правила ее изложить более подходящим образом для применения (но еще более для споров), но не для того, чтобы в практических целях отучать обыденный человеческий рассудок от его счастливой простоты и направлять его посредством философии на новый путь исследований и поучений?

Невинность, конечно, прекрасная вещь, но, с другой стороны, очень плохо, что ее трудно сохранить и легко совратить. Поэтому сама мудрость, которая вообще-то больше состоит в образе действий, чем в знании, все же нуждается в науке не для того, чтобы у нее учиться, а для того, чтобы ввести в употребление ее предписание и закрепить его. Человек ощущает в себе самом, в своих потребностях и склонностях, полное удовлетворение которых он называет счастьем, сильный противовес всем велениям долга, которые разум представляет ему достойным глубокого уважения. Разум между тем дает свои веления, ничего, однако, при этом не обещая склонностям, дает их с неумолимостью, стало быть, как бы с пренебрежением и неуважением к столь безудержным и притом с виду столь справедливым притязаниям (которые не хотят отступать ни перед какими велениями). Отсюда возникает *естественная диалектика*, т.е. наклонность умиствовать наперекор строгим законам долга и подвергать сомнению их силу, по крайней мере их чистоту и строгость, а также, где это только возможно, делать

их более соответствующими нашим желаниям и склонностям, т.е. в корне подрывать их и лишать их всего их достоинства, что в конце концов не может одобрить даже обыденный практический разум.

Таким образом, не какая-нибудь потребность в спекуляции (к чему у него совершенно нет охоты, пока он довольствуется ролью простого здравого разума), а практические соображения побуждают *обычный человеческий разум* выйти из своего круга и сделать шаг в сферу *практической философии*, чтобы получить здесь сведения и ясные указания относительно источника своего принципа и истинного назначения этого принципа в сопоставлении с максимами, которые опираются на потребности и склонности. Это должно помочь ему выйти из затруднительного положения, возникающего вследствие двусторонних притязаний, и избежать опасности лишиться всех подлинных нравственных принципов из-за двусмысленности, в которой он легко может запутаться. Таким образом, и в практическом обычном разуме, если он развивает свою культуру, незаметно возникает *диалектика*, которая заставляет его искать помощи в философии точно так же, как это происходит с разумом в его теоретическом применении; поэтому первый, так же как и второй, не находит успокоения ни в чем, кроме как в исчерпывающей критике нашего разума.

и ясно представить практическую способность разума, начиная с ее общих определяющих правил и кончая тем пунктом, где из нее возникает понятие долга.

Каждая вещь в природе действует по законам. Только разумное существо имеет волю, или способность поступать *согласно представлению* о законах, т.е. согласно принципам. Так как для выведения поступков из законов требуется разум, то воля есть не что иное, как практический разум. Если разум непременно определяет волю, то поступки такого существа, признаваемые объективно необходимыми, необходимы также и субъективно, т.е. воля есть способность выбирать *только то*, что разум независимо от склонности признает практически необходимыми, т.е. добрым. Если же разум сам по себе недостаточно определяет волю, если воля подчинена еще и субъективным условиям (тем или иным мотивам), которые не всегда согласуются с объективными,— одним словом, если воля *сама по себе* не полностью соотнобразуется с разумом (как это действительно имеет место у людей), то поступки, объективно признаваемые необходимыми, субъективно случайны и определение такой воли соотнобно с объективными законами есть *принуждение*; т.е. хотя отношение объективных законов к не вполне доброй воле представляется как определение воли разумного существа основаниями разума, но эта воля по своей природе послушна им не с необходимостью.

Представление об объективном принципе, поскольку он принудителен для воли, называется *веле-нием* (разума), а формула влечения называется *императивом*.

Все императивы выражены через *долженствование* и этим показывают отношение объективного закона разума к такой воле, которая по своему субъективному характеру не определяется этим с необходимостью (принуждение). Они говорят, что делать нечто или не делать этого — хорошо, но они говорят это такой воле, которая не всегда делает нечто потому, что ей дают представление о том, что делать это хорошо. Но

практически *хорошо* то, что определяет волю посредством представлений разума, стало быть, не из субъективных причин, а объективно, т.е. из оснований, значимых для всякого разумного существа как такового. В этом состоит отличие практически хорошего от *приятного*; приятным мы называем то, что имеет влияние на волю только посредством ощущения из чисто субъективных причин, значимых только для того или иного из чувств данного человека, но не как принцип разума, имеющий силу для каждого\*.

Совершенно добрая воля, таким образом, также подчинялась бы объективным законам (добра), но на этом основании нельзя было бы представлять ее как *принужденную* к законосообразным поступкам, так как сама собой, по своему субъективному характеру, она может быть определена только представлением о добре. Поэтому для *божественной* и вообще для *св-той* воли нет никаких императивов; *долженствование* здесь не на своем месте, так как *воление* само собой необходимо согласно с законом. Поэтому императивы суть только формулы для выражения отношения объективных законов воления вообще к субъективному несовершенству воли того или другого разумного существа, например воли человека.

---

\* Зависимость способности желания от ощущений называется склонность, и склонность, следовательно, всегда указывает на *потребность*. Зависимость же случайно определяемой воли от принципов разума называется *интересом*. Интерес имеет место, следовательно, только при зависимой воле, которая не всегда сама собой соотнобразится с разумом; для божественной воли немыслим никакой интерес. Но и человеческая воля может *усматривать* в чем-нибудь *интерес* и, несмотря на это, не *поступать из интереса*. Первое означает *практический* интерес к поступку, второе — *чувственный* интерес к объекту поступка. Первое показывает лишь зависимость воли от принципов разума самих по себе, второе — зависимость ее от принципов его в пользу склонности, когда разум дает только практическое правило, как удовлетворить потребность склонности. В первом случае меня интересует поступок, во втором — объект поступка (поскольку этот объект мне приятен). В первом разделе мы видели, что при поступке из чувства долга должен приниматься во внимание не интерес к предмету, а только интерес к самому поступку и его принципу в разуме (закону).

Все *императивы*, далее, повелевают или *гипотетически*, или *категорически*. Первые представляют практическую необходимость возможного поступка как средство к чему-то другому, чего желают (или же возможно, что желают) достигнуть. Категорическим императивом был бы такой, который представлял бы какой-нибудь поступок как объективно необходимый сам по себе, безотносительно к какой-либо другой цели.

Так как каждый закон представляет возможный поступок как хороший и поэтому как необходимый для субъекта, практически определяемого разумом, то все императивы суть формулы определения поступка, который необходим согласно принципу воли, в каком-либо отношении доброй. Если же поступок хорош только для *чего-то другого* как средство, то мы имеем дело с *гипотетическим* императивом; если он представляется как хороший *сам по себе*, стало быть как необходимый для воли, которая сама по себе сообразна с разумом как принципом ее, то императив — *категорический*.

Императив говорит, таким образом, какой возможный с моей стороны поступок был бы хорошим, и представляет практическое правило по отношению к такой воле, которая не совершает непременно поступка только потому, что он хорош, так как отчасти субъект не всегда знает, что поступок хорош, отчасти же, если бы он это и знал, его максимы все же могли бы противоречить объективным принципам практического разума.

Гипотетический императив, следовательно, говорит лишь, что поступок хорош для какой-нибудь *возможной* или *действительной* цели. В первом случае он *проблематически-практический*, а во втором — *ассерторически-практический* принцип. Категорический императив, который признает поступок сам по себе, безотносительно к какому-нибудь намеренно, т.е. и без какой-либо другой цели, объективно необходимым, имеет силу аподиктически-практического принципа<sup>4</sup>.



То, что исполнимо только силами какого-нибудь разумного существа, можно мыслить себе и как возможную цель для какой-нибудь воли, и поэтому, поскольку поступок представляется необходимым, для того чтобы достигнуть какой-нибудь вызываемой этим возможной цели принципов [совершеня] поступков на самом деле бесконечно много. Все науки имеют какую-то практическую часть, состоящую из указаний (Aufgaben), что какая-нибудь цель для нас невозможна, и из императивов, [предписывающих то], как она может быть достигнута. Такие императивы могут поэтому вообще называться императивами *умения*. Разумна ли и хороша ли цель, — об этом здесь и речи нет, речь идет лишь о том, что необходимо делать, чтобы ее достигнуть. Предписания для врача, чтобы основательно вылечить пациента, и для отравителя, чтобы наверняка его убить, равноценны постольку, поскольку каждое из них служит для того, чтобы полностью осуществить поставленную цель. Так как в детстве не знают, какие цели могут встретиться в жизни, то родители прежде всего стараются научить своих детей *многому* и заботятся об *умении* применять средства ко *всевозможным* целям; при этом ни о какой из них они не могут определенно сказать, что она действительно станет в будущем целью их воспитанника, хотя *возможно*, что она у него когда-нибудь будет. И эта забота так велика, что из-за этого они обычно забывают помочь им выработать и поправить их суждения о ценности тех предметов, которые они, быть может, захотят поставить себе целью.

Есть, однако, одна цель, наличия которой можно предполагать у всех разумных существ (поскольку к ним, а именно как к зависимым существам, подходят императивы), следовательно, такая цель, которую они не только *могут* иметь, но о которой можно с полной уверенностью заранее сказать, что все они ее *имеют* по естественной необходимости; я имею в виду цель достигнуть *счастья*. Гипотетический императив, который представляет практическую необходимость поступка как средство для содействия, есть *ассерториче-*

ский императив. Его следует изображать как необходимый не для какой-нибудь неизвестной, лишь возможной цели, а для цели, которую можно с уверенностью и а priori предложить у каждого человека, так как она принадлежит его существу. Умение выбирать средства для своего собственного максимального благополучия можно назвать *благоразумием\** в самом узком смысле. Следовательно, императив, касающийся выбора средств для достижения собственного счастья, т.е. предписание благоразумия, все еще остается *гипотетическим*: поступок предписывается не безусловно, а только как средство для другой цели.

Наконец, существует императив, который, не полагая в основу как условие какую-нибудь другую цель, достижимую тем или иным поведением, непосредственно предписывает это поведение. Это императив *категорический*. Он касается не содержания поступка и не того, что из него должно последовать, а формы и принципа, из которого следует сам поступок; существенно хорошее в этом поступке состоит в убеждении, последствия же могут быть какие угодно. Этот императив можно назвать императивом *нравственности*.

Воление по этим троякого рода принципа можно легко различить также по *неодинаковости* принуждения воли. Для того чтобы сделать заметным и это различие, я думаю, было бы лучше всего расположить эти принципы по порядку со следующими названиями: они или *правила* умения, или *советы* благоразумия, или *веления (законы)* нравственности. В самом

---

\* Слово *благоразумие* употребляется в двояком смысле. В одном смысле оно может означать житейскую мудрость (Weltklugheit), в другом — ум, преследующий личные цели (Privatklugheit). Первая есть умение человека оказывать влияние на других для использования их в своих целях. Второй состоит в знании того, как объединить все эти цели для собственной длительной выгоды. Он есть, собственно говоря, то благоразумие, к которому сводится сама ценность первой; и о тех, кто благоразумен в первом смысле, но не во втором, можно было бы скорее сказать: они толковы и хитры, но в общем-то не умны.

деле, только с законом связано понятие безусловной и притом объективной и, стало быть, общезначимой необходимости, и веления суть законы, которым должно повиноваться, т.е. следовать и вопреки склонности. *Подача совета* содержит, правда, необходимость, но эта необходимость может быть значимой только при субъективном условии: причисляет ли данный человек то или другое к своему счастью; категорический же императив не ограничен никаким условием и как абсолютно, хотя и практически, необходимый может быть назван велением в собственном смысле. Можно было бы назвать императивы также *техническими* (относящимися к умению), вторые — *прагматическими*\* (относящимися к благу), третьи — *моральными* (относящимися к свободному поведению вообще, т.е. к нравственности).

Теперь возникает вопрос: как возможны все эти императивы? Смысл этого вопроса состоит не в том, чтобы знать, как возможно совершение поступка, который предписывается императивом, а только в том, чтобы знать, как можно мыслить принуждение воли, которое императив выражает в качестве задачи. Как возможен императив умения, — это, конечно, не нуждается в особом исследовании. Кто хочет [достигнуть] цели, тот хочет (поскольку разум имеет решающее влияние на его поступки) также и совершенно необходимого для нее средства, которое находится в его распоряжении. Это положение, поскольку оно касается воления, аналитическое, так как в волении, направленном на объект как результат моего поступка, уже мыслится заключающаяся во мне как деятельной причине каузальность, т.е. применение средств, и императив выводит понятие необходимых поступков для

---

\* Мне кажется, настоящее значение слова *прагматический* могло бы быть определено так точнее всего. В самом деле, прагматическими называют *санкции*, которые вытекают, собственно, не из права государств как необходимые законы, а из *попечения* о всеобщем благе. *История* написана *прагматически*, если она учит уму-разуму, т.е. научает людей, как заботиться о своих выгодах лучше или по крайней мере так же хорошо, как и их предки.

этой цели уже из понятия воления, направленного на эту цель (определить сами средства достижения поставленной цели — для этого требуются, конечно, синтетические положения<sup>5</sup>, которые, однако, касаются не основания — акта воли, а осуществления объекта). То, что мне следует провести из концов прямой линии две дуги, для того чтобы разделить эту линию пополам согласно установленному принципу, — этому математика учит, конечно, только с помощью синтетических положений; но [положение] *если я знаю, что только таким действием можно достигнуть ожидаемого результата, то, полностью желая результата, я желаю и действия, которое для этого требуется*, — это положение аналитическое; ведь представлять нечто как результат, возможный определенным образом благодаря мне, и представлять меня действующим таким же образом в расчете на этот результат — это совершенно одно и то же.

Императивы благоразумия совершенно совпадали бы с императивами умения и были бы точно так же аналитическими, если бы только так легко было дать определенное понятие о счастье. В самом деле, тогда совершенно одинаково можно было бы сказать здесь, как и там: кто хочет [достигнуть] цели, хочет также (сообразно с разумом — необходимо) всех тех средств для [достижения] ее, которые находятся в его распоряжении. Однако, к сожалению, понятие счастья столь неопределенное понятие, что хотя каждый человек желает достигнуть счастья, тем не менее он никогда не может определенно и в полном согласии с самим собой сказать, чего он, собственно, желает и хочет. Причина этого в том, что все элементы, принадлежащие к понятию счастья, суть эмпирические, т.е. должны быть заимствованы из опыта, однако для идеи счастья требуется абсолютное целое — максимум блага в моем настоящем и каждом последующем состоянии. Так вот, невозможно, чтобы в высшей степени пронизательное и исключительно способное, но тем не менее конечное существо составило себе определенное понятие о том, чего оно, собственно, здесь

хочет. Человек желает богатства — сколько забот, за-  
висти и преследования мог бы он из-за этого навлечь  
на себя! Он желает больших познаний и понимания —  
может быть, это даст ему только большую остроту  
зрения и покажет ему в тем более ужасном виде не-  
счастья, которые пока еще от него скрыты и которых  
тем не менее нельзя избежать, или навяжет еще боль-  
ше потребностей его страстям, которые и без того  
причиняют ему достаточно много беспокойства. Он  
желает себе долгой жизни — но кто может поручить-  
ся, что она не будет лишь долгим страданием? Он же-  
лает по крайней мере здоровья — но как часто сла-  
бость тела удерживала его от распутства, в которое  
его могло бы повергнуть великолепное здоровье, и  
т.д. Короче говоря, он не в состоянии по какому-ни-  
будь принципу определить с полной достоверностью,  
что сделает его истинно счастливым, так как для это-  
го потребовалось бы всеведение. Таким образом, для  
того чтобы быть счастливым, нельзя поступать по оп-  
ределенным принципам, а необходимо действовать по  
эмпирическим советам, например диеты, бережливос-  
ти, вежливости, сдержанности и т.д., о которых опыт  
учит, что они, как правило, более всего способствуют  
благу. Отсюда следует, что императивы благоразумия,  
говоря точно, вовсе не могут повелевать, т.е. объек-  
тивно представлять поступки как практически *необхо-  
димые*; что их можно считать скорее советами  
(*consilia*), чем велениями (*praescripta*) разума; что зада-  
ча определить наверняка и в общем виде, какой по-  
ступок мог бы содействовать счастью разумного су-  
щества, совершенно неразрешима. Стало быть, в от-  
ношении счастья невозможен никакой императив,  
который в строжайшем смысле слова предписывал бы  
совершать то, что делает счастливым, так как счастье  
есть идеал не разума, а воображения. Этот идеал по-  
коится только на эмпирических основаниях, от кото-  
рых напрасно ожидают, что они должны определить  
поступок, посредством которого была бы достигнута  
всеполнота действительно бесконечного ряда послед-  
ствий. Этот императив благоразумия между тем был  
бы аналитически-практическим положением, если до-

пустить, что средства для [достижения] счастья могут быть с уверенностью указаны. В самом деле, он лишь тем и отличается от императива умения, что у него цель только возможна, тогда как у второго она дана; но так как оба предписывают только средства для того, относительно чего предполагают, что оно желаемая цель, то императив, предписывающий направленное на средства воление тому, кто желает [достижения] цели, в обоих случаях аналитический. Таким образом, вопрос о возможности такого императива также не трудный.

Вопрос же о том, как возможен императив *нравственности*, есть, без сомнения, единственный нуждающийся в решении, так как этот императив не гипотетический и, следовательно, объективно представляемая необходимость не может опереться ни на какое предположение, как при гипотетических императивах. Не следует только при этом упускать из виду, что *на примерах*, стало быть эмпирически, нельзя установить, существуют ли вообще такого рода императивы; нужно еще считаться с возможностью, не гипотетические ли в скрытом виде все те императивы, которые кажутся категорическими. Например, говорят: «Ты не должен давать никаких ложных обещаний» — и считают, что необходимость воздержания от таких поступков не есть простой совет для избежания какого-нибудь другого зла, как это было бы в том случае, если бы сказали: «Ты не должен давать ложного обещания, чтобы не лишиться доверия, если это откроется»; такого рода поступки должны рассматриваться как зло само по себе, и, следовательно, императив запрета категорический. В этом случае ни на каком примере нельзя с уверенностью показать, что воля определяется здесь без каких-либо посторонних мотивов только законом, хотя бы это так и казалось; ведь всегда возможно, что на волю втайне оказали влияние боязнь стыда, а может быть, и смутный страх перед другими опасностями. Кто может на опыте доказать отсутствие причины, когда опыт учит нас только тому, что мы ее не воспринимаем? Но в таком случае так называемый моральный императив, который как таковой кажется

категорическим и безусловным, на самом деле был бы только прагматическим предписанием, которое обращает наше внимание на нашу выгоду и учит нас просто принимать ее в расчет.

Таким образом, нам придется исследовать возможность *категорического* императива всецело а priori: если бы действительность этого императива была дана нам в опыте, то возможность была бы нам нужна не для установления [его], а только для объяснения; но в таком выгодном положении мы не находимся. Тем не менее пока ясно следующее: что один лишь категорический императив гласит как практический закон, все же остальные, правда, могут быть названы *принципами* воли, но их никак нельзя назвать законами; ибо то, что необходимо сделать для достижения той или иной цели, само по себе может рассматриваться как случайное и мы всякий раз не можем быть связаны с предписаниями, если только откажется от этой цели; безусловное же веление не оставляет воле никакой свободы в отношении противоположного [решения], стало быть, лишь оно и содержит в себе ту необходимость, которой мы требуем от закона.

Во-вторых, у этого категорического императива, или закона нравственности, основание трудности (убедиться в его возможностях) также очень велико. Он — априорное синтетически-практическое положение\*, и так как понимание возможности положений такого рода наталкивается на большие трудности в теоретическом познании, то легко догадаться, что и в практическом их будет не меньше.

Поставив эту задачу, мы сперва попытаемся узнать, не подскажет ли нам, быть может, понятие ка-

---

\* Не предполагая условия из какой-нибудь склонности, я связываю с волей действие а priori, стало быть, необходимо (хотя только объективно, т.е. руководствуясь идеей разума, который имел бы полную власть над всеми субъективными побудительными причинами). Таким образом, это есть практическое положение, которое не выводит воление поступка аналитически из другого, уже предложенного воления (так как мы не обладаем такой совершенной волей), а связывает его непосредственно с понятием воли разумного существа как нечто в нем не содержащееся.

тегорического императива также и его формулу, содержащую в себе положение, которое одно только и способно быть категорическим императивом; ведь решение вопроса о возможности такого абсолютного воления, хотя бы мы и знали, как оно гласит, требует еще особых и больших усилий, но мы откладываем их до последнего раздела.

Если я мыслю себе *гипотетический* императив вообще, то я не знаю заранее, что он будет содержать в себе, пока мне не дано условие. Но если я мыслю себе *категорический* императив, то я тотчас же знаю, что он в себе содержит. В самом деле, так как императив кроме закона содержит в себе только необходимость максимы\* — быть сообразным с этим законом, закон же не содержит в себе никакого условия, которым он был бы ограничен, то не остается ничего, кроме всеобщности закона вообще, с которым должна быть сообразна максима поступка, и, собственно, одну только эту сообразность императив и представляет необходимой.

Таким образом, существует только один категорический императив, а именно: *поступай только согласно такой максиме, руководствуясь которой, ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом.*

Если же все императивы долга могут быть выведены из этого единственного императива как из их принципа, то мы, хотя и оставляем нерешенным вопрос, не пустое ли понятие то, что называют долгом, можем по крайней мере показать, что мы мыслим посредством этого понятия и что мы хотим им выразить.

---

\* *Максима* есть субъективный принцип [поведения], и ее должно отличать от *объективного* принципа, а именно практического закона. Максима содержит практическое правило, которое разум определяет сообразно с условиями субъекта (чаще всего с его неведением или же его склонностями), и, следовательно, есть основоположение, согласно которому субъект действует; закон же есть объективный принцип, имеющий силу для каждого разумного существа, и основоположение, согласно которому такое существо должно действовать, т.е. императив.



Так как всеобщность закона, по которому происходят действия, составляет то, что, собственно, называется *природой* в самом общем смысле (по форме), т.е. существованием вещей, поскольку оно определено по всеобщим законам, то всеобщий императив долга мог бы гласить также и следующим образом: *поступай так, как если бы максима твоего поступка посредством твоей воли должна была стать всеобщим законом природы.*

Теперь перечислим некоторые обязанности, согласно обычному их делению на обязанности по отношению к нам самим и по отношению к другим людям, на совершенные и несовершенные\*.

1. Кому-то из-за многих несчастий, поставивших его в отчаянное положение, надоела жизнь, но он еще настолько разумен, чтобы спросить себя, не будет ли противно долгу по отношению к самому себе лишать себя жизни. И вот он пытается разобраться, может ли максима его поступка стать всеобщим законом природы. Но его максима гласит: из себялюбия я возвожу в принцип лишение себя жизни, если дальнейшее сохранение ее больше грозит мне несчастьями, чем обещает удовольствия. Спрашивается: может ли этот принцип себялюбия стать всеобщим законом природы? Однако ясно, что природа, если бы ее законом было уничтожить жизнь посредством того же ощущения, назначение которого — побуждать к поддержанию жизни, противоречила бы самой себе и, следовательно, не могла бы существовать как природа; стало быть, указанная максима не может быть все-

---

\* Здесь необходимо заметить, что деление обязанностей я полностью оставляю для будущей «*Метафизики нравов*», а потому деление, приведенное в тексте, взято только произвольно (для того чтобы расположить в каком-то порядке мои примеры). Скажу только, что под совершенным долгом я понимаю тот, который не допускает никакого исключения в пользу склонности, и, таким образом, я имею не только внешние, но и внутренние *совершенные обязанности*; это противоречит принятому в школах словоупотреблению, но я не намерен здесь давать отчет, так как для моей цели безразлично, согласятся со мной или нет.

общим законом природы и, следовательно, совершенно противоречит высшему принципу всякого долга.

2. Кого-то другого нужда заставляет брать деньги взаймы. Он хорошо знает, что не будет в состоянии их уплатить, но понимает также, что ничего не получит взаймы, если твердо не обещает уплатить к определенному сроку. У него большое желание дать такое обещание; но у него хватает совести, чтобы поставить себе вопрос: не противоречит ли долгу и позволительно ли выручать себя из беды таким способом? Положим, он все же решился бы на это; тогда максима его поступка гласила бы: нуждаясь в деньгах, я буду занимать деньги и обещать их уплатить, хотя знаю, что никогда не уплачу. Очень может быть, что этот принцип себялюбия или собственной выгоды легко согласовать со всем моим будущим благополучием; однако теперь возникает вопрос: правильно ли это? Я превращаю, следовательно, требование себялюбия во всеобщий закон и ставлю вопрос так: как бы обстояло дело в том случае, если бы моя максима была всеобщим законом? Тут мне сразу становится ясно, что она никогда не может иметь силу всеобщего закона природы и быть в согласии с самой собой, а необходимо должна себе противоречить. В самом деле, всеобщность закона, гласящего, что каждый, считая себя нуждающимся, может обещать, что ему придет в голову, с намерением не сдерживать обещания, сделала бы просто невозможными и это обещание, и цель, которой хотят с его помощью достигнуть, так как никто не стал бы верить, что ему что-то обещано, а смеялся бы над всеми подобными высказываниями, как над пустой отговоркой.

3. Третий полагает, что у него есть талант, который посредством известной культуры мог бы сделать из него в разных отношениях полезного человека. Но этот человек считает, что находится в благоприятных обстоятельствах и что лучше предаться удовольствиям, чем трудиться над развитием и совершенствованием своих благоприятных природных задатков. Однако он спрашивает: согласуется ли его максима небрежного отношения к своим природным дарованиям,

помимо согласия ее с его страстью к увеселениям, также и с тем, что называется долгом? И тогда он видит, что хотя природа все же могла бы существовать по такому всеобщему закону, даже если человек (подобно жителю [островов] Тихого океана) дал бы ржаветь своему таланту и решил бы употребить свою жизнь только на безделье, увеселения, продолжение рода — одним словом, на наслаждение, однако он никак не может *хотеть*, чтобы это стало всеобщим законом природы или чтобы оно как такой закон было заложено в нас природным инстинктом. Ведь как разумное существо он непременно хочет, чтобы в нем развивались все способности, так как они служат и даны ему для всевозможных целей.

Наконец, *четвертый*, которому живется хорошо и который видит, что другим приходится бороться с большими трудностями (он имел бы полную возможность помочь им), думает: какое мне дело до всего этого? Пусть себе каждый будет так счастлив, как того хочет всевышний или как это он сам себе может устроить; отнимать у него я ничего не стану, да и завидовать ему не буду; но и способствовать его благополучию или помогать ему в беде у меня нет никакой охоты! Конечно, если бы такой образ мыслей был всеобщим законом природы, человеческий род мог бы очень неплохо существовать, и, без сомнения, лучше, чем когда каждый болтает о страдании, о благосклонном отношении и при случае даже старается так поступить, но вместе с тем, где только можно, обманывает, предает права человека или иначе вредит ему. Но хотя и возможно, что по такой максиме мог бы существовать всеобщий закон природы, тем не менее нельзя *хотеть*, чтобы такой принцип везде имел силу закона природы. В самом деле, воля, которая пришла бы к такому заключению, противоречила бы самой себе, так как все же иногда могут быть случаи, когда человек нуждается в любви и участии других, между тем как подобным законом природы, возникшим из его собственной воли, он отнял бы у самого себя всякую надежду на помощь, которой он себе желает.

Георг  
Гегель

но и по содержанию. Интеллигенция, знающая себя как определяющий принцип содержания, которое в такой же мере принадлежит ей, в какой оно определено как сущее, есть *воля*.

*Прибавление.* Чистое мышление первоначально есть некоторое неподвинутое, погруженное в предмет проявление деятельности. Деятельность эта необходимо становится, однако, *предметной для себя самой*. Так как понимающее познание в предмете находится абсолютно *у себя самого*, то ему надо познать, что *его* определения суть определения *предмета* и что, наоборот, *объективно значимые, сущие* определения суть *его* определения. Через [приобретение] этого *внутреннего характера*, — через это *схождение-в-себя* интеллигенции, последняя становится *волей*. Для обыкновенного сознания этого перехода, конечно, нет; напротив, для представления мышление и воля разобщаются. В действительности же, как мы только что видели, *мышление само себя определяет к воле*, и первое остается *субстанцией* последней; так что без мышления не может быть никакой воли, и самый необразованный человек также только настолько является волевым, насколько он мыслит, — наоборот, животное, именно потому, что оно не мыслит, не может иметь и никакой воли<sup>74</sup>.

## в. Практический дух

### § 469

Дух как воля знает себя как заключающий себя в самом себе и себя из себя наполняющий. Это наполненное *для-себя-бытие*, или *единичность*, составляет сторону существования или *реальность идеи* духа; в качестве воли дух вступает в действительность, в качестве знания он находится на почве всеобщности понятия. Как самой себе дающая содержание, воля есть *у себя, свободна вообще*; это ее определенное понятие. Ее конечность состоит в том *формализме*, что ее наполненность через самое себя есть сначала только *абстрактная* определенность, *принадлежащая ей* вообще, но еще не отождествленная с развитым *разумом*. Определение *в себе* сущей воли состоит в том, чтобы довести свободу в формальной воле до существования и тем самым осуществить ее цель, состоящую в том, чтобы наполнить себя своим собственным понятием, т. е. сделать свободу своей определенностью, своим содержанием и целью, как и своим наличным

бытием. Это понятие — свобода — в сущности имеет значение только как мышление; путь, по которому воля превращает себя в *объективный дух*, состоит в том, чтобы поднять себя до мыслящей воли, дать себе такое содержание; которое она может иметь лишь как сама себя мыслящая.

*Примечание.* Истинная свобода как нравственность есть то, что воля в качестве своих целей имеет не субъективные, т. е. своекорыстные, интересы, но всеобщее содержание. Такое содержание существует, однако, только в мышлении и посредством мышления. Было бы абсурдом желать исключить мышление из нравственности, религиозности, области права и т. д.

*Прибавление.* Интеллигенция раскрылась перед нами как дух, возвращающийся из объекта в самого себя, в нем делающий себя внутренним и свое внутреннее признающий за объективное. Воля, напротив, стремится к объективированию своего еще отмеченного формой субъективности внутреннего. Это ее стремление к внешнему нам предстоит, однако, проследить здесь — в сфере субъективного духа — лишь до того пункта, где волящая интеллигенция становится объективным духом, т. е. лишь до той стадии, где продукт воли перестает быть простым наслаждением и начинает становиться деянием и поступком.

Ход развития практического духа в общем следующий.

Сначала воля проявляется в форме непосредственности; она еще не положила себя как свободно и объективно определяющаяся интеллигенция, но находит себя лишь как процесс такого объективного определения. Таким образом, она 1) есть практическое чувство, имеет единичное содержание и сама является непосредственно единичной, субъективной волей, которая, правда, как только что было сказано, чувствует себя объективно определяющей, но чужда еще освобожденному от формы субъективности подлинно объективного в себе и для себя всеобщего содержания. Поэтому первоначально воля свободна только в себе, или по своему понятию. К идее свободы относится, например, то, что воля своим содержанием и целью делает свое же понятие — *самое свободу*. Когда воля делает это, она становится объективным духом, созидает себе мир своей свободы и своему истинному содержанию дает тем самым самостоятельное наличное бытие. Но этой цели воля достигает только тем, что она ликвидирует свою единичность, что она развивает свою в этой единичности

только в себе сущую всеобщность до степени в себе и для себя всеобщего содержания.

Следующий шаг на этом пути воля делает, поскольку она 2) как влечение продвигается к тому, чтобы только данное в чувстве согласование своей внутренней определенности с объективностью превратить в такое, которое впервые должно быть положено ею самой.

Дальнейшее развитие 3) состоит в том, что особые влечения подчиняются всеобщему — счастью (Glückseligkeit). Так как, однако, эта всеобщность есть только всеобщность рефлексии, то по отношению к особенности влечений она остается чем-то внешним и к этому особенному относится лишь через посредство совершенно абстрактной единичной воли — через произвол.

Как неопределенная всеобщность счастья, так и непосредственная особенность влечений и абстрактная единичность произвола в своей взаимной внешности являются чем-то неистинным и потому все вместе сходятся в конкретно-всеобщее, в понятие свободы, волящей воли; эта воля, как уже было замечено, составляет цель развития практического духа.

#### § 470

Практический дух содержит в себе прежде всего в качестве формальной или непосредственной воли двойное *долженствование*, — состоящее 1) в противоположности определенности, положенной самой волей, к снова вступающей при этом в силу непосредственной определенности, к ее наличному бытию и состоянию, — что в то же время развивается в сознании до отношения к внешним объектам; 2) упомянутое первое самоопределение, само будучи непосредственным, первоначально не является еще поднятым до всеобщности мышления, составляющей поэтому в себе *долженствование* по отношению к только что упомянутому самоопределению как со стороны формы, так и со стороны содержания; — противоположность, сначала существующую только для нас.

#### а) Практическое чувство

#### § 471

Практический дух первоначально имеет в себе свое самоопределение непосредственным образом, следовательно, *формально*, так что он *находит себя* как *единичность*, определенную в своей внутренней природе. Таким

Артур Шопенгауэр



ляется таким же представлением, как и всякое другое, объектом среди объектов: его движения, его действия в этом отношении известны субъекту не более, чем изменения всех других наглядных объектов, и они остались бы для него так же чужды и непонятны, если бы разгадка их смысла не предстояла ему на совершенно другом пути. Иначе ему казалось бы, что его действия следуют из данных мотивов, с постоянством закона природы, как и изменения других объектов, совершающиеся по причинам, раздражителям, мотивам. Влияние же мотивов он понимал бы не лучше, чем связь любого другого являющегося перед ним действия с его причиной.

Внутреннюю, непонятную ему сущность явлений и действий своего тела он тоже называл бы силой, свойством, характером — как ему угодно, но больше не знал бы о ней ничего. На самом деле все это не так; напротив, субъекту познания, выступающему как индивид, дано слово разгадки, и это слово — *воля*. Оно, и только оно, дает ему ключ к его собственному явлению, открывает ему, показывает ему внутренний механизм его существа, его деятельности, его движений. Субъекту познания, который в силу своего тождества с телом выступает как индивид, это тело дано двумя совершенно различными способами: во-первых, как представление в созерцании рассудка, как объект среди объектов, подчиненный их законам; но в это время оно дано и совершенно иначе, а именно как то, что непосредственно известно каждому и обозначается словом *воля*. Каждый истинный акт его воли тотчас же и неизбежно является также движением его тела: субъект не может действительно пожелать такого акта, не заметив в то же время, что последний проявляется

в движении тела. Волевой акт и действие тела — это не два объективно познанных различных состояния, объединенных связью причинности; они не находятся между собою в отношении причины и действия, нет, они представляют собой одно и то же, но только данное двумя совершенно различными способами, — один раз совершенно непосредственно и другой раз в созерцании для рассудка. Действие тела есть не что иное, как объективированный, т.е. вступивший в созерцание акт воли. Впоследствии мы увидим, что это относится ко всякому движению тела, — не только совершающемуся по мотивам, но и произвольно следующему за простым раздражителем, мы увидим, что все тело есть не что иное, как объективированная, т.е. ставшая представлением воля (все это обнаружится и выяснится в дальнейшем изложении). Вот почему тело, которое я в предыдущей книге и в трактате о законе основания, согласно намеренно односторонней точке зрения (а именно — представления), называл *непосредственным объектом*, здесь я назову, в другом отношении, *объектностью воли*. Можно поэтому в известном смысле сказать также, что воля — это априорное познание тела, а тело — апостериорное познание воли.

Решения воли, относящиеся к будущему, — это лишь размышления разума о том, чего мы некогда пожелаем, а не волевые акты в собственном смысле: только выполнение накладывает последнюю печать на решение, которое до этого является просто шатким намерением и существует исключительно в разуме, *in abstracto*. Только в рефлексии желание и действие различны: на самом деле они суть одно и то же. Каждый истинный, настоящий, непосредственный акт воли есть в то же время и непосредственно проявляющийся

акт тела; в соответствии с этим, с другой стороны, и каждое воздействие на тело является тотчас же и непосредственно воздействием на волю; как таковое оно называется болью, если противно воле, удовольствием и наслаждением, если удовлетворяет ее. Степени их очень различны, но совершенно неправильно называть боль и наслаждение представлением, каковым они отнюдь не являются; они представляют собой непосредственные состояния воли в ее проявлении — теле, вынужденное мгновенное желание или нежелание того впечатления, которое испытывает тело. Непосредственно как простые представления и потому как исключения из сказанного можно рассматривать только некоторые немногие впечатления на тело, которые не возбуждают воли и лишь благодаря которым тело служит непосредственным объектом познания, между тем как в качестве созерцания для рассудка оно является уже косвенным объектом, подобно всем остальным. Здесь имеются в виду состояния чисто объективных чувств — зрения, слуха и осязания, но лишь постольку, поскольку эти органы аффицируются свойственным им, специфическим и сообразным их природе способом, а он является столь слабым возбуждением повышенной и специфически измененной чувствительности этих частей, что не действует на волю и, не смущаемый никаким возбуждением с ее стороны, сообщает только рассудку те данные, из которых возникает созерцание. Всякое же более сильное или другого рода воздействие на эти органы чувств болезненно, т.е. противно воле, к объектности которой принадлежат ведь и они. Слабость нервов выражается в том, что впечатления, которые должны были бы обладать лишь такой степенью силы, чтобы их можно

было обращать в данные для рассудка, достигают более высокой ступени, где они затрагивают волю, т.е. вызывают боль или наслаждение, — чаще, однако, боль; несколько тупая и неясная, она все же не только заставляет мучительно ощущать некоторые звуки и сильный свет, но и вообще порождает болезненное ипохондрическое настроение, хотя и не осознается отчетливо. Далее, тождество тела и воли, между прочим, обнаруживается в том, что всякое сильное и чрезмерное движение воли, т.е. всякий аффект, совершенно непосредственно потрясает тело и его внутренний механизм и нарушает ход его жизненных функций. Специально это изложено в «Воле в природе».

Наконец, познание, которое у меня есть о моей воле, хотя оно и непосредственное, все-таки неотделимо от познания о моем теле. Я познаю свою волю не в ее целом, не как единство, не вполне в ее существе: я познаю ее только в ее отдельных актах, т.е. во времени, которое служит формой явления моего тела, как и всякого объекта; поэтому тело составляет условие познания моей воли. Оттого без своего тела я, собственно, не могу себе представить этой воли. В моем трактате о законе основания воля (или, вернее, субъект желания) изображена, правда, как особый класс представлений, или объектов, но уже и там мы видели, что этот объект совпадает с субъектом, т.е. перестает быть объектом; это совпадение мы называли там чудом *κατ' ἐξοχήν*<sup>\*</sup>, и до известной степени весь настоящий труд мой является его объяснением.

Поскольку я познаю свою волю собственно как объект, я познаю ее как тело; но в таком случае я сно-

---

<sup>\*</sup> по преимуществу (др.-греч.).

ва прихожу к установленному в названном трактате первому классу представлений, т.е. к реальным объектам. Дальнейшее исследование все более и более убедит нас, что первый класс представлений находит свой ключ, свою разгадку только в там же установленном четвертом классе, который, собственно, больше уже не хотел противостоять субъекту в качестве объекта, и мы убедимся далее, что, согласно этому, из господствующего в четвертом классе закона мотивации мы должны будем понять внутреннее существо действующего в первом классе закона причинности и всего, что совершается в соответствии с ним.

Предварительно намеченное здесь тождество воли и тела может — как я это сделал здесь впервые и как это в дальнейшем изложении будет повторяться — может быть только *указано*, т.е. из непосредственного сознания, из познания *in concreto*, поднято до разумного знания или перенесено в познание *in abstracto*. Но по самой своей природе оно никогда не может быть доказано, т.е. выведено в качестве косвенного познания из другого, непосредственного познания, — именно потому, что оно само наиболее непосредственно, и если мы не воспримем и не удержим его как таковое, то напрасно будет наше ожидание получить его снова, каким-нибудь косвенным путем, в качестве производного познания. Это тождество есть познание совершенно особого рода, и истинность его поэтому не может, собственно, быть подведена под одну из тех четырех рубрик, на которые я разделил все истины в трактате о законе основания (29 и сл.), а именно на логические, эмпирические, метафизические и металогические. Ибо истинность этого тождества не есть, как все эти истины, отношение одного абстрактного пред-

суждению не будут приписывать нелепого смысла, будто камень движется по сознательному мотиву, ибо воля проявляется в человеке именно так\*.

Изложенное до сих пор предварительно и в общих чертах докажем теперь подробнее и яснее, дав ему полное развитие и обоснование. [Сюда относится 19-я гл. II тома.]

## 20

Как сущность собственного тела сама в себе, как то, чем является это тело помимо того, что оно есть объект созерцания, представление, — *воля*, как сказано, выражается прежде всего произвольными движениями тела, ибо они суть не что иное, как видимость отдельных волевых актов, с которыми они наступают непосредственно и вполне одновременно как нечто тождественное с ними, отличающееся от них только формой познания, в какую они перешли, сделавшись представлением.

Но эти акты воли всегда имеют еще причину вне себя — **в мотивах**. Последние определяют, однако, только то, чего я хочу в *это* время, на *этом* месте, при

---

\* Таким образом, мы совершенно не согласны с Бэконом, утверждающим (De augm. scient. L. 4 in fine), что все механические и физиологические движения тел происходят лишь за последовавшей в этих телах перцепцией, хотя и это неверное суждение вызвано к жизни предчувствием истины. Так же обстоит дело и с утверждением Кеплера (в его трактате De planeta Martis), что планеты должны обладать познанием для того, чтобы столь правильно держаться своих эллиптических орбит и так соизмерять скорость своего движения, чтобы треугольники площади их пути всегда были пропорциональны тому времени, в которое они пробегают основание.

*этих* обстоятельствах, а не то, что я вообще хочу или *чего* я вообще хочу, т.е. они не определяют принципа, характеризующего все мое желание. Поэтому мое желание во всей своей сущности не может быть объяснено из мотивов: они определяют только его проявление в данный момент времени, они — только повод, обнаруживающий мою волю; сама же воля лежит вне области закона мотивации, только проявление воли в каждый момент времени неизбежно определяется этим законом. Лишь при условии моего эмпирического характера мотив служит достаточной объяснительной причиной моего поведения; если же я абстрагируюсь от своего характера и спрашиваю затем, почему я вообще хочу этого, а не того, то ответ на такой вопрос невозможен, потому что закону основания подчинено только *проявление* воли, а не сама воля, которую в этом отношении следует назвать *безосновной*.

При этом я отчасти предполагаю знакомство с учением Канта об эмпирическом и умопостигаемом характере, как и с моими соображениями в «Основных проблемах этики»; отчасти же нам придется поговорить об этом подробнее в четвертой книге. А пока я хочу обратить внимание только на следующее: обоснованность одного явления другим (в данном случае поступка — мотивом) вовсе не противоречит тому, что внутренней сущностью этого явления будет воля, которая сама не имеет основания, так как закон основания во всех его видах является только формой познания, и его сила, следовательно, простирается только на представление, явление, видимость воли, а не на самую волю, становящуюся видимой.

Итак, если каждое действие моего тела есть проявление акта воли, в котором при данных мотивах вы-

сказывается и самая моя воля вообще и в целом, т.е. мой характер, то неизбежным условием и предпосылкой каждого действия тоже должно быть проявление воли, ибо ее проявление не может зависеть от чего-либо такого, что не существовало бы непосредственно и исключительно в силу ее самой, т.е. от чего-либо такого, что было бы для нее лишь случайным и что делало бы самое ее проявление лишь случайным; а таким условием и оказывается именно все тело. Последнее поэтому уже само должно быть проявлением воли и должно так относиться к моей воле в целом, т.е. к моему умопостигаемому характеру, проявлением которого во времени служит мой эмпирический характер, как отдельное действие тела — к отдельному акту воли. Следовательно, все тело не может быть ничем иным, как моею волей, сделавшейся видимой, не чем иным, как самою моею волей, поскольку она есть наглядный объект, представление первого класса. В подтверждение этого было уже указано, что каждое воздействие на мое тело тотчас же и непосредственно аффицирует и мою волю и в этом отношении называется болью или наслаждением, а на низшей ступени — приятным или неприятным ощущением и что, с другой стороны, каждое сильное движение воли, т.е. аффект и страсть, потрясает тело и нарушает течение его функций.

Можно представить себе этиологически, хотя и весьма несовершенно, возникновение и, несколько лучше, развитие и сохранение своего тела, что и составляет физиологию; однако последняя объясняет свой предмет лишь в той мере, в какой мотивы объясняют поведение. И подобно тому как то обстоятельство, что отдельный поступок имеет своим основанием мотив и необходимо из него вытекает, не противо-



речит тому, что поступок вообще и по своему существу есть лишь проявление некоторой воли, в самой себе бесосновной, — так и физиологическое объяснение функций тела не наносит ущерба той философской истине, что все бытие этого тела и вся совокупность его функций есть лишь объективация той же самой воли, которая проявляется во внешних действиях этого тела в соответствии с мотивами. Тем не менее физиология пытается свести к чисто органическим причинам даже и эти внешние действия, непосредственно произвольные движения, — например, объяснить движение мускула приливом соков («как сжимание намоченной веревки», говорит Рейль в своем «Архиве физиологии», т. 6); но если даже предположить, что можно достигнуть основательного объяснения подобного рода, это все же никогда не устранило бы той непосредственно достоверной истины, что каждое произвольное движение (*functiones animales\**) есть проявление волевого акта. И физиологическое объяснение растительной жизни (*functiones naturales, vitales\*\**), каковы бы ни были его успехи, тоже никогда не будет в состоянии опровергнуть той истины, что вся наша развивающаяся животная жизнь сама есть проявление воли. Вообще, как выяснено раньше, всякое этиологическое объяснение может указать только необходимо определенное место во времени и пространстве для отдельного явления, его необходимое возникновение там согласно твердому правилу, внутренняя же сущность каждого явления всегда останется закрытой на этом пути, она предполагается каждым этиологическим объяснением и только обозначается назва-

---

\* животно-органические функции (*лат.*).

\*\* естественные, жизненные функции (*лат.*).

ниями: сила, или закон природы, или же, если речь идет о действиях, — характер, воля.

Итак, хотя каждый отдельный поступок, при условии определенного характера, необходимо вытекает из данного мотива и хотя рост, процесс питания и вся совокупность изменений животного тела совершаются по необходимо действующим причинам (раздражителям), тем не менее весь ряд поступков, а следовательно, и каждый в отдельности, а также их условие, самое тело, которое их исполняет, следовательно, и процесс, посредством которого оно существует и в котором оно состоит, — все это есть не что иное, как проявление воли, обнаружение, *объектность воли*. На этом основывается полное соответствие человеческого и животного организма человеческой и животной воле вообще; оно похоже (но значительно превосходит его) на соответствие специально изготовленного орудия воле изготовителя и поэтому является целесообразностью, т.е. телеологической объяснимостью тела. Вот почему органы тела должны вполне соответствовать главным вожделениям, в которых проявляет себя воля, должны быть их видимым выражением: зубы, глотка и кишечный канал — это объективированный голод; гениталии — объективированное половое влечение; хватающие руки, быстрые ноги соответствуют тому уже более косвенному стремлению воли, какое они представляют. Подобно тому как общечеловеческая форма соответствует общечеловеческой воле, так индивидуально модифицированной воле, характеру отдельного лица соответствует индивидуальное строение тела, которое поэтому вполне и во всех своих частях характерно и выразительно. Весьма примечательно, что это высказал уже Парменид в следующих стихах, приведен-

ных у Аристотеля (Метафизика 4, 5). [Сюда относятся 20-я гл. II тома и рубрики «Физиология» и «Сравнительная анатомия» в моем сочинении «Воля в природе», где обстоятельно разработано все то, что я здесь только наметил]:

*Какова в каждый момент пропорция смеси [элементов в] непрерывно меняющихся членах, Такова и мысль [=«ощущение»], приходящая людям на ум. Ибо Природа членов тождественна с тем, что она создает, у людей, И у всех [существ], и у Всего, а именно: чего [в ней] больше, то и мыслится [=«ощущается»].*

## 21

Кто благодаря всем этим соображениям овладел также in abstracto, т.е. ясно и твердо, тем познанием, которое in concreto есть у каждого непосредственно, т.е. в виде чувства, кто овладел познанием того, что внутренняя сущность его собственного явления, которое в качестве представления выступает перед ним как в его действиях, так и в их пребывающем субстрате, его собственном теле, что эта сущность есть его воля и что она составляет самое непосредственное в его сознании, но как таковое не вошла всецело в форму представления, где объект и субъект противостоят друг другу, а возвещает о себе непосредственным образом, без вполне ясного различения субъекта и объекта, и к тому же открывается самому индивиду не в целом, а лишь в своих отдельных актах — кто, говорю я, пришел вместе со мной к этому убеждению, для того оно само собой сделается ключом к познанию внутренней сущности всей природы, если он перенесет его и на все те явления, которые даны ему не в непосредственном

познании наряду с косвенным (как его собственное явление), а только в последнем, т.е. односторонне, в качестве одного представления. Не только в явлениях, вполне сходных с его собственным, в людях и животных, признает он в качестве их внутренней сущности все ту же волю, но дальнейшее размышление приведет его к тому, что и та сила, которая движет и живит растение, и та сила, которая образует кристалл, и та, которая направляет магнит к северу, и та, которая встречает его ударом при соприкосновении разнородных металлов, и та, которая в сродстве материальных веществ проявляется как отталкивание и притяжение, разделение и соединение, и наконец, как тяготение, столь могучее во всей материи, влекущее камень к земле и землю к солнцу, — все это будет признано им различным лишь в явлении, а в своей внутренней сущности тождественным с тем самым, что ему непосредственно известно столь интимно и лучше всего другого и что в наиболее ясном своем обнаружении называется *волей*. Только в силу размышления мы и не останавливаемся больше на явлении, а переходим к *вещи в себе*. Явление значит представление и ничего больше: всякое представление, какого бы рода оно ни было, всякий *объект* есть *явление*. Но *вещь в себе* — это только воля, и как таковая она есть вовсе не представление, а нечто *toto genere* от него отличное: то, проявлением чего, видимостью, *объектностью* выступает всякое представление, всякий объект. Она — самая сердцевина, ядро всего частного, как и целого; она проявляется в каждой слепо действующей силе природы, но она же проявляется и в обдуманной деятельности человека: великое различие между ними касается только степени проявления, но не сущности того, что проявляется.

Эта вещь в себе (удержим кантовский термин как устойчивую формулу), которая как таковая никогда не бывает объектом (потому что всякий объект есть лишь ее проявление, а уже не она сама), эта вещь должна была, чтобы сделаться все-таки объективно мыслимой, заимствовать себе название и понятие у какого-нибудь объекта, у чего-нибудь данного объективно, следовательно — у какого-либо из своих проявлений; но последнее, чтобы послужить объясняющим моментом, должно быть самым совершенным из всех ее проявлений, т.е. самым ясным, наиболее развитым, непосредственно освещенным силой познания: таковой является именно человеческая *воля*. Надо, однако, заметить, что мы, конечно, пользуемся лишь *denominatio a potiori*, вследствие чего понятие воли получает больший объем, чем оно имело до сих пор. Познание тождественного в разных явлениях и разного в сходных и служит, как часто замечает Платон, условием философии. Но до сих пор тождество сущности каждой стремящейся и действующей силы в природе с волей не было познано, и поэтому многообразные явления, представляющие собой только различные виды одного и того же рода, не считались таковыми, а рассматривались как гетерогенные: вот почему и не могло быть слова для обозначения понятия рода. Поэтому я называю весь род по самому выдающемуся из его видов, познание которого, наиболее нам близкое и непосредственное, ведет к косвенному познанию всех других. Таким образом, во власти безысходного недоразумения оказался бы тот, кто не смог бы выполнить требуемое здесь расширение понятия и под словом *воля* под-

разумевал бы всегда лишь один так до сих пор называвшийся вид, т.е. волю, которая сопровождается познанием и обнаруживается исключительно в силу мотивов, и даже в силу только абстрактных мотивов, то есть под руководством разума; между тем, как уже говорилось, это только самое ясное проявление воли. Непосредственно известную нам внутреннюю сущность именно этого проявления мы должны мысленно выделить и перенести ее затем на все более слабые, менее отчетливые проявления той же сущности, и этим мы выполним требуемое расширение понятия воли.

Противоположным образом, но столь же превратно понял бы меня тот, кто подумал бы, что в конце концов безразлично — называть ли эту внутреннюю сущность всех явлений словом *воля* или каким-нибудь другим. Так действительно было бы, если бы о существовании этой вещи в себе мы могли бы только умозаключить и таким образом познавали бы ее исключительно косвенно и лишь in abstracto: тогда, разумеется, эту вещь в себе можно было бы называть как угодно, имя было бы просто знаком неизвестной величины. В настоящем же случае термин *воля*, который, как волшебное слово, должен раскрыть нам сокровенную сущность каждой вещи в природе, обозначает вовсе не неизвестную величину, не достигнутое умозаключениями нечто, а вполне непосредственно познанное и настолько известное, что мы гораздо лучше знаем и понимаем, что такое воля, нежели всякая другая вещь.

До сих пор понятие *воли* подводили под понятие *силы*; я же поступаю как раз наоборот и каждую силу в природе хочу понять как волю. Пусть не подумают,

что это безразличный спор о словах: все это в высшей степени значительно и важно. Ибо в конечном основании понятия *силы*, как и всякого другого, лежит наглядное познание объективного мира, т.е. явление, представление, откуда и почерпнуто это понятие. Оно абстрагировано из той области, где царят причина и действие, т.е. из наглядного представления, и означает именно наличие причины как причины, — в той точке, где это наличие совершенно не поддается дальнейшему этиологическому объяснению, а само служит необходимой предпосылкой всякого этиологического объяснения. Напротив, понятие *воли* — единственное из всех возможных, которое имеет свой источник *не* в явлении, *не* просто в наглядном представлении, а исходит изнутри, вытекает из непосредственного сознания каждого, сознания, в котором каждый познает собственную индивидуальность в ее существе, непосредственно, вне всякой формы, даже вне формы субъекта и объекта, и которым он в то же время является сам, ибо здесь познающее и познаваемое совпадают.

Поэтому, сводя понятие *силы* к понятию *воли*, мы на самом деле сводим менее известное к бесконечно более известному, собственно, к единственно действительно известному нам непосредственно и совершенно, и расширяем свое познание. Подводя же, как это делалось до сих пор, понятие *воли* под понятие *силы*, мы отказываемся от единственного непосредственного познания, которое мы имеем о внутренней сущности мира, растворяя его в понятии, абстрагированном от явления, а с таким понятием мы никогда не можем выйти за пределы явления.

*Воля* как вещь в себе совершенно отлична от своего явления и вполне свободна от всех его форм, которые она принимает лишь тогда, когда проявляется, и которые поэтому относятся только к ее *объектности*, ей же самой чужды. Уже самая общая форма всякого представления, форма объекта для субъекта, ее не касается; еще менее ее касаются формы, подчиненные этой последней и находящие себе общее выражение в законе основания, куда, как известно, относятся также время и пространство, а следовательно, и множественность, существующая и ставшая возможной только благодаря им. В этом последнем отношении я буду называть время и пространство заимствованным из старой подлинной схоластики термином *principium individuationis*, что прошу заметить раз навсегда. Ибо только благодаря времени и пространству одинаковое и единое по своему существу и понятию является как различное, как множество, рядом и друг после друга: следовательно, время и пространство и есть *principium individuationis*, предмет стольких схоластических мудрствований и прений, собранных у Суареса (*Disp. 5, sect. 3*).

Согласно сказанному, *воля* как вещь в себе лежит вне сферы закона основания во всех его видах, и она поэтому совершенно безосновна, хотя каждое из ее проявлений непременно подчинено закону основания. Далее, она свободна от всякой *множественности*, хотя проявления ее во времени и пространстве бесчисленны; она сама едина, но не так, как один объект, единство которого познается лишь из контраста возможной множественности, не так, как едино понятие,



которое возникает лишь через абстрагирование от множества: нет, воля едина, как то, что лежит вне времени и пространства, вне *principium individuationis*, т.е. возможности множественного. Только когда все это станет совершенно ясным для нас из дальнейшего обзора проявлений и различных манифестаций воли, лишь тогда мы вполне поймем смысл кантовского учения, что время, пространство и причинность не принадлежат вещи в себе, а представляют собой только формы познания.

Безосновность воли действительно познали там, где она проявляется наиболее очевидно, как воля человека, которую и называли свободной, независимой. Но при этом из-за безосновности самой воли проглядели ту необходимость, которой всюду подчинены ее явления, и провозгласили свободными поступки, чего на самом деле нет, так как всякое отдельное действие со строгой необходимостью вытекает из влияния мотива на характер. Всякая необходимость — это, как уже сказано, отношение следствия к основанию и более решительно ничего. Закон основания — общая форма всех явлений, и в своей деятельности человек, как и всякое другое явление, должен ему подчиняться. Но так как в самосознании воля познается непосредственно и в себе, то в этом сознании заложено и сознание свободы. Однако при этом упускается из вида, что индивид, личность — это не воля как вещь в себе, но уже *явление* воли, и как таковое личность уже детерминирована и приняла форму явления — закон основания. Отсюда вытекает тот удивительный факт, что каждый а priori считает себя совершенно свободным, даже в своих отдельных поступках, и думает, будто он в любой момент может избрать другой жизненный

путь, т.е. сделаться другим. Но *a posteriori*, на опыте, он убеждается, к своему изумлению, что он не свободен, а подчинен необходимости, что, несмотря на все свои решения и размышления, он не изменяет своей деятельности и от начала до конца жизни должен проявлять один и тот же им самим не одобряемый характер, как бы играть до конца однажды принятую на себя роль. Я не могу здесь дольше останавливаться на этом соображении, потому что оно имеет этический характер и относится к другому месту настоящей книги. Здесь я хочу пока указать лишь на то, что *явление* воли, самой в себе безосновной, как таковое подчинено все же необходимости, т.е. закону основания, — для того чтобы необходимость, с которой совершаются явления природы, не препятствовала нам видеть в них манифестации воли.

До сих пор явлениями воли считали только те изменения, которые не имеют другого основания, кроме мотива, т.е. представления, поэтому волю приписывали в природе одному лишь человеку и, в крайнем случае, животным, ибо познание, представление, как я уже упомянул в другом месте, — это, конечно, истинный и исключительный характер животности. Но то, что воля действует и там, где ею не руководит познание, это лучше всего показывают инстинкт и художественные порывы животных. [Об этом специально говорится в 27-й гл. II тома.]

То, что последние обладают представлениями и познанием, здесь не принимается в расчет, ибо цель, к которой они приближаются так, как если бы она была сознательным мотивом, остается им совершенно неведомой; их поступки совершаются здесь не по мотивам, не руководятся представлением, и из этого пре-

жде всего и яснее всего видно, что воля действует и без всякого познания. Годовалая птица не имеет представления о яйцах, для которых она строит гнездо, а молодой паук — о добыче, для которой он тклет свою паутину, муравьиный лев не имеет представления о муравье, которому он впервые роет ямку; личинка жука-олени, когда ей предстоит сделаться жуком-самцом, прогрызает в дереве отверстие, где совершится ее превращение, вдвое большее, чем если бы ей надо было обратиться в самку: она делает это в первом случае для того, чтобы приготовить место для рогов, о которых она не имеет еще никакого представления. Очевидно, что в таких действиях этих животных, как и в остальных, проявляется воля, но деятельность ее слепа и хотя сопровождается познанием, но не руководится им. Как только мы убедимся, что представление в качестве мотива не является необходимым и существенным условием для деятельности воли, нам станет легче распознавать ее действие и в таких случаях, где оно менее очевидно: например, домик улитки мы не будем считать продуктом чуждой ей, но руководимой познанием воли, как не считаем дом, который мы строим сами, результатом чьей-то другой, а не нашей собственной воли; нет, и в том, и в другом жилище мы признаем создание объективирующей в обоих явлениях воли, которая в нас действует по мотивам, в улитке же еще слепо, как направленный вовне строительный инстинкт. Да и в нас самих та же воля многообразно действует слепо: во всех функциях нашего тела, не руководимых познанием, во всех его животных и растительных процессах, пищеварении, кровообращении, выделениях, росте, воспроизведении. Не только действия тела, но и оно само, как показано выше, всецело

есть проявление воли, объективированная воля, конкретная воля; поэтому все, что происходит в нем, должно совершаться волей, хотя в данном случае она не руководится познанием и, действуя слепо, определяется не мотивами, а причинами, которые в этом случае называются *раздражителями*.

Я называю *причиной*, в узком смысле этого слова, то состояние материи, которое, необходимо вызывая другое, само испытывает такое же изменение, какое оно производит; это выражается законом: действие равно противодействию. Далее, в случае причины в собственном смысле действие возрастает строго пропорционально причине; так же, следовательно, возрастает и противодействие, и если поэтому известен род действия, то по степени интенсивности причины можно измерить и вычислить степень действия, и наоборот. Эти так называемые причины в собственном смысле действуют во всех проявлениях механизма, химизма и т.д. — словом, при всех изменениях неорганических тел. Напротив, *раздражителем* я называю такую причину, которая сама не испытывает противодействия, соответствующего ее действию, и интенсивность которой по своей степени вовсе не идет параллельно интенсивности действия, почему ее и нельзя измерять последней; наоборот, небольшое усиление раздражителя может или значительно увеличить действие, или же совершенно уничтожить прежнее действие и т.п. Такой характер имеет всякое воздействие на органические тела как таковые. Следовательно, все собственно органические и растительные изменения в животном теле совершаются благодаря раздражителям, а не просто по причинам. Но раздражитель, как и всякая причина вообще, как и мотив, определяет

только начальный пункт проявления каждой силы во времени и пространстве, а не самое существо проявляющейся силы, которое мы, согласно предыдущим выводам, считаем волею, приписывая ей как бессознательные, так и сопровождаемые сознанием изменения тела. Раздражитель образует середину, переход от мотива, который является прошедшей через познание каузальностью, к причине в узком смысле. В отдельных случаях он ближе то к мотиву, то к причине, но его можно еще отличить от них, например, соки в растениях поднимаются благодаря раздражителю, и этого нельзя объяснить просто причинами, по законам гидравлики или капиллярности, однако его явление поддерживается причинами и вообще уже очень близко к чисто причинным изменениям. С другой стороны, движения *Hedysarum gyrans* и *Mimosa pudica*, хотя и происходят еще благодаря раздражителям, но уже очень похожи на мотивированные движения и являются как бы переходом к ним.

Сужение зрачка при усиленном свете совершается благодаря раздражителю, но уже переходит к мотивированным движениям: ведь оно возникает оттого, что слишком сильный свет болезненно поразил бы сетчатку и, чтобы избежать этого, мы суживаем зрачок. Поводом к эрекции служит мотив, так как этот повод — представление; но действует он с необходимостью раздражителя, т.е. ему невозможно противиться, и чтобы лишить его силы, надо его устранить. Так же обстоит и с отвратительными предметами, возбуждающими позыв к рвоте. Как реальное промежуточное звено совершенно иного рода между движениями благодаря раздражителям и действиями по сознательным мотивам мы только что рассматривали инстинкты животных.

В качестве другого промежуточного звена этого же рода можно было бы попытаться рассмотреть дыхание: спорили ведь о том, принадлежит ли этот процесс к произвольным или непроизвольным движениям, т.е. совершается ли он, собственно, по мотиву или благодаря раздражителю; вероятно, потому, что он занимает середину между обоими. Маршалл Холл (Marshall Hall, On the diseases of the nervous system 293 sq.) рассматривает дыхание как смешанную функцию, так как оно находится под воздействием нервов — отчасти головного мозга (произвольных), отчасти спинного (непроизвольных). Однако в конечном итоге мы должны причислить этот процесс к мотивированным проявлениям воли, ибо другие мотивы, т.е. чистые представления, могут склонить волю к задержке или ускорению дыхания, и нам кажется даже, что, как и все другие произвольные действия, его можно совершенно задержать, т.е. добровольно задохнуться. И это на самом деле было бы возможно, если бы другой мотив так сильно влиял на волю, что перевешивал бы настоящую потребность в воздухе. Говорили, будто Диоген действительно покончил с жизнью таким образом (Диоген Лаэртий VI, 76). И негры будто бы так поступали (Ф. Е. Осиандер, «О самоубийстве», 1813). Это служило бы для нас ярким примером влияния отвлеченных мотивов, т.е. превосходства собственно разумной воли над чисто животной. То, что по крайней мере отчасти дыхание обусловлено мозговой деятельностью, видно из следующего факта: синильная кислота убивает преимущественно тем, что парализует мозг и этим косвенно задерживает дыхание, но если его искусственно поддержать, пока не пройдет отравление мозга, то смерть не наступит. Между прочим, дыхание

является для нас здесь очевиднейшим примером того, что мотивы действуют с такой же необходимостью, как и раздражители и причины в узком смысле, и они могут быть нейтрализованы только противоположными мотивами, как действие противодействием: ведь при дыхании видимая возможность его задержки несравненно слабее, чем при других движениях, вытекающих из мотивов, ибо в первом случае мотив очень настоятелен и близок, а его удовлетворение, ввиду утомимости совершающих его мускулов, очень легко; при этом ему обыкновенно ничто не препятствует, и все в целом поддерживается давней привычкой индивида.

И между тем все мотивы действуют, собственно, с одинаковой необходимостью. Признание того, что необходимость одинаково присуща как мотивированным движениям, так и движениям благодаря раздражителям, позволит нам легче понять следующее: даже и то, что в организме происходит благодаря раздражителям и вполне закономерно, является все-таки по своей внутренней сущности волей, которая, правда, не сама по себе, но во всех своих проявлениях подчинена закону основания, т.е. необходимости\*.

Поэтому мы не ограничимся тем, что признаем животных проявлением воли как в их действиях, так и во всем их существовании, физическом строе и организации; нет, это единственно данное нам непосредственное познание внутренней сущности вещей мы перенесем и на растения, все движения которых

---

\* Эта мысль вполне раскрыта в моем конкурсном сочинении о свободе воли, где поэтому обстоятельно разъяснено и отношение между причиной, раздражителем и мотивом («Основные проблемы этики»).

совершаются благодаря раздражителям: ведь отсутствие познания и обусловленного им движения по мотивам составляет единственное существенное различие между животным и растением. Поэтому то, что для представления является растением, просто вегетативным процессом, слепую силой, мы будем постигать по своему внутреннему существу как волю, усматривая во всем этом именно то, что составляет основу нашего собственного явления, как оно выражается в нашей деятельности и даже в самом существовании нашего тела.

Нам остается сделать еще только последний шаг — приложить нашу точку зрения и ко всем силам, действующим в природе по общим, неизменным законам, согласно которым происходят движения всех тех тел, что, совершенно не имея органов, не обладают восприимчивостью — для раздражителей и познанием — для мотивов. Таким образом, ключ к пониманию внутренней сущности вещей, который могло нам дать только непосредственное познание нашего собственного существа, мы должны приложить теперь и к этим наиболее далеким от нас явлениям неорганического мира. И вот, когда мы направляем на них испытующий взор, когда мы видим мощное, неудержимое стремление вод к глубине, постоянство, с которым магнит неизменно обращается к северу, тяготение, с которым влечется к нему железо, напряженность, с которой полюсы электричества стремятся к воссоединению и которая, как и напряженность человеческих желаний, возрастает от препятствий: когда мы видим, как быстро и неожиданно осаждается кристалл, образуясь с такой правильностью, которая, очевидно, представляет собою лишь застывшую и фикси-



рованную, но решительно и точно определенную устремленность по разным направлениям, когда мы замечаем выбор, с которым тела, получив свободу в состоянии жидкости и избавившись от оков застывлости, ищут и бегут друг друга, соединяются и разлучаются; когда, наконец, мы непосредственно чувствуем, как тяжесть, стремлению которой к земной массе препятствует наше тело, беспрерывно давит и гнетет его, охваченная своим единственным порывом, — то нам не надо напрягать своего воображения, чтобы даже в таком отдалении распознать нашу собственную сущность, именно то самое, что в нас, при свете познания, преследует свои цели, а здесь в самых слабых своих проявлениях стремится лишь слепо, глухо, односторонне и неизменно, но, будучи, однако, всюду одним и тем же, — подобно тому, как и первое мерцание утренней зари делит с лучами яркого полудня название солнечного света, — должно и здесь, как и там, носить имя *воли*, означающее бытие в себе каждой вещи в мире и всеединое зерно каждого явления.

Несходство же и, на первый взгляд, даже совершенное различие между явлениями неорганической природы и волей, которую мы сознаем как внутреннее начало нашего существа, возникает главным образом из контраста между всецело определенной закономерностью в одной области явлений и кажущимся произволом в другой. Ибо в человеке мощно выступает индивидуальность: у каждого свой особый характер, поэтому один и тот же мотив не оказывает одинакового влияния на всех, и тысячи побочных условий, имеющих место в широкой последовательной сфере данного индивида, но неведомые другим, видоизменяют действие этого мотива, так что на основании одного

его нельзя заранее определить поступка, ибо отсутствует другой фактор — точное знакомство с индивидуальным характером и сопровождающим его познанием. Наоборот, явления сил природы обнаруживают в этом отношении другую крайность: они совершаются по общим законам, без отклонений, без индивидуальности, при явных обстоятельствах, заранее поддаются самому точному определению, и одна и та же сила природы выражается в миллионах своих проявлений совершенно одинаковым образом. Для того чтобы разъяснить этот пункт, для того чтобы показать тождество *единой* и нераздельной воли во всех ее столь различных проявлениях, как в самых слабых, так и в самых сильных, мы должны сначала рассмотреть отношение, в котором воля как вещь в себе находится к своему явлению, т.е. отношение мира как воли к миру как представлению; это откроет перед нами наилучший путь к более глубокому исследованию всего предмета этой второй книги. [Сюда относятся 23-я гл. II тома, а также, в моем сочинении «О воле в природе», глава «Физиология растений» и чрезвычайно важная для ядра моей метафизики глава «Физическая астрономия».]

## 24

Великий Кант научил нас, что время, пространство и причинность во всей своей закономерности и возможности всех своих форм находятся в нашем сознании совершенно независимо от объектов, которые в них являются и составляют их содержание; или, другими словами, к ним одинаково можно прийти,

исходя из субъекта или из объекта; поэтому их можно с равным правом называть как способами созерцания субъекта, так и свойствами объекта, поскольку последний есть *объект* (у Канта: явление), т.е. *представление*. Можно также рассматривать эти формы как нераздельную границу между субъектом и объектом; поэтому, хотя каждый объект должен в них проявляться, но и субъект, независимо от являющегося объекта, вполне владеет ими и обозревает их. Но если только являющиеся в этих формах объекты не пустые призраки, а имеют реальное значение, то они должны указывать на что-то, быть выражением чего-то такого, что уже не есть объект, подобно им самим, не есть представление, нечто только относительное, т.е. существующее для субъекта, а что пребывает вне такой зависимости от противостоящего ему основного условия и его форм, т.е. является не представлением, а *вещью в себе*. Поэтому возможен, по крайней мере, следующий вопрос: есть ли эти представления, эти объекты еще что-нибудь кроме того и независимо от того, что они являются представлениями, объектами субъекта? И если — да, то что же они такое в этом смысле? Что служит их другой, *toto genere* отличной от представления стороной? Что такое вещь в себе? — *Воля*: таков был наш ответ, но пока я оставляю его в стороне.

Чем бы ни была вещь в себе, Кант во всяком случае правильно заключил, что время, пространство и причинность (которые мы признали видами закона основания, а самый этот закон — общим выражением форм явления) не могут быть ее определениями, а присоединились к ней лишь тогда, когда и поскольку она сделалась представлением, — т.е. они принадлежат только ее явлению, а не ей самой. В самом деле:

так как субъект вполне познает и конструирует их из самого себя, независимо от всякого объекта, то они должны быть свойственны *представляемости* как таковой, а не тому, что становится представлением. Они должны быть формой представления как такового, а не свойствами того, что приняло эту форму. Они должны быть даны уже в самой противоположности субъекта и объекта (не в понятии, а в действительности), т.е. служить лишь ближайшим определением формы познания вообще, наиболее общим определением которого является сама эта противоположность. Все то, что в явлении, в объекте обусловлено временем, пространством и причинностью и может представляться лишь через их посредство, а именно — *множественность*, вытекающая из рядоположности и следования друг за другом, *изменяемость* и *пребывание*, вытекающие из закона причинности; далее, материя, представляемая только при условии причинности; наконец, все то, что в свою очередь может быть представлено лишь посредством их, — все это по существу несвойственно тому, *что* здесь проявляется, *что* вошло в форму представления, а только связано с самой этой формой. Напротив, то в явлении, что не обусловлено временем, пространством и причинностью и не может быть ни сведено к ним, ни объяснено из них, это и будет именно тем, в чем непосредственно высказывается являющееся, вещь в себе. Вследствие этого совершеннейшая, т.е. высшая ясность, отчетливость и исчерпывающая доказуемость необходимо принадлежат тому, что свойственно познанию *как таковому*, т.е. *форме* познания, а не тому, что, не будучи в себе представлением, объектом, сделалось познаваемым, т.е. представлением, объектом лишь тогда, когда приняло

эти формы. Итак, только то, что зависит единственно от познаваемости, от представляемости вообще и как таковой (а не от того, что познается и что только стало представлением), что поэтому свойственно всему познаваемому без различия и что вследствие этого может быть одинаково обретено на пути как от субъекта, так и от объекта, — только это одно может дать удовлетворительное, вполне исчерпывающее познание, ясное до последних оснований. Познание же это состоит в а priori известных нам формах всякого явления; общим выражением их может служить закон основания, видами которого, относящимися к наглядному познанию (здесь мы имеем дело только с ним), являются время, пространство и причинность. Только на них опирается вся чистая математика и чистое естествознание а priori. Поэтому только в этих науках познание не встречает темноты, не наталкивается на непостижимое (безосновное, т.е. волю), на то, что уже не сводится к другому, в этом отношении и Кант, как уже сказано, хотел преимущественно, даже исключительно называть эти знания, вместе с логикой, науками. Но, с другой стороны, эти дисциплины не дают нам ничего иного, кроме просто отношений одного представления к другому, дают форму без всякого содержания. Каждое содержание, которое они получают, каждое явление, которое наполняет эти формы, включает в себе нечто такое, что уже не познаваемо во всей своей сущности, что уже необъяснимо всецело из другого, нечто, следовательно, безосновное: от этого познание тотчас же теряет в своей очевидности и лишается полной прозрачности. Но это недоступное обоснованию и есть именно вещь в себе, то, что по существу не есть представление, не есть объект познания и стало позна-

ваемым лишь тогда, когда приняло познаваемые формы. Первоначально форма чужда ему, и оно никогда не может стать всецело единым с нею, никогда не может быть сведено просто к форме и — так как последняя является законом основания — никогда не может быть вполне исследовано. Если поэтому вся математика и дает нам исчерпывающее познание того, что в явлениях представляет собой величину, положение, число — короче, пространственное и временное отношение; если вся этиология вполне знакомит нас с теми закономерными условиями, при которых явления со всеми своими определениями наступают во времени и пространстве, но при всем этом объясняет нам только то, почему каждое определенное явление должно обнаружиться именно теперь здесь и именно здесь теперь, — то с их помощью мы все-таки никогда не проникнем во внутреннюю сущность вещей, все-таки всегда останется нечто такое, на что не отважится ни одно объяснение и что всегда будет предполагаться им, а именно силы природы, определенный род воздействия вещей, качество, характер каждого явления, безосновное, что не зависит от формы явления, закона основания, которому эта форма сама по себе чужда, но что вошло в нее и теперь обнаруживается по ее закону, однако закон этот опять-таки определяет лишь явления, только форму, а не содержание.

Механика, физика, химия учат правилам и законам, согласно которым действуют силы непроницаемости, тяжести, инерции, текучести, сцепления, упругости, теплоты, света, химического сродства, магнетизма, электричества и т.д., и т.о. учат закону, принципу, которому следуют эти силы по отношению ко всякому их проявлению во времени и пространстве; сами же

силы остаются при этом, как ни старайся, *qualitates occultae*. Ибо то, что, проявляясь, вызывает названные феномены, это — вещь в себе, от них совершенно отличная; хотя она и подчинена в своем явлении закону основания как форме представления, но сама она никогда не может быть сведена к этой форме и потому не поддается до конца этиологическому объяснению и никогда не может быть всецело раскрыта в своем основании. Вполне постижимая, поскольку она приняла указанную форму, т.е. поскольку она есть сознание, вещь в себе ни в малейшей степени не уясняется в своем внутреннем существе этой постижимостью. Поэтому чем более необходимости заключает в себе познание, чем больше в нем содержится такого, чего иначе нельзя даже помыслить и представить себе, — каковы, например, пространственные отношения, — чем оно, таким образом, яснее и удовлетворительнее, тем меньше в нем чисто объективного содержания, или тем меньше дано в нем истинной реальности; и наоборот, чем больше надо признать в нем чисто случайных элементов, чем больше оно навязывает нам чисто эмпирических данных, тем больше собственно объективного и истинно реального содержится в таком познании, но в то же время и тем больше необъяснимого, т.е. не сводимого далее ни к чему другому.

Разумеется, не понимающая своей цели этиология во все времена стремилась к тому, чтобы свести всю органическую жизнь к химизму и электричеству, всякий химизм, т.е. качественность, в свою очередь к механизму (действие в силу форм атомов), последний — отчасти к предмету форономии, т.е. времени и пространству, объединенным в возможности движения, а отчасти к предмету чистой геометрии, т.е. положе-

нию в пространстве (приблизительно так, как — с полным правом — чисто геометрически конструируют уменьшение действия по квадрату расстояния и теорию рычага); геометрия, наконец, растворяется в арифметике, которая благодаря единству измерения является наиболее понятной, обозримой, до конца объяснимой формой закона основания. Примерами намеченного здесь в общих чертах метода служат атомы Демокрита, вихри Декарта, механическая физика Лесажа, который, приблизительно в конце прошлого столетия, пытался как химическое сродство, так и тяготение объяснить механически, посредством толчка и давления (ближе с этим можно познакомиться из «*Lucrèce Newtonien*»). И рейлевские форма и состав как причина животной жизни имеют ту же тенденцию. Наконец, совершенно такой же характер носит грубый материализм, вновь подогретый именно теперь, в середине XIX века и по невежеству мнящий себя оригинальным. Тупоумно отрицая жизненную силу, он хочет прежде всего объяснить явления жизни из физических и химических сил, а их в свою очередь вывести из механического действия материи, положения, формы и движения вымышленных атомов и таким образом свести все силы природы к толчку и ответному удару, которые и выступают для него в качестве «вещи в себе». Сообразно этому даже свет оказывается механической вибрацией или же волнообразным движением воображаемого и постулируемого для этой цели эфира, который, достигнув сетчатки, барабанит по ней, так что, например, 483 биллиона барабанных ударов в секунду производят красный цвет, 727 биллионов — фиолетовый и т.д. (значит, слепые к цветам — это те, кто не умеет счесть барабанных ударов, не



правда ли?). Такие грубые, механические, демокритовские и воистину неуклюжие теории вполне достойны тех господ, которые пятьдесят лет спустя после появления гетевского учения о цветах еще верят в однородные лучи Ньютона и не стыдятся этого высказывать. Они узнают на собственном опыте, что простибельное ребенку (Демокриту) не останется безнаказанным для взрослого. Со временем их может ожидать позорный конец; впрочем, тогда они все улизнут и сделают вид, что они здесь ни при чем. Об этом неправильном сведении изначальных сил природы друг к другу нам скоро еще представится случай поговорить; пока же ограничимся сказанным. Если допустить правильность таких теорий, то, конечно, все было бы объяснено и раскрыто и в конце концов сведено к арифметической задаче, которая и служила бы святая святых в храме мудрости, куда благополучно приводил бы напоследок закон основания. Но тогда исчезло бы всякое содержание явления и осталась бы только форма: то, *что* является, было бы сведено к тому, *как* оно является, и это *как* было бы познаваемо и а priori, поэтому совершенно зависело бы от субъекта, существовало бы только для него и, наконец, было бы просто феноменом, всецело представлением и формой представления: ни о какой вещи в себе нельзя было бы и спрашивать. Если допустить, что это так, то действительно весь мир мог бы быть выведен из субъекта и на самом деле было бы достигнуто то, что Фихте своим пустозвонством хотел выдать за достигнутое им.

Однако это не так: в подобном роде строились фантазмагии, софизмы, воздушные замки, а не наука. Удавалось, — и каждый успех способствовал истинному прогрессу, — удавалось сводить множество

и разнообразие явлений природы к отдельным изначальным силам; многие силы и свойства, которые прежде считались различными, были выведены друг из друга (например, магнетизм из электричества) и таким образом их количество было уменьшено. Этиология достигнет своей конечной цели, когда познает и выяснит все изначальные силы природы как таковые и установит способ их действия, т.е. закон, по которому их проявления, руководствуясь причинностью, наступают во времени и пространстве и определяют свое место по отношению друг к другу, — но всегда останутся изначальные силы, всегда останется, как нерастворимый осадок, то содержание явления, которое нельзя свести к форме последнего и которое поэтому нельзя объяснить из чего-нибудь другого по закону основания. Ибо в каждой вещи в природе есть нечто такое, чему никогда нельзя найти основания, указать дальнейшую причину, чего нельзя объяснить; это — специфический способ ее действия, т.е. образ ее бытия, ее сущность. Правда, для каждого отдельного действия вещи можно указать причину, вследствие которой эта вещь должна была произвести свое действие именно теперь, именно здесь, но никогда нельзя объяснить, почему она вообще действует и действует именно так. Если у нее нет других свойств, если она пылинка в солнечных лучах, то, по крайней мере, в своей тяжести и непроницаемости она обнаруживает это необъяснимое нечто, каковое и есть, говорю я, для нее то же самое, что для человека воля — подобно ей оно в своем внутреннем существе не поддается объяснению и в себе тождественно с нею. Конечно, для всякого проявления воли, для всякого отдельного ее акта в данное время, в данном месте можно указать мотив,

в силу которого этот акт необходимо должен был совершиться при условии известного характера человека. Но то, что он обладает данным характером, что он вообще хочет, что из многих мотивов именно этот, а не другой, что вообще какой бы то ни было мотив движет его волей, — этого никогда нельзя объяснить. И что для человека есть его непостижимый характер, предполагаемый при всяком объяснении его мотивированных поступков, то для каждого неорганического тела есть его существенное качество, способ его действия, проявления которого вызываются внешними воздействиями, между тем как самый этот способ не определяется ничем внешним, а потому не может быть и объяснен: его отдельные обнаружения, посредством которых он только и становится явным, подчинены закону основания, сам же он безосновен. Уже схоластики по существу верно поняли это и назвали *forma substantialis*\* (об этом у Сусапеса, *Disput. metaph., disp. XV, sect. 1*).

Столь же велико и обычное заблуждение, будто мы лучше всего понимаем самые многочисленные, самые общие и простые явления, между тем как это скорее всего лишь те явления, которые мы более всего привыкли видеть и более всего привыкли не понимать. Для нас столь же необъяснимо, что камень падает на землю, как и то, что животное движется. Как сказано выше, думали, будто исходя из самых общих сил природы (например, тяготения, сцепления, непроницаемости), можно объяснить из них и те, которые действуют не столь часто и при сложных условиях (например, химические свойства, электричество, магнетизм), а из этих последних, наконец, понять организм и жизнь

---

\* субстанциальная форма (*лат.*).

животных, даже познание и волю человека. Молчаливо соглашались исходить из чистых *qualitates occultae*, от разъяснения которых совершенно отказались, потому что имели намерение на них строить, а не подкапываться под них. Это, как сказано, не может удался. Но если бы это и удалось, то подобное звание всегда висело бы в воздухе. Какая польза от объяснений, которые приводят в итоге к столь же неизвестному, что и первая проблема? И разве в конце концов о внутренней сущности названных всеобщих сил природы мы знаем больше, чем о внутренней сущности животного? Разве первая не столь же не исследована, как и вторая? Сущность нельзя исследовать и обосновать, потому что она безосновна, потому что она — содержание, *что* явления, никогда не сводимое к его форме, к его *как*, к закону основания. Мы же, имея здесь целью не этиологию, а философию, т.е. не относительное, а безусловное познание сущности мира, избираем противоположный путь и исходим из того, что нам непосредственно и полнее всего известно, что нам ближе и роднее всего, чтобы постигнуть то, что известно нам лишь отдаленно, односторонне и косвенно; по самому мощному, значительному и ясному явлению мы хотим понять менее совершенное, более слабое. Во всех вещах, за исключением моего собственного тела, мне известна только одна сторона — сторона представления; их внутренняя сущность для меня закрыта и представляет глубокую тайну, даже если я знаю все причины, по которым совершаются их изменения. Только из сравнения с тем, что происходит во мне, когда мною движет мотив и мое тело производит известное действие, из сравнения с тем, что составляет сущность моих собственных изменений, определенных внешни-

ми основаниями, — только так я могу проникнуть в тот способ, каким изменяются безжизненные тела благодаря причинам, и постигнуть их внутреннюю сущность, между тем как знание причины явлений этой сущности дает мне только закон наступления их во времени и пространстве и больше ничего. Это возможно для меня потому, что мое тело есть единственный объект, в котором я знаю не одну только сторону, сторону представления, но и другую, называемую волей. Итак, вместо того, чтобы думать, будто я лучше пойму свою собственную организацию, свое познание и волю, свое движение по мотивам, если мне удастся свести их к движению по причинам, силой электричества, химизма, механизма, — вместо этого, поскольку я стремлюсь к философии, а не к этиологии, я должен, наоборот, самые простые и обычные движения неорганических тел, совершающиеся, на мой взгляд, по причинам, научиться прежде всего понимать в их внутренней сущности из моего собственного движения по мотивам, и те необъяснимые силы, которые проявляются во всех телах природы, я должен признать тождественными по характеру с тем, что во мне предстает как воля, и отличными от нее только по степени. Это значит, что установленный в трактате о законе основания четвертый класс представлений должен сделаться для меня ключом к познанию внутренней сущности первого класса, и из закона мотивации я должен научиться понимать закон причинности в его внутреннем смысле.

Спиноза говорит (письмо 62): «Если бы камень, взлетевший в воздух от толчка, обладал сознанием, он думал бы, что летит по собственной воле». Я прибавлю только, что камень был бы прав. Толчок для него то

же, что для меня мотив, и то, что в камне проявляется как сцепление, тяжесть и устойчивость данного положения, это по своему внутреннему существу то же самое, что я познаю в себе как волю и что он познавал бы как волю, если бы только и он обрел познание. Спиноза в приведенном месте имеет в виду ту необходимость, с которой камень летит, и справедливо хочет перенести ее на необходимость единичного волевого акта лица. Я же, напротив, рассматриваю ту внутреннюю сущность, которая только и сообщает значение и силу всякой реальной необходимости (т.е. действию из причины) в качестве ее предпосылки, которая называется у человека характером, в камне свойством, но в обоих есть одно и то же, и которая там, где она познается непосредственно, носит имя воли и в камне обладает самой слабой, а в человеке самой сильной степенью видимости, объектности. Это тождественное с нашей волей начало, содержащееся в стремлении всех вещей, познал верным чувством своим даже блаженный Августин, и я не могу удержаться, чтобы не привести здесь наивных слов, какими он выразил эту мысль: «Если бы мы были животными, мы любили бы плотскую жизнь и то, что сообразно с ее ощущениями, и это было бы для нас достаточным благом, и если бы нам в этом отношении было хорошо, мы не искали бы ничего другого. Точно так же, если бы мы были деревьями и даже движением чувства не могли бы ничего любить, то все же казалось бы, что мы как бы стремимся (appetere) к этому, чем богаче и обильнее были бы мы в своей плодоносности. Если бы мы были камнями, или волнами, или ветром, или пламенем, или чем-нибудь в этом роде, безо всякого чувства и жизни, у нас все-таки было бы некоторое как бы стремление

к своему месту и порядку. Ибо словно любовью тел является тяготение — стремятся ли они тяжестью своею книзу или легкостью вверх: так тело весом, как душа любовью, влечется туда, куда бы ни влеклось» («О Граде Божиим», 11, 28).

Достойно замечания и то, что согласно Эйлеру сущность тяготения должна в конце концов сводиться к свойственной телам «склонности к стремлению» (т.е. воле) (в 68-м письме к принцессе). Именно потому ему и не нравится понятие тяготения, каким оно предстает у Ньютона, и он готов попытаться модифицировать его в духе прежней картезианской теории, т.е. вывести тяготение из толчка, производимого эфиром на тело: это «разумнее и для тех, кто любит ясные и понятные принципы», более подходит. Он хочет изгнать из физики притяжение как *qualitas occulta*. Такой взгляд соответствует тому мертвому пониманию природы, которое в качестве коррелата имматериальной души господствовало во времена Эйлера. Примечательно, однако, по отношению к установленной мною основной истине, что дальние ее проблески уже тогда увидел этот тонкий ум; он поспешил заблаговременно уклониться от нее и, боясь, как бы не рухнуло все тогдашнее мирозерцание, был готов искать защиты даже в старом, отжившем абсурде.

## 25

Мы знаем, что *множественность* вообще необходимо обусловлена временем и пространством и мыслима только в них; в этом отношении мы и называем их *principium individuationis*. Но время и пространство

мы признали видами закона основания, а в нем выражается все наше познание а priori, которое, однако, как показано выше, именно в качестве априорного знания относится лишь к познаваемости вещей, а не к ним самим, т.е. выступает только формой нашего познания, а не свойством вещи в себе; последняя же как таковая свободна от всякой формы познания, даже от самой всеобщей, какой является бытие объекта для субъекта, другими словами, она есть нечто совершенно отличное от представления. И вот если эта вещь в себе, как я, кажется, достаточно доказал и выяснил, если она есть *воля*, то как таковая и независимо от своего проявления она лежит вне времени и пространства, не знает поэтому множественности и, следовательно, *едина*; но, согласно сказанному, она едина не так, как едины индивид или понятие, а как нечто такое, чему нужно условие возможности множественного, principium individuationis. Множественность вещей в пространстве и времени, составляющих вместе *объектность* воли, не распространяется потому на нее самое, и воля, несмотря на эту множественность, остается неделимой. Не существует, например, меньшей части ее в камне и большей в человеке, так как отношение части и целого принадлежит исключительно пространству и теряет всякий смысл, как только мы отрешаемся от этой формы созерцания; «больше» и «меньше» относятся только к явлению, т.е. к видимости объективации, каковая действительно имеет более высокую степень в растении, чем в камне, более высокую степень в животном, чем в растении. Внешнее обнаружение воли, ее объективация имеет такие же бесконечные ступени, какие существуют между слабым мерцанием и ярким лучом солнца, между сильным звуком и ти-



хим отголоском. Ниже мы вернемся к рассмотрению этих степеней видимости, которые принадлежат к объективации воли, отображению ее существа. Но еще менее, чем степени ее объективации касаются непосредственно ее самой, еще менее касается ее множественность явлений на этих различных ступенях, т.е. множество индивидов каждой формы или отдельных обнаружений каждой силы, ибо эта множественность непосредственно обусловлена временем и пространством, которым никогда не подвластна сама воля. Она с той же полнотой и силой проявляется в одном дубе, как и в миллионах: их число, их разветвление в пространстве и времени не имеет никакого значения для нее, а относится только ко множественности познающих в пространстве и времени и там же многократно повторенных и рассеянных индивидов, самая множественность которых, однако, тоже относится лишь к ее явлению, но не к ней самой. Можно поэтому сказать, что если бы, *per impossibile*<sup>\*</sup>, было совершенно уничтожено единственное существо, хотя бы и самое незначительное, то вместе с ним должен был бы погибнуть и весь мир. Это чувство выразил великий мистик Ангелус Силезиус:

*Я знаю, без меня Господь не может жить мгновенья:  
Исчезни я, — невольно дух испустит Он в томленьи.*

Было сделано много попыток приблизить к способности понимания каждого неизмеримую величину мироздания, и в этом видели повод для назидательных размышлений, — например, об относительной малости Земли и тем более человека, затем в виде контраста

---

<sup>\*</sup> хотя это невозможно (*лат.*).

указывали на величие духа в этом столь малом человеке, который в состоянии обнаружить, постигнуть и даже измерить эту мировую громаду, и т.д. Все это прекрасно! Но когда я размышляю о неизмеримости мира, самым важным кажется мне то, что внутренняя сущность, проявлением которой выступает мир, — чем бы она ни была, — не может, однако, распространить и разделить свое истинное ядро в безграничном пространстве и что эта бесконечная протяженность принадлежит единственно ее явлению, сама же она всецело и нераздельно присутствует в каждой вещи природы, в каждом живом существе. Поэтому мы ничего не теряем, если останавливаем свое внимание на чем-нибудь отдельном, и истинная мудрость достигается не тем, чтобы измерить безграничный мир, что было бы еще целесообразнее, лично облететь бесконечное пространство, а тем, чтобы полностью исследовать что-нибудь отдельное, стараясь совершенно познать и понять его истинное и подлинное существо.

Сообразно этому, предметом обстоятельного рассмотрения в следующей книге будет, как это здесь само собой ясно каждому ученику Платона, такая мысль: те различные ступени объективации воли, которые, выражаясь в бесчисленных индивидах, предстают как недостигнутые их образцы, или как вечные формы вещей, сами не вступают во время и пространство — среду индивидов, не подвержены становлению и никаким изменениям и незыблемо пребывают, вечно сущие, между тем как единичные вещи, вечно становящиеся и никогда не сущие, возникают и исчезают, — эти *ступени объективации воли*, говорю я, есть не что иное, как *платоновские идеи*. Я упоминаю здесь об этом заранее, чтобы в дальнейшем употреблять сло-

во *идея* именно в этом смысле, то есть идею надо понимать у меня всегда в ее истинном и первоначальном значении, какое придавал ей Платон, и никак не следует иметь в виду здесь те абстрактные порождения схоластически догматизирующего разума, для обозначения которых Кант столь же неподходяще, как и неправомерно воспользовался словом, уже введенным в оборот Платоном и употребленным им очень кстати. Итак, я понимаю под *идеями* каждую определенную и твердую *ступень объективации воли*, поскольку воля есть вещь в себе и потому чужда множественности; эти ступени относятся к определенным вещам как их вечные формы, или их образцы. Наиболее краткое и сжатое выражение этого знаменитого платоновского догмата дает нам Диоген Лаэртий (3, 13): «Потому и говорит Платон, что идеи в природе занимают место образцов, а все остальное сходствует с ними, будучи их подобием». О кантовском злоупотреблении словом «идея» я больше не буду говорить: все необходимое сказано об этом в приложении.

## 26

Нижней ступенью объективации воли являются всеобщие силы природы, которые отчасти обнаруживаются в каждой материи без исключения, как, например, тяжесть, непроницаемость, отчасти же делят между собой всю наличную материю вообще, так что одни из них господствуют над одной, другие над другой материей, именно оттого и получающей свои специфические отличия: таковы твердость, текучесть, упругость, электричество, магнетизм, химические свойства

и всякого рода качества. В себе они представляют собой непосредственные проявления воли, так же, как и деятельность человека, и в качестве таковых безосновны, подобно характеру человека; только их отдельные проявления подчинены закону основания, как и поступки человека, сами же они никогда не могут называться ни действием, ни причиной: они — предшествующие и предполагаемые условия всех причин и действий, в которых раскрывается их собственное существо. Бессмысленно поэтому спрашивать о причине тяжести, электричества — это изначальные силы; правда, обнаружения их происходят по причинам и действиям, так что у каждого отдельного проявления сил есть причина, которая сама в свою очередь есть такое же отдельное проявление и которая определяет, что данная сила должна была здесь обнаружиться, выступить во времени и пространстве; однако самая сила ни в каком случае не есть ни действие причины, ни причина действия. Вот почему неверно говорить: «тяжесть — причина падения камня»; скорее причиной служит здесь близость земли, потому что она притягивает камень. Уберите землю — и камень не упадет, хотя тяжесть осталась. Сама сила лежит совершенно вне цепи причин и действий, которая предполагает время, ибо имеет значение лишь по отношению к нему; но сила лежит и вне времени. Отдельное изменение всегда имеет своей причиной опять такое же отдельное изменение, но не силу, выражением которой оно служит. Ибо сколь бесчисленное множество раз ни наступала бы причина, то, что всегда сообщает ей действительность, — это сила природы, и как таковая она безосновна, т. е. лежит совершенно вне цепи причин и вообще вне области закона основания; философия при-

знает ее непосредственной объектностью воли, а воля — это «в себе» всей природы; этиология же, в данном случае физика, указывает на нее как на изначальную силу, т.е. *qualitas occulta*.

На высших ступенях объектности воли мы видим значительное проявление индивидуальности, особенно у человека, в виде большого разнообразия индивидуальных характеров, т.е. в виде законченной личности, которая выражается уже и внешним образом — сильно очерченной индивидуальной физиономией, включая и общий строй тела. Подобной индивидуальностью в такой степени не обладает ни одно животное; только у высших животных есть некоторое подобие ее, но над ним еще вполне преобладает родовой характер, и поэтому у них мало индивидуальной физиономии. Чем ниже мы спускаемся, тем более в общем характере вида теряется всякий след индивидуального характера и остается только физиономия первого. Зная физиологический характер рода, мы вполне знаем и то, чего ожидать от индивида, тогда как в человечестве каждый индивид требует отдельного исследования, и необычайно трудно с некоторой точностью предсказать его поступки, потому что вместе с разумом появляется и возможность притворства. Вероятно, с этим отличием человеческого рода от всех других связано то, что мозговые борозды и извилины, которые совершенно отсутствуют у птиц и еще очень слабы у грызунов, даже у высших животных гораздо симметричнее расположены по обеим сторонам и устойчивее повторяются для каждого индивида, чем у человека\*.

---

\* Wenzel, De structura cerebri hominis et brutorum 1812, cap. 3. — Cuvier, Leçons d'anat. comp. leçon 9, art. 4 и 5. — Vico d'Azyr, Hist. de l'accad. d. sc. de Paris, 1783.

Далее, как на феномен такого собственного индивидуального характера, отличающего человека от всех животных, следует смотреть и на то, что у животных половое влечение ищет себе удовлетворения без заметного выбора, между тем как у человека этот выбор — притом независимо от всякой рефлексии, инстинктивно — доходит до такой степени, что обращается в могучую страсть. И в то время как всякого человека можно рассматривать как особо определенное и охарактеризованное проявление воли, даже в известной мере как особую идею, у животных этот индивидуальный характер вообще отсутствует, и только вид его сохраняет самобытное значение; след характера все более исчезает, чем далее мы отходим от человека, и растения, наконец, совсем не имеют других индивидуальных особенностей, кроме тех, которые совершенно объяснимы из внешних благоприятных или неблагоприятных влияний почвы и климата и других случайностей; наконец, в неорганическом царстве природы окончательно исчезает всякая индивидуальность. Только кристалл можно еще до известной степени рассматривать как индивид: он представляет собой единство стремления в определенных направлениях, обьятое оцепенением, которое и закрепляет след этого стремления; он в то же время представляет собой агрегат своей собственной основной формы, связанный единством идеи, точно так же, как дерево — агрегат отдельного растущего волокна, которое запечатляется и повторяется в каждой жилке листа, в каждом листе, в каждой ветви и которое до известной степени позволяет каждую из этих частей дерева рассматривать как отдельное растение, паразитически питающееся большим, так что дерево, подобно кристаллу, является

систематическим агрегатом маленьких растений, хотя только целое представляет собой полное выражение неделимой идеи, т.е. этой определенной ступени объективации воли. Но индивиды одного и того же рода кристаллов не могут иметь между собой иного различия, кроме вызываемого внешними случайностями: можно даже произвольно заставлять каждый род осаждаться большими или малыми кристаллами. Индивида же как такового, т.е. наделенного признаками индивидуального характера, в неорганической природе совсем нельзя найти.

Все ее явления — это обнаружения всеобщих сил природы, т.е. таких ступеней объективации воли, которые (в противоположность тому, что происходит в органической природе) совсем не объективируются через посредство различия индивидуальностей, отчасти выражающих целое идеи, но раскрываются только в виде и представляют его в каждом отдельном явлении вполне и без какого-либо уклонения. Так как время, пространство, множественность и обусловленность причиной принадлежат не воле и не идее (как ступени объективации воли), а только отдельным проявлением воли, то во всех миллионах проявлений такой силы природы, например, тяжести или электричества, она как таковая должна выражаться совершенно одинаковым образом, и лишь внешние обстоятельства могут видоизменять явление. Это единство ее сущности во всех ее проявлениях, это неизменное постоянство в их наступлении, если только для этого даны условия согласно причинности, называется *законом природы*. Познав однажды его на опыте, можно с точностью предсказать и рассчитать проявление той силы природы, характер которой в нем выражен и заклю-

чен. Но эта закономерность явлений на низшей ступени объективации воли и служит именно тем, что так сильно отличает их от проявлений той же самой воли на более высоких, т.е. на более отчетливых ступенях ее объективации — в животных, людях и их действиях, где более сильное или слабое обнаружение индивидуального характера и власть мотивов, часто скрытых от наблюдателя (ибо они заключены в познании), до сих пор очень мешали познавать тождество внутренней сущности обоих видов явлений.

Если исходить из познания не идеи, а частного, то непогрешимость законов природы являет собою нечто поразительное, иногда почти вызывая трепет. Можно изумляться, что природа ни разу не забывает своих законов, что, например, если закон природы требует, чтобы при встрече известных веществ, при определенных условиях совершалось какое-нибудь химическое соединение, образование газов или горение, то всегда, как только эти условия сходятся, нашими ли стараниями или совершенно случайно (тогда точность по своей неожиданности еще поразительнее), сейчас, как и тысячу лет назад, должное явление происходит немедленно, без какой-либо отсрочки. Живее всего поражает нас это чудо при редких, возникающих только при очень сложных комбинациях, явлениях: например, когда некоторые металлы соприкасаются между собою, чередуясь друг с другом и с окисленной жидкостью, и серебряные пластинки, введенные между полюсами этой цепи, внезапно вспыхивают зеленым пламенем; или когда при известных условиях твердый алмаз превращается в углекислоту. Нас изумляет тогда духоподобное вездесущие сил природы, и то, что не приходит на ум при обыденных явлениях, останавли-



вает наше внимание здесь, — именно то, что связь между причиной и действием в сущности так же таинственна, как сказочная связь между волшебным заклинанием и неизбежным появлением духа, которого оно вызывает. Если же мы проникнемся философским сознанием, что сила природы — это определенная ступень объективации воли, т.е. того, что мы и в себе познаем как свое глубочайшее существо и что эта воля сама в себе, в отличие от своего проявления и его форм, лежит вне времени и пространства, поэтому обусловленная ими множественность принадлежит не ей и не непосредственно ступени ее объективации, т.е. идее, а лишь проявлениям последней, закон же причинности имеет силу только по отношению ко времени и пространству, определяя в них место и порядок наступления многократных явлений различных идей, в которых открывается воля, — если, говорю я, в этом сознании для нас раскроется внутренний смысл великого учения Канта, что пространство, время и причинность присущи не вещи в себе, а лишь явлению, что они только формы нашего познания, а не свойства вещи в себе, то мы поймем, что изумление перед закономерностью и точностью действия силы природы, перед совершенным сходством всех миллионов ее проявлений, перед неизбежностью их наступления, поистине уподобляется изумлению ребенка или дикаря, который, впервые рассматривая через многогранное стекло цветок, дивится совершенному сходству видимых им бесчисленных цветков и пересчитывает листья на каждом из них в отдельности. Итак, всякая всеобщая изначальная сила природы в своем внутреннем существе есть не что иное, как объективация воли на более низкой ступени; мы называем каждую такую

ступень вечной *идеи* в платоновском смысле. *Закон же природы* — это отношение идеи к форме ее проявления. Эта форма — время, пространство и причинность, которые находятся между собою в необходимой и нераздельной связи и соотношении. Посредством времени и пространства идея множится в бесчисленных явлениях; порядок же, в каком они принимают формы множественности, твердо определяется законом причинности: он составляет как бы ту норму для разграничения проявлений различных идей, согласно которой распределяются между ними пространство, время и материя. Данная форма поэтому необходимо распространяется на тождество всей существующей материи, которая служит общим субстратом всех этих различных явлений. Если бы всем им не была указана одна общая материя, которую они должны распределить между собой, то не было бы нужды в таком законе, определяющем их притязания: они могли бы все вместе и друг возле друга наполнять в течение бесконечного времени бесконечное пространство. Следовательно, только потому, что всем этим проявлениям вечных идей указана одна и та же материя, должен существовать закон их наступления и прекращения, иначе ни одно не уступало бы места другому. Таким образом, закон причинности по существу связан с законом постоянства субстанции: только друг от друга они взаимно получают значение, и в точно таком же отношении находятся к ним пространство и время. Ибо чистая возможность противоположных определений в одной и той же материи при всех противоположных определениях — это пространство. Вот почему в предыдущей книге мы определили материю как соединение времени и пространства; это соединение

проявляется в смене акциденции при сохранении субстанции, а общую возможность этого дает именно причинность, или становление. Поэтому мы сказали также, что материя — это всецело причинность. Мы определили рассудок как субъективный коррелат причинности и сказали, что материя (т.е. весь мир как представление) существует только для рассудка и что он есть ее условие, ее носитель как ее необходимый коррелат. Я мимоходом говорю здесь об этом только для того, чтобы напомнить изложенное в первой книге. Для полного понимания обеих книг надо иметь в виду их внутреннюю связь, ибо то, что нераздельно соединено в действительном мире как две его стороны, воля и представление, моими двумя книгами разорвано пополам для того, чтобы тем яснее познать каждую половину в отдельности.

Быть может, нелишне будет еще более уяснить на примере, как закон причинности имеет смысл только по отношению ко времени и пространству и соединению обоих — материи, потому что он определяет границы, в которых явления сил природы разделяют между собой материю, тогда как сами изначальные силы природы как непосредственные объективации воли, не подчиненной в качестве вещи в себе закону основания, лежат вне тех форм, в области которых всякое этиологическое объяснение только и имеет силу и смысл, так что оно никогда и не может раскрыть внутреннего существа природы. Для этой цели представим себе машину, построенную по законам механики. Железные гири своей тяжестью дают начало движению; медные колеса своей инерцией оказывают сопротивление, своей непроницаемостью толкают и поднимают друг друга и рычаги и т. д... Здесь тяжесть, инерция, непроницае-

мость — изначальные, необъяснимые силы; механика показывает только условия, при которых они обнаруживаются, выявляются и господствуют над определенной материей, временем и местом, и способ, как это происходит. Но вот, например, сильный магнит может подействовать на железо гирь и одолеть тяжесть: движение машины прекратится, и материя тотчас же станет ареной совершенно другой силы природы, для которой этиологическое объяснение тоже не дает ничего иного, кроме условий ее наступления, — силы магнетизма. Или же положим круги этой машины на цинковые листы и пропустим между ними окисленную жидкость: немедленно та же материя машины подчинится другой изначальной силе — гальванизму, который и начнет властвовать над нею по своим законам, открываясь в ней своими проявлениями; и для последних этиология тоже не может указать ничего иного, кроме условий и законов, согласно которым они происходят. Далее, повысим температуру, пустим чистого кислорода, — вся машина сгорит; т.е. опять совершенно иная сила природы, химизм, в данное время, на данном месте заявляет на материю неотразимые права и проявляется в ней как идея, как определенная ступень объективации воли. Соединим, далее, полученный сплав металла с кислотой, — образуется соль, возникнут кристаллы: это явление другой идеи, которая сама опять совершенно необъяснима, тогда как явление ее наступало в зависимости от условий, которые этиология может указать. Кристаллы выветриваются, смешиваются с другими веществами, из них подымается растительность — новое проявление воли.

И так можно было бы следить за той же пребывающей материей до бесконечности и наблюдать, как то

одна, то другая сила природы получает на нее право и неизбежно овладевает ею, чтобы выступить и проявить свое существо. Осуществление этого права, точно во времени и пространстве, где оно становится действительным, дает закон причинности, но опять-таки основанное на нем объяснение доходит только до этих пределов. Самая сила есть явление воли, и как таковая она не подчинена формам закона основания, т.е. безосновна. Она лежит вне всякого времени, вездесуща и как бы неизменно выжидает условий, при которых она могла бы выступить и овладеть определенной материей, вытеснив другие силы, господствующие над нею до этого. Всякое время существует только для ее проявления, для нее же самой оно не имеет значения: целые тысячелетия дремлют в материи химические силы, пока их не освободит прикосновение реагентов, и тогда они проявляются; но время существует только для этого проявления, а не для самих сил. Тысячелетия дремлет гальванизм в меди и цинке, и они спокойно лежат возле серебра, которое неминуемо вспыхнет, как только при необходимых условиях совершится соприкосновение всех трех металлов. Даже в органическом царстве мы видим, как сухое зерно в течение трех тысячелетий хранит в себе дремлющую силу, которая, наконец, при появлении благоприятных условий подымается в виде растений\*.

---

\* 16 сент. 1840 г. Петтигру в литературном и научном Институте Лондонского Сити, на лекции об египетских древностях, демонстрировал пшеничные зерна, которые сэр Вилькинсон нашел в одной из фивских гробниц, где они, наверное, пролежали тридцать столетий. Найдены они в герметически закупоренной вазе. Вилькинсон посеял двенадцать зерен и получил растение высотой в пять футов, семя которого совершенно созрело. (Из «Таймс» от 21 сент. 1840 г.). — Точно так же в Лондонском

Если эти размышления уяснили для нас различие между силой природы и всеми ее проявлениями, если мы поняли, что она есть сама воля на определенной ступени своей объективации, что множественность присуща только явлениям, благодаря пространству и времени, и что закон причинности — это лишь определение места во времени и пространстве для отдельных явлений, то мы поймем и совершенную правильность, и глубокий смысл учения Мальбранша о случайных причинах, *causes occasionelles*. Очень стоило бы сравнить это учение, как оно изложено в «Разысканиях истины», особенно в третьей главе второй части шестой книги и в приложенных к этой главе «Разъяснениях», — сравнить с настоящим моим изложением и убедиться в полном совпадении обеих теорий при всем различии хода мыслей. Я невольно удивляюсь, как Мальбранш, весь во власти положительных догм, которые неотразимо навязывала ему его эпоха, как мог он тем не менее в подобных тисках, под таким гнетом, столь удачно, столь верно обрести истину и соединить ее с этими догмами, по крайней мере, с их языком.

---

медико-ботаническом обществе, в 1830 г., г. Холтон демонстрировал клубень, найденный в руке египетской мумии, куда он был вложен, вероятно, по религиозным соображениям и где находился по меньшей мере 2000 лет. Холтон посадил его в цветочный горшок, и там он сразу же пророс и зазеленел. Этот факт, сообщаемый в *Medical Journal* 1830 г., приводится в *Journal of the Royal institution of Great Britain*, октябрь 1830. — «В саду г. Гримстоуна, из гербария, Хайгейт, в Лондоне, находится теперь гороховая плеть с плодами, взошедшая из горошины, которую г. Петтигру и чиновники Британского музея вынули из вазы в одном египетском саркофаге, где она пролежала 2844 года». (Из «Таймс» от 16 авг. 1844 г.). Да и найденные в известняке живые жабы позволяют предположить, что даже животная жизнь способна к такой задержке на целые тысячелетия, если последняя вызвана зимней спячкой и поддерживается особыми условиями.

Да, сила истины невероятно велика и несказанно упорна. Мы часто находим ее следы во всех, даже самых причудливых и нелепых догмах разных времен и народов, часто, правда, в странном обществе, в удивительном смешении, но узнать ее все-таки можно. Она похожа тогда на растение, которое прозябает под кучей больших камней, но все же напряженно тянется к свету, пробивается окольными путями, исковерканное, захиревшее и поблекшее, — а все-таки к свету.

Разумеется, Мальбранш прав: всякая естественная причина — случайная причина, она дает только случай, повод для проявления той единой и нераздельной воли, которая представляет «в себе» все вещи и ступенями объективации которой является весь этот видимый мир. Только наступление, обнаружение в данном месте и в данное время вызывается причиной и в этом смысле от нее зависит, но не явление в целом, не его внутренняя сущность: последняя — это сама воля, к которой неприменим закон основания и которая поэтому безосновна. Ни одна вещь в мире не имеет причины своего существования безусловно и вообще, а имеет только причину того, почему она есть именно здесь и именно теперь. Почему камень обнаруживает то тяжесть, то инерцию, то электричество, то химическое свойство, это зависит от причин, от внешних воздействий и может быть объяснено из них; но самые эти свойства, т.е. вся сущность камня, состоящая из них и, следовательно, проявляющаяся всеми указанными способами, то, что он вообще таков, каков он есть, и то, что он вообще существует, — это не имеет основания, это обнаружение безосновной воли. Следовательно, всякая причина есть случайная причина. К такому выводу пришли мы по отношению к бессос-

знательной природе, но точно так же обстоит дело и там, где уже не причины и не раздражители, а мотивы определяют момент наступления явлений, т.е. в действиях животных и людей. Ибо здесь, как и там, проявляется все та же воля, очень различная в степенях своей манифестации, множащаяся в своих явлениях и по отношению к ним подчиненная закону основания, но в себе от всего этого свободная. Мотивы определяют не характер человека, а только проявление этого характера, т.е. действия, внешний облик его жизненного пути, но не его внутренний смысл и содержание; последние вытекают из характера, который есть непосредственное проявление воли, т.е. безосновен. Почему один зол, а другой добр, это не зависит от мотивов и внешних влияний, например, от поучений и проповедей, и в этом смысле совершенно необъяснимо. Но являет ли злой свою злобу в мелочной неправде, в коварных проделках и низком плутовстве, совершаемых в тесном кругу близких, или же он в качестве завоевателя угнетает народы, повергает в ужас целый мир, проливает кровь миллионов, — это внешняя форма его явления, несущественная его часть, и она зависит от обстоятельств, которые ниспослала ему судьба, от окружающих внешних влияний, от мотивов, однако из них никогда нельзя объяснить его подчиненность этим мотивам, она вытекает из воли, проявлением которой служит этот человек.

Об этом будет сказано в четвертой книге. Способ, каким характер развивает свои свойства, совершенно подобен тому, как обнаруживает свои свойства всякое тело бессознательной природы. Вода остается водой, со всеми присущими ей свойствами, но отражает ли она в тихом озере его берега, или, пенясь, дробится



о скалы, или же, искусственно направленная, брызжет вверх высокой струей, — это зависит от внешних причин, и одно для нее так же естественно, как и другое; смотря по обстоятельствам, она проявит то или другое свойство, одинаково готовая ко всему, но во всяком случае оставаясь верной своему характеру и всегда обнаруживая только его. Так и каждый человеческий характер раскроется при любых обстоятельствах; но явления, проистекающие отсюда, будут соответствовать данным обстоятельствам.

## 27

Итак, если из всех предшествующих размышлений о силах природы и их проявлениях для нас стало ясно, как далеко может идти причинное объяснение и где оно должно остановиться, если не хочет поддаться безумному стремлению свести содержание всех явлений просто к их форме и ничему иному, — то мы сумеем теперь в общих чертах определить и то, чего можно требовать от всякой этиологии. Она должна отыскать для всех явлений в природе причины, т.е. обстоятельства, при которых они непременно наступают, а затем многообразные явления, сопровождаемые различными обстоятельствами, она должна свести к тому, что действует в каждом явлении и предполагается его причиной — к изначальным силам природы, строго разграничивая, происходит ли различие в явлении от различий в силе или же только от различия в обстоятельствах, при которых обнаруживается сила, и равным образом остерегаясь считать проявлением разных сил то, что служит обнаружением одной и той же силы, но

Фридрих  
Ницше

это? — но во всяком случае как положение, чреватое самыми значительными последствиями, одновременно и страшное, и плодотворное, и смотрящее на мир тем двойным ликом, который присущ всем великим познаниям.

## 38

**В каком смысле полезно.** Итак, пусть останется нерешенным вопрос, приносит ли психологическое наблюдение больше пользы или больше вреда для людей; достоверно только то, что оно необходимо, потому что наука не может обойтись без него. Наука же вообще не считается с последними целями, точно так же, как не считается с ними природа; напротив, подобно тому как последняя осуществляет иногда вещи высочайшей целесообразности без всякого сознательного намерения, так и истинная наука, которая *есть подражание природе в понятиях*, будет иногда, а может быть и часто, содействовать пользе и благополучию людей и достигать целесообразного, но также *без сознательного намерения*.

А если кому при дуновении такого мирозерцания повеет холодком на душу, тот, вероятно, несет в себе самом слишком мало огня; стоит лишь ему оглянуться, как он заметит болезни, которым потребны ледяные компрессы, и людей, которые настолько «слеплены» из пламени и духа, что они едва ли могут найти для себя где-либо достаточно холодный и режущий воздух. Больше: подобно тому как слишком серьезные личности и народы имеют потребность в легкомысленных вещах, — подобно тому как другие, слишком подвижные и возбудимые, по временам нуждаются для своего здоровья в гнетущем бремени, — так и *мы, более духовные люди эпохи*, которая явно все более объемлется пламенем, — не должны ли мы хвататься за все средства тушения и охлаждения, какие только существуют, для того чтобы остаться по крайней мере столь же постоянными, скромными и умеренными, каковыми мы были до сих пор, и, таким образом, когда-нибудь пригодиться для того, чтобы служить этой эпохе зеркалом и орудием самосознания? —

## 39

**Басня об интеллигибельной свободе.** История чувств, с помощью которых мы делаем кого-либо ответственным, т. е. так называемых моральных чувств, протекает в следующих главных фазах. Сперва отдельные действия называют хорошими или дурными совершенно независимо от их мотивов, а ис-

ключительно в силу их полезных или вредных следствий. Но вскоре забывают о происхождении этих обозначений и мнят, что самым поступкам, без отношения к их следствиям, присуще качество «хороших» и «дурных»; это — та же ошибка, в силу которой язык обозначает камень, как твердый сам по себе, или дерево, как зеленое само по себе; то, что есть следствие, принимается за причину. Затем качество хорошего или дурного вкладывают в мотивы и сами действия рассматривают как нравственно неопределенные. Идут еще дальше и предикат добра или зла приписывают уже не отдельному мотиву, а всему существу человека, из которого произрастает мотив, как растение из почвы. Так поочередно человека делают ответственным сперва за результаты его действий, затем за его поступки, затем за его мотивы и, наконец, за его существо. Но в заключение обнаруживается, что и это существо не может быть ответственно, поскольку оно всецело есть необходимое следствие и произрастает из элементов и влияний прошедших и настоящих условий; что, следовательно, человек не ответствен ни за что — ни за свое существо, ни за свои мотивы, ни за свои поступки, ни за результаты своих действий. Таким образом познается, что история моральных чувств есть история заблуждения — заблуждения об ответственности, которое, в свою очередь, покоится на заблуждении о свободе воли. — Шопенгауэр, напротив, умозаклучал следующим образом: так как известные поступки возбуждают *недовольство* («сознание вины»), то должна существовать ответственность; ибо для этого недовольства не было бы *никакого основания*, если бы не только все человеческие действия совершались с необходимостью — как они совершаются фактически, а также и по мнению этого философа, — но если бы и сам человек в этой необходимости исчерпывал все свое *существо*, — что Шопенгауэр отрицает. Из факта этого недовольства Шопенгауэр считает возможным вывести свободу, которую человек каким-то образом должен был иметь, правда, не в отношении поступков, но в отношении своего существа — следовательно, свободу *быть* тем или иным, а не *поступать* так или иначе. Из *esse*, из сферы свободы и ответственности следует, по его мнению, *operari*<sup>12</sup>, сфера строгой причинности, необходимости и безответственности. Хотя указанное недовольство, видимо, относится к *operari* — и постольку оно ошибочно, — но на самом деле оно относится к *esse*, которое есть деяние свободной воли, первопричина существования индивида: человек становится тем, чем он *хочет* стать, его воля предшествует его бытию. — Здесь совершается ошибка: из факта недовольства умозаклучают к правомерности, к разумной *допустимости* этого недовольства; и, исходя из этой ошибки, Шопенгауэр приходит к своему фантастическому выводу о так называемой интеллигентной свободе. Но недовольство после деяния совсем не должно быть разумным; и оно даже несомненно неразумно, ибо основано

на ошибочном допущении, что действие именно не должно было последовать необходимо. Итак, вследствие того, что человек *считает* себя свободным, а не вследствие того, что он действительно свободен, он ощущает раскаяние и угрызения совести. — Кроме того, это недовольство есть нечто, от чего можно отучиться; у многих людей его и совсем нет в отношении действий, при которых многие другие люди его испытывают. Явление это весьма изменчивое, зависящее от развития нравов и культуры и, быть может, существует сравнительно лишь недавно в мировой истории. — Никто не ответствен за свои дела, никто не ответствен за свое существо; судить — значит быть несправедливым. Это сохраняет силу, даже когда личность судит сама себя. Указанное положение ясно, как солнечный свет, — и все же тут каждый предпочтет вернуться в тень и в неправду — из страха перед последствиями.

#### 40

***Сверх-зверь.*** Зверь в нас должен быть обманут; мораль есть вынужденная ложь, без которой он растерзал бы нас. Без заблуждений, которые лежат в основе моральных допущений, человек остался бы зверем. Теперь же он признал себя чем-то высшим и поставил над собой строгие законы. Поэтому он ненавидит более близкие к зверству ступени; этим объяснимо господствовавшее некогда презрение к рабу, как к нечеловеку, как к вещи.

#### 41

***Неизменный характер.*** Что характер неизменен — это в строгом смысле слова неверно; напротив, это излюбленное утверждение означает лишь, что в течение краткой продолжительности жизни человека воздействующие мотивы не могут задевать достаточно глубоко, чтобы стереть запечатлевшиеся черты многих тысячелетий. Но если мы вообразим себе человека восьмидесятитысячелетнего возраста, то в нем мы имели бы даже абсолютно изменчивый характер, так что из него постепенно развивалось бы множество различных индивидов. Краткость человеческой жизни склоняет ко многим ошибочным утверждениям о свойствах человека.

#### 42

***Порядок благ и мораль.*** Принятый некогда порядок ценности благ, смотря по тому, хочет ли того или иного низший, более

сих пор не ведал еще человек, — божественное счастье, исполненное силы и любви, полное слез и полное смеха, счастье, которое, словно вечернее солнце, постоянно сорит неисчерпаемыми богатствами и сыпает их в море и, словно это солнце, лишь тогда чувствует себя богаче всех, когда и беднейший рыбак правит еще золотым веслом! Это божественное чувство да наречется тогда — человечность!

### 338

**Воля к страданию и сострадательные.** Выгодно ли вам самим быть, прежде всего, сострадательными людьми? И выгодно ли страждущим это ваше сострадание? Но оставим на мгновение первый вопрос без ответа. — То, чем мы глубже всего и сокровеннее всего мучимся, непонятно и недоступно почти всем другим: в этом мы остаемся тайной и для самого близкого нам человека, хотя бы он и хлебал с нами из одной миски. Но всюду, где *подмечают* наше страдание, толкуют его весьма плоским образом; к сущности сострадательной аффекции принадлежит то, что она *лишает* чужое страдание собственно личного характера — наши «благодетели» в большей мере, чем наши враги, суть умалители нашего достоинства и воли. В большинстве благодеяний, оказываемых несчастным, чем-то возмутительным выглядит то интеллектуальное легкомыслие, с которым страдающий корчит из себя судьбу; ему не известно ровным счетом ничего о внутренних последствиях и переплетках, которые и называются *моим* или *твоим* несчастьем! Общая экономия моей души и ее балансирование путем «несчастья», прорыв новых источников и потребностей, затягивание старых ран, расплата со всем прошлым — все то, что может быть связано с несчастьем, нисколько не заботит славного сострадальца: он хочет *помочь*, и ему не приходит в голову, что существует личная необходимость несчастья, что ужасы, лишения, бедствования, полуношные бдения, приключения, риск, промахи столь же необходимы нам с тобой, как и их противоположности, что даже, мистически выражаясь, тропа, ведущая к собственному небу, всегда проходит через сладострастия собственного ада. Нет, об этом он не знает ничего: «религия сострадания» (или «сердце») велит помогать, и думают, что лучше всего помогается тогда лишь, когда помогается скорее всего! Если вы, приверженцы этой религии, действительно питаете к самим себе те же чувства, которые вы питаете к ближним, если вы не хотите вынести и часа собственных страданий и вечно уже загодя уклоняетесь от всяческих несчастий, если вы воспринимаете страдание и неудовольствие как что-то злое,

ненавистное, достойное уничтожения, как позорное пятно на существовании, — что ж, в таком случае в сердце вашем, кроме религии сострадания, есть еще и другая религия, и эта-то последняя и является, возможно, матерью первой: *религия удобства*. Ах, как мало знаете вы о *счастье* человека, вы, покладистые и добродушные! ибо счастье и несчастье — братья-близнецы, которые растут вместе или, как у вас, вместе — *остаются недорослями!* Но теперь вернемся к первому вопросу. — Как же это возможно — оставаться на *своем* пути! Нас вечно зазывает в сторону чей-то крик; редко видит глаз наш нечто такое, когда не следовало бы мгновенно оставить собственное дело и ринуться на подмогу. Я знаю это: есть сотни пристойных и похвальных способов сбить меня с *моего* пути, воистину в высшей степени «моральных» способов! Ну да, взгляды нынешних проповедников морали сострадания доходят даже до того, что именно это, и лишь одно это, считается моральным: сбиться таким образом со *своего* пути и поспешить на помощь к ближнему. Я знаю столь же явно и другое: стоит лишь мне отдаться созерцанию действительной нужды, как я погиб! И если бы страждущий друг сказал мне: «Смотри, я скоро умру: обещай же мне умереть вместе со мною» — я обещал бы это, равным образом как и вид того борющегося за свою свободу горного народа побудил бы меня протянуть ему мою руку и мою жизнь: дабы однажды выбрать из хороших побуждений дурные примеры. Да, даже во всем этом пробуждающем сострадание и зывающем к помощи кроется тайный соблазн: как раз наш «собственный путь» и есть слишком суровое и ответственное дело, а главное, слишком далекое от любви и благодарности друг и х, — мы отнюдь не без охоты покидаем его, его и собственной-шую нашу совесть, ютясь под совестью других и в славном храме «религии сострадания». Стоит лишь теперь разразиться какой-нибудь войне, как тотчас же в сердцах благороднейших представителей народа раздражается, конечно, затаившаяся радость: они с ликованием бросаются навстречу новой *смертельной* опасности, ибо в самопожертвовании за отечество рассчитывают получить наконец это долго искомое позволение — позволение *ускользнуть от своей цели*: война для них есть окольный путь к самоубийству, но окольный путь с чистой совестью. И дабы промолчать здесь кое о чем, я не хочу промолчать о моей морали, которая говорит мне: «Живи скрытно, чтобы тебе *удалось* жить по себе! Живи в *неведении* того, что кажется твоему времени наиболее важным! Проложи между собою и сегодняшним днем, по крайней мере, шкуру трех столетий! И крики сегодняшнего дня, шум войн и революций да будут тебе журчанием! Ты захочешь также помогать: но только тем, нужду которых ты полностью *понимаешь*, ибо у них одна

с тобою скорбь и одна надежда, — твоим *друзьям*; и лишь *таким* способом, каким ты помогаешь сам себе, — я хочу придать им больше мужества, больше стойкости, больше простоты, больше веселья! Я хочу научить их тому, что нынче понимают столь немногие, а те проповедники сострадания и того меньше, — *сорадосту!*»

### 339

*Vita femina*<sup>63</sup>. Увидеть последнюю красоту какого-либо творения — для этого недостаточно всего знания и всей доброй воли; нужны редчайшие счастливые случайности, дабы однажды отхлынул для нас облачный покров с вершин и они залились бы солнцем. Не только должны мы стоять на правильном месте, чтобы видеть это: сама душа наша должна совлечь покров со своих высот и взыскать внешнего выражения и подобия, словно бы получая от этого устойчивость и самообладание. Поскольку, однако, все это столь редко сходится вместе, я склонен думать, что высочайшие выси всего благого, будь то творение, деяние, человек, природа, пребывали до сих пор для большинства людей и даже для лучших чем-то таинственным и сокрытым: а то, что обнаруживается нам, *обнаруживается нам однажды!* — Греки хорошо молились: «Да удвоится и утроится все прекрасное!» — ах, у них было достаточное основание вызывать к богам, ибо небожественная действительность либо вовсе не дает нам прекрасного, либо дает его однажды! Я хочу сказать, что мир преисполнен прекрасных вещей, но, несмотря на это, беден, очень беден прекрасными мгновениями и обнаружениями этих вещей. Но, может статься, это-то и есть сильнейшее очарование жизни: на ней лежит златотканый покров прекрасных возможностей, обещая, сопротивляясь, стыдливо, насмешливо, сострадательно, соблазнительно. Да, жизнь — это женщина!

### 340

*Умиравший Сократ*. Я восхищаюсь храбростью и мудростью Сократа во всем, что он делал, говорил — и не говорил. Этот насмешливый и влюбленный афинский урод и крысолов, заставлявший трепетать и заливаться слезами заносчивых юношей, был не только мудрейшим болтуном из когда-либо живших: он был столь же велик в молчании. Я хотел бы, чтобы он и в последнее мгновение жизни был молчаливым, — возможно, он принадлежал бы тогда к еще более высокому порядку умов. Было ли то смертью или ядом, благочестием или злобой — что-то такое развязало ему в это мгновение язык, и он сказал: «О, Критон, я должен Асклепию петуха». Это



смешное и страшное «последнее слово» значит для имеющего уши: «О, Критон, *жизнь — это болезнь!*» Возможно ли! Такой человек, как он, проживший неким солдатом весело и на глазах у всех, — был пессимист! Он только сделал жизни хорошую мину и всю жизнь скрывал свое последнее суждение, свое сокровеннейшее чувство! Сократ, Сократ *страдал от жизни!* И он отомстил еще ей за это — тем таинственным, ужасным, благочестивым и кощунственным словом! Должен ли был Сократ мстить за себя? Недоставало ли его бьющей через край добродетели какого-то грана великодушия? — Ах, друзья! Мы должны превзойти и греков!

### 341

**Величайшая тяжесть.** Что, если бы днем или ночью подкрался к тебе в твое уединеннейшее одиночество некий демон и сказал бы тебе: «Эту жизнь, как ты ее теперь живешь и жил, должен будешь ты прожить еще раз и еще бесчисленное количество раз; и ничего в ней не будет нового, но каждая боль и каждое удовольствие, каждая мысль и каждый вздох и все несказанно малое и великое в твоей жизни должно будет наново вернуться к тебе, и все в том же порядке и в той же последовательности, — также и этот паук и этот лунный свет между деревьями, также и это вот мгновение и я сам. Вечные песочные часы бытия переворачиваются все снова и снова — и ты вместе с ними, песчинка из песка!» — Разве ты не бросился бы навзничь, скрежеща зубами и проклиная говорящего так демона? Или тебе довелось однажды пережить чудовищное мгновение, когда ты ответил бы ему: «Ты — бог, и никогда не слышал я ничего более божественного!» Овладей тобою эта мысль, она бы преобразила тебя и, возможно, стерла бы в порошок; вопрос, сопровождающий все и вся: «хочешь ли ты этого еще раз, и еще бесчисленное количество раз?» — величайшей тяжестью лег бы на твои поступки! Или насколько хорошо должен был бы ты относиться к самому себе и к жизни, чтобы не *жаждать больше* ничего, кроме этого последнего вечного удостоверения и скрепления печатью? — <sup>64</sup>

### 342

**Incipit tragoedia** <sup>65</sup>. Когда Заратустре исполнилось тридцать лет, покинул он свою родину и озеро Урми и пошел в горы. Здесь наслаждался он своим духом и своим одиночеством и в течение десяти лет не утомлялся счастьем своим. Но наконец

изменилось сердце его — и однажды утром поднялся он с зарею, встал перед солнцем и так говорил к нему: «Ты, великое светило! К чему свелось бы твое счастье, если б не было у тебя тех, кому ты светишь! Десять лет восходило ты сюда к моей пещере: ты пресытилось бы своим светом и этой дорогою, если б не было меня, моего орла и моей змеи; но мы каждое утро поджидали тебя, принимали от тебя преизбыток твой и благословляли тебя за это. Взгляни! Я пресытился своей мудростью, как пчела, собравшая слишком много меду; мне нужны руки, простертые ко мне; я хотел бы одарять и наделять до тех пор, пока мудрые среди людей не стали бы опять радоваться безумству своему, а бедные — богатству своему. Для этого я должен спуститься вниз: как делаешь ты каждый вечер, окунаясь в море и неся свет свой на другую сторону мира, ты, богатейшее светило! — я должен, подобно тебе, *закатиться*, как называют это люди, к которым хочу я спуститься. Так благослови же меня, ты, спокойное око, без зависти взирающее даже на чрезмерно большое счастье! Благослови чашу, готовую пролиться, чтобы золотистая влага текла из нее и несла всюду отблеск твоей отрады! Взгляни! Эта чаша хочет опять стать пустою, и Заратустра хочет опять стать человеком». — Так начался закат Заратустры.

---

## ПЯТАЯ КНИГА МЫ, БЕССТРАШНЫЕ

Carcasse, tu trembles? Tu tremblerais bien davantage, si tu savais, où je te mène.

Turenne <sup>66</sup>

### 343

**Какой толк в нашей веселости.** Величайшее из новых событий — что «Бог умер» и что вера в христианского Бога стала чем-то не заслуживающим доверия — начинает уже бросать на Европу свои первые тени. По крайней мере, тем немногим, чьи глаза и *подозрение* в глазах достаточно сильны и зорки для этого зрелища, кажется, будто закатилось какое-то солнце, будто обернулось сомнением какое-то старое глубокое доверие: с каждым днем наш старый мир должен выглядеть для них все более закатывающимся, более подозрительным, более чуждым, «более дряхлым». Но в главном можно сказать: само событие слишком еще велико, слишком отдаленно, слишком недоступно восприятию большинства, чтобы и сами слухи о нем можно было считать уже *дошедшими*, — не говоря о том, сколь немногие ведают еще, *что*, собственно, тут случилось и что впредь с погребением этой веры должно рухнуть все воздвигнутое на ней, опиравшееся на нее, вросшее в нее, — к примеру, вся наша европейская мораль. Предстоит длительное изобилие и череда обвалов, разрушений, погибелей, крахов: кто бы нынче угадал все это настолько, чтобы рискнуть войти в роль учителя и глашатая этой чудовищной логики ужаса, пророка помрачения и солнечного затмения, равных которым, по-видимому, не было еще на земле?.. Даже мы, прирожденные отгадчики загадок, мы, словно бы выжидающие на горах, защемленные между сегодня и завтра и выпягшиеся в противоречие между сегодня и завтра, мы, первенцы и недоноски наступающего столетия, на лица которых *должны были бы* уже пасть тени из ближайшего затмения Европы: отчего же происходит, что даже мы, без прямого участия в этом помрачении, прежде всего без всякой заботы и опасения за самих себя, ждем его восхождения? Быть может, мы еще стоим слишком под *ближайшими последствиями* этого события — и эти ближайшие последствия, его последствия, вовсе не кажутся *нам*, вопреки, должно быть, всяким ожиданиям, печальными и мрачными, скорее, как бы неким трудно описуемым родом света, счастья, облегчения, просветления, вооду-

шевления, утренней зари... В самом деле, мы, философы и «свободные умы», чувствуем себя при вести о том, что «старый Бог умер», как бы осиянными новой утренней зарею; наше сердце преисполняется при этом благодарности, удивления, предчувствия, ожидания, — наконец, нам снова открыт горизонт, даже если он и затуманен; наконец, наши корабли снова могут пуститься в плавание, готовые ко всякой опасности; снова дозволен всякий риск познающего; море, *наше* море снова лежит перед нами открытым; быть может, никогда еще не было столь «открытого моря».

### 344

**В какой мере и мы еще набожны.** В науке убеждения не имеют никакого права гражданства, так — и вполне основательно — принято говорить: лишь когда эти убеждения решаются снизить до скромного уровня гипотезы, временной рабочей точки зрения, регулятивной фикции, им разрешается доступ в область познания и даже право на определенное достоинство в ней — при условии постоянного пребывания под полицейским присмотром, под надзором полиции недоверия. — Но в более точном разгляде не означает ли это: лишь когда убеждение *перестает* быть убеждением, оно вправе притязать на вход в науку? Разве дисциплина научного ума не начинается с того, что не позволяешь себе больше никаких убеждений?.. Так оно, по-видимому, и есть: остается лишь спросить, не должно ли уже наличествовать некое убеждение, *чтобы эта дисциплина могла вообще начаться*, а именно убеждение, столь властное и безусловное, что приносящее себе в жертву все прочие убеждения. Очевидно, сама наука покоится на вере; не существует никакой «беспредпосылочной» науки. Вопрос, нужна ли *истина*, должен быть не только заведомо решен в утвердительном смысле, но и утвержден в такой степени, чтобы в нем нашли свое выражение тезис, вера, убеждение: «нет *ничего* более необходимого, чем истина, и в сравнении с нею все прочее имеет лишь второстепенное значение». — Эта безусловная воля к истине: что она такое? Есть ли это воля *не давать себя обманывать*? Есть ли это воля самому *не обманывать*? Как раз на этот последний лад и могла бы толковаться воля к истине: предположив, что обобщение «я не хочу обманывать» включает в себя и частный случай: «я не хочу обманывать *себя*». Но отчего не обманывать? Но отчего не давать обманывать себя? — Заметьте, что доводы в пользу первого суждения лежат в совершенно иной области, чем доводы в пользу второго: не хотят обманываться, предполагая, что быть обманутым вредно, опасно, губительно; в этом смысле наука была бы дотошной смышленостью, осторожностью,

пользой, против которой, впрочем, можно было бы по праву возразить: как? действительно ли не-хотеть-давать-себя-обманывать менее вредно, менее опасно, менее губительно? Что знаете вы загодя о характере бытия, чтобы быть в состоянии решать, где больше выгоды: в безусловно ли недоверчивом или в безусловно доверчивом? А в случае, если необходимо и то и другое, большое доверие и большое недоверие, — откуда могла бы наука почерпнуть свою безусловную веру, свое убеждение, на котором она покоится, что истина важнее всякой другой вещи, даже всякого другого убеждения? Этого-то убеждения и не могло возникнуть там, где истина и неистина постоянно обнаруживают свою полезность, как это и имеет место в данном случае. Стало быть, вера в науку, предстающая нынче неоспоримой, не могла произойти из такой калькуляции выгод — скорее *вопреки* ей, поскольку вере этой постоянно сопутствовали бесполезность и опасность «воли к истине», «истине любой ценой». «Любой ценой»: о, мы понимаем это достаточно хорошо, после того как нам довелось принести на сей алтарь и закласть на нем все веры, одну за другой! — Следовательно, «воля к истине» означает: *не* «я не хочу давать себя обманывать», а — безальтернативно — «я не хочу обманывать, даже самого себя»: *и вот мы оказываемся тем самым на почве морали*. Ибо пусть только спросят себя со всей основательностью: «Почему ты не хочешь обманывать?», в особенности если видимость такова — а видимость как раз такова! — что жизнь основана на видимости, я разумею — на заблуждении, обмане, притворстве, ослеплении, самоослеплении, и что, с другой стороны, фактически большой канон жизни всегда по большому счету обнаруживался на стороне *πολύτροποι*<sup>67</sup>. Такое намерение, пожалуй, могло бы быть, мягко говоря, неким донкихотством, маленьким мечтательным сумасбродством; но оно могло бы быть и чем-то более скверным, именно, враждебным жизни, разрушительным принципом... «Воля к истине» — это могло бы быть скрытой волей к смерти. — Таким образом, вопрос, зачем наука, сводится к моральной проблеме: *к чему вообще мораль*, если жизнь, природа, история «неморальны»? Нет никакого сомнения, что правдивый человек, в том отважном и последнем смысле слова, каким предполагает его вера в науку, *утверждает тем самым некий иной мир*, нежели мир жизни, природы и истории; и коль скоро он утверждает этот «иной мир» — как? не должен ли он как раз тем самым отрицать его антипод, этот мир — *наш мир*?.. Теперь уже поймут, на что я намекаю: именно, что наша вера в науку покоится все еще на *метафизической вере*, — что даже мы, познающие нынче, мы, безбожники и антиметафизики, берем *наш* огонь все еще из того пожара, который разожгла тысячелетняя вера, та христианская

вера, которая была также верою Платона, — вера в то, что Бог есть истина, что истина божественна... А что, если именно это становится все более и более сомнительным, если ничто уже не оказывается божественным, разве что заблуждением, слепотою, ложью, — если сам Бог оказывается продолжительнейшей нашей ложью?

### 345

**Мораль как проблема.** Дефицит личности мстит за себя повсюду; расслабленная, невзрачная, потухшая, отрекающаяся от самой себя и отрицающая себя личность не годится уже ни на что хорошее — меньше всего на философию. «Самоотверженность» ни во что не ставится на небе и на земле; все великие проблемы требуют *великой любви*, а на нее способны только сильные, цельные, надежные умы, плотно прилегающие к самим себе. Крайне существенная разница, относится ли мыслитель к своим проблемам лично, видя в них свою судьбу, свою нужду и даже свое величайшее счастье, или «безлично»: именно, умея лишь ощупывать их и схватывать щупальцами холодной, любопытной мысли. В последнем случае ничего не выходит, это уж можно обещать наверняка: ибо великие проблемы, если даже допустить, что они дают себя схватывать, не дают себя *удерживать* лягушкам и мямлям, таков уж их вкус от вечности, — вкус, который, впрочем, они разделяют со всеми добросовестными самками. — Как же случилось, что я еще не встречал, даже в книгах, никого, кто относился бы к морали с такой личной установкой, кто признавал бы мораль проблемой, а эту проблему *своей* личной нуждой, мукой, сладострастием, страстью? Явное дело, мораль до сих пор вовсе не была проблемой; скорее всего чем-то, в чем находили общий язык после всяческих подозрений, раздоров, противоречий, — священным местом мира, где мыслители отдыхали, облегченно вздыхали, оживали даже от самих себя. Я не вижу никого, кто отважился бы на *критику* моральных ценностных суждений; от меня ускользают здесь даже попытки научного любопытства, избалованного обольстительного воображения, присущего психологам и историкам, которое с легкостью предупреждает проблему и схватывает ее на лету, не зная даже толком, что тут схвачено. Мне едва удалось изыскать некоторые скудные наметки к созданию *истории возникновения* этих чувств и оценок (что, впрочем, есть нечто иное, чем их критика, и уж совсем иное, чем история этических систем): в одном отдельном случае я приложил все усилия, чтобы возбудить склонность и способность к такого рода истории, — тщетно, как мне кажется теперь. От этих историков

морали (в особенности англичан) мало толку: обыкновенно они и сами все еще простодушно подчиняются некоторой морали и составляют, сами того не зная, ее свиту и щитоносцев; таково разделяемое ими народное суеверие, и поныне столь чистосердечно оговариваемое христианской Европой, будто характерная черта морального поступка заключается в самоотверженности, самоотрицании, самопожертвовании или в сочувствии, сострадании. Их расхожая ошибка произвольного основания сводится к тому, что они утверждают какой-то *consensus* народов, по крайней мере прирученных народов, относительно известных положений морали и выводят отсюда ее безусловную обязательность, даже для нас с тобой, или, напротив, открыв истину, что у различных народов моральные оценки *по необходимости* различны, они заключают о необязательности *всякой* морали: и то и другое — большое ребячество. Ошибка более утонченных среди них заключается в том, что они обнаруживают и критикуют глупые, быть может, мнения какого-либо народа о своей морали или людей о всякой вообще человеческой морали, стало быть, о ее происхождении, религиозной санкции, суеверии свободной воли и т. п., и воображают тем самым, что раскритиковали саму мораль. Но значимость предписания «ты должен» существенно иная и нисколько не зависит от всяческих мнений о ней и от сорняка заблуждений, которым она, должно быть, поросла: это столь же несомненно, как и то, что ценность какого-либо медикамента для больного совершенно независима от того, думает ли больной о медицине научно или как старая дева. Мораль могла бы вырасти даже из заблуждения: но и этим осознанием проблема ее ценности вовсе не была бы затронута. — Итак, никто до сих пор не апробировал еще *ценности* того прославленного из всех лекарств, которое называется моралью: для этого нужно первым делом — *поставить эту ценность под вопрос*. Ну что ж! Это как раз и есть наше дело.

### 346

**Наш вопросительный знак.** Но вы не понимаете этого? В самом деле, нужно приложить усилия, чтобы понять нас. Мы ищем слов, возможно, мы ищем и ушей. Кто же мы такие? Если бы нам вздумалось назвать себя просто старым выражением «безбожники», или «неверующие», или же «имморалисты», мы далеко бы еще не считали себя названными: мы — все это вместе в слишком поздней стадии, слишком поздней, чтобы было понятно, чтобы *вы* смогли понять, господа зеваки, каково у нас на душе. Нет! Мы уже свободны от горечи и страсти вырвавшегося на волю, который рассчитывает сделать себе из

своего неверия еще одну веру, цель, даже мученичество! Мы ошпарены кипятком познания и до очерствелости охлаждены познанием того, что в мире ничто не свершается божественным путем, ни даже по человеческой мере — разумно, милосердно или справедливо: нам известно, что мир, в котором мы живем, небожествен, неморален, «бесчеловечен», — мы слишком долго толковали его себе ложно и лживо, в угоду нашему почитанию и, значит, в угоду некоей *потребности*. Ибо человек — почитающее животное! Но он и недоверчивое животное: и то, что мир *не* стоит того, во что мы верили, оказывается едва ли не самым надежным завоеванием нашей недоверчивости. Сколько недоверчивости, столько и философии. Мы, пожалуй, остерегаемся сказать, что он стоит *меньшего*: нам теперь кажется даже смешным, когда человек пытается изобретать ценности, *превосходящие* ценность действительного мира, — от этого-то мы и отступились, как от распутного блуждания человеческого тщеславия и неразумия, которое долго не признавалось за таковое. Свое последнее выражение оно нашло в современном пессимизме, а более старое, более сильное — в учении Будды; также и христианство содержит его, конечно в более сомнительном и двусмысленном виде, но оттого ничуть не менее соблазнительном. Вся установка «человек *против* мира», человек, как «мироотрицающий» принцип, человек, как мера стоимости вещей, как судья мира, который в конце концов кладет на свои весы само бытие и находит его чересчур легким, — чудовищная безвкусица этой установки, как таковая, осознана нами и опротивела нам: мы смеемся уже, когда находим друг подле друга слова «человек и мир», разделенные сублимированной наглостью словечка «и»! Но как? Не продвинулись ли мы, именно как сменяющиеся, лишь на шаг дальше в презрении к человеку? И, стало быть, и в пессимизме, в презрении к постижимому *нами* бытию? Не впали ли мы тем самым в подозрение относительно противоположности между миром, в котором мы до сих пор обитали с нашими почитаниями, — ради которого мы, возможно, и *выносили* жизнь, — и другим миром, *который есть мы сами*: беспощадное, основательное, из самих низов идущее подозрение относительно нас самих, которое все больше, все хуже овладевает нами, европейцами, и с легкостью могло бы поставить грядущие поколения перед страшным или-или: «отбросьте или свои почитания, или — *самих себя!*» Последнее было бы нигилизмом; но не было ли и мерное — нигилизмом? — Вот *наш* вопросительный знак.

***Верующие и их потребность в вере.*** Насколько некто нуждается в *вере*, чтобы преуспевать, в какой мере ему необходимо



иметь нечто «прочное», что он не хотел бы расшатать, так как *держится* за него, — это и является показателем его силы (или, говоря яснее, его слабости). Еще и сегодня, как нам кажется, большинство обитателей старой Европы нуждается в христианстве: оттого оно все еще находит веру. Ибо таков уж человек: можно было бы тысячекратно опровергнуть перед ним любой догмат веры, — но если бы он нуждался в нем, он все снова и снова считал бы его «истинным» — согласно тому знаменитому «доказательству силы», о котором говорит Библия. В метафизике нуждаются еще некоторые; но и то буйное *желание достоверности*, которое нынче на научно-позитивистский лад разряжается в широких массах, желание знать что-либо наверняка (причем, вследствие горячности желания, смотрят на это с легкостью и сквозь пальцы, как на гарантию самой прочности) — и оно оказывается все еще поиском поддержки, опоры, короче, тем *инстинктом слабости*, который если и не создает, то консервирует религии, метафизики, убеждения всякого рода. В действительности над всеми этими позитивистскими системами чадит дым известного пессимистического помрачения, какая-то усталость, фатализм, разочарование, страх перед новым разочарованием — или выставляемая напоказ злоба, дурное настроение, анархизм негодования и всякого рода симптомы или маскарады расслабленности. Даже та запальчивость, с которой наши смысленнейшие современники забиваются в жалкие углы и щели, например в патриотщину (так именую я то, что во Франции называют *chauvinisme*, а в Германии *deutsch*), или в эстетические подпольные исповедания по типу парижского *naturalisme* (извлекающего из природы и оголяющего *только* ту часть, которая одновременно вызывает чувство гадливости и удивления, — эту часть нынче охотно именуют *la vérité vraie*<sup>68</sup>), или в нигилизм петербургского образца (т. е. в *веру в неверие*, вплоть до мученичества за нее), — даже эта запальчивость свидетельствует прежде всего о *потребности* в вере, в поддержке, в хребте, в опоре... Вера всегда больше всего жаждала, упорнее всего взыскуется там, где недостает воли: ибо воля, как аффект повеления, и есть решительный признак самообладания и силы. Это значит: чем меньше умеет некто повелевать, тем назойливее влечется он к тому, кто повелевает, и повелевает с т р о г о, — к Богу, монарху, званию, врачу, духовнику, догме, партийной совести. Из чего, пожалуй, следовало бы вывести, что причина возникновения и внезапное распространение обеих мировых религий, буддизма и христианства, заключались главным образом в чудовищном *заболевании воли*. И так оно и было на самом деле: обе религии обнаружили некое влекомое больной волею в абсурд, доходящее до отчаяния стремление к «ты должен», обе религии были учителями фана-

тизма в периоды расслабления воли и обернулись для неисчислимого множества людей взысканием опоры, новой возможности, смакованием самого взыскания. Фанатизм и есть та самая единственная «сила воли», к которой могут быть приведены слабые и неуверенные, некоего рода гипнотизирование всей чувственно-интеллектуальной системы в угоду изобильному питанию (гипертрофии) одной-единственной точки зрения и чувства, которая отныне начинает доминировать, — христианин называет ее своей *верой*. Всюду, где человек приходит к основополагающему убеждению, что им *должны* повелевать, он становится «верующим»; можно было бы, напротив, вообразить себе некую радость и силу самоопределения, некую *свободу* воли, при которой ум расстается со всякой верой, со всяким желанием достоверности, полагаясь на свою выучку и умение держаться на тонких канатах и возможностях и даже танцевать еще над пропастями. Такой ум был бы *свободным умом* par excellence.

### 348

**О происхождении ученых.** Ученый вырастает в Европе из всякого рода сословий и в условиях общества, словно некое растение, не нуждающееся ни в какой специфической почве; оттого, по сути дела и произвольно, он принадлежит к носителям демократической идеи. Но это происхождение выдает себя. Если обладаешь несколько обостренным зрением, чтобы уличать и накрывать с поличным в ученой книге, в научном трактате интеллектуальную *идиосинкразию* ученого — каждый ученый имеет такую, — то почти всегда обнаружишь за нею «предысторию» ученого, его семью, особенно же семейные занятия и профессиональные уклоны. Где чувство выражается в словах: «теперь это доказано, теперь я с этим покончил», там по обыкновению в крови и инстинктах ученого присутствует предок, который и одобряет со своей точки зрения «прделанную работу», — вера в доказательство есть только симптом того, что в каком-либо трудолюбивом роду истари рассматривалось как «хорошая работа». Пример: сыновья регистраторов и канцелярских писарей всякого рода, главная задача которых всегда состояла в том, чтобы приводить в порядок разнобразный материал, распределять его по ящикам, вообще схематизировать, в случае если они делаются учеными, обнаруживают предрасположенность к тому, чтобы считать какую-нибудь проблему почти решенной, раз им удалось ее схематизировать. Есть философы, которые, по существу, суть только схематические головы — у них формальный навык отцовского ремесла стал внутренним содержанием. Талант к классификациям, к таблицам категорий выдает кое-что; нельзя безнаказанно

Фридрих  
Шеллинг

Натурфилософия нашего времени впервые установила в науке различие между сущностью, поскольку она существует, и сущностью, поскольку она есть лишь основа существования. Это различие существует со времени его первой научной формулировки \*. Несмотря на то что именно в этом пункте натурфилософия наиболее решительно сворачивает с пути Спинозы, в Германии вплоть до недавнего времени утверждали, что ее метафизические основоположения полностью совпадают со спинозистскими; и несмотря на то что именно это различие ведет к самому определенному различию Бога и природы, это не помешало обвинить ее в том, что Бог в ней смешивается с природой.

Поскольку настоящее исследование основывается именно на этом различии, мы считаем необходимым дать здесь следующее пояснение.

Поскольку до Бога или вне Бога нет ничего, то основа его существования должна быть в нем самом. Это утверждают все философы; однако они говорят об этой основе только как о понятии, не превращая ее во что-то реальное и действительное. Эта основа существования Бога, которую Бог содержит в себе, не есть Бог в абсолютном рассмотрении, т. е. поскольку он существует, ибо это ведь только основа его существования. Она есть *природа* в Боге, неотделимая от него, но все-таки отличная от него сущность. Пояснить это отношение можно аналогией с отношением между силой тяжести и светом в природе. Сила тяжести предшествует свету как его вечно темная основа, которая сама не есть *actu*<sup>17</sup> и исчезает в ночи, как только восходит свет (существующее). Даже свет полностью не снимает печать, которая ее замыкает\*\*. Поэтому она не есть ни чистая сущность, ни актуальное бытие абсолютного тождества, но следует лишь из его природы\*\*\*; или она *есть* это тождество, рассмотренное в определенной потенции: ведь и то, что являет себя в отношении к силе тяжести как существующее, само по себе в свою очередь принадлежит основе, и поэтому природа в целом есть все, что находится по ту сторону абсолютного бытия абсолютного тождества\*\*\*\*. Впрочем, что касается того, что сила

---

\* См.: «Zeitschr. für spek. Physik». Bd XI, Hf. 2, § 54, примечание, а также примечание 1 к § 93 и объяснение на с. 114<sup>16</sup>.

\*\* Там же, с. 59, 60.

\*\*\* Там же, с. 41.

\*\*\*\* Там же, с. 114.

тяжести предшествует свету, то это надлежит мыслить не предшествованием во времени и не приоритетом сущности. В круге, из которого все происходит, нельзя считать противоречием, что то, посредством чего порождается одно, само в свою очередь порождается им. Здесь нет ни первого, ни последнего, так как все взаимно друг друга предполагает, одно не есть другое и тем не менее не есть без другого. Бог содержит в себе внутреннюю основу своего существования, которая тем самым предшествует ему как существующему; однако вместе с тем Бог есть *præius*<sup>18</sup> основы, поскольку основа и в качестве таковой не могла бы быть, если бы Бог не существовал *actu*.

К такому же различию приводит нас отправляющееся от вещей рассуждение. Сначала следует полностью устранить понятие имманентности, поскольку посредством этого понятия выражается мертвое пребывание вещей в Боге. Мы, напротив, полагаем, что единственное соответствующее природе вещей понятие есть понятие становления. Однако становление вещей в Боге — в абсолютном значении этого — невозможно, ибо они *toto genere*, или, правильнее было бы сказать, бесконечно, отличны от него. Для того чтобы быть отделенными от Бога, их становление должно происходить из отличной от него основы. Но так как вне Бога ничего быть не может, то это противоречие разрешимо только тем, что основа вещей содержится в том, что в самом Боге *не есть он сам* \*, т. е. в том, что есть основа его существования. Если мы хотим сделать эту сущность понятнее с человеческой точки зрения, то следует сказать: это — стремление (*Sehnsucht*) порождать самого себя, которое испытывает вечно единое. Такое стремление не есть само единое, но оно так же вечно, как единое. Оно хочет порождать Бога, т. е. непостижимое единство, однако тем самым в нем самом еще нет единства. Рассматриваемое для себя, оно есть поэтому и воля; но воля, в которой нет разума (*Verstand*), и поэтому не самостоятельная и не совершенная воля, поскольку разум есть по существу воля в воле. Тем не менее оно есть воля разума, т. е. его стремление и вожеление; не сознательная, а предчувствующая

---

\* Это единственно верный дуализм, а именно тот, который одновременно допускает единство. Выше речь шла о модифицированном дуализме, согласно которому злое начало не сопутствует доброму началу, а подчинено ему. Вряд ли можно опасаться, что кто-либо спутает установленное здесь отношение с тем дуализмом, в котором подчиненное всегда есть существенно злое начало, вследствие чего его божественное происхождение остается совершенно непонятным.

воля, чье предчувствие есть разум. Мы говорим о сущности стремления, рассмотренного само по себе и для себя; ее необходимо иметь в виду, хотя она давно вытеснена тем более высоким, которое поднялось из нее, и хотя мы можем познать ее не чувствами, а лишь духом и мыслью. Вследствие вечного деяния самооткровения в мире, каким мы его теперь видим, все есть правило, порядок и форма; однако в основе его лежит беспорядочное, и кажется, что оно когда-либо может вновь вырваться наружу; нет уверенности в том, что где-либо порядок и форма суть изначальное; все время представляется, будто упорядочено лишь нечто хаотичное. Это и есть непостижимая основа реальности вещей, никогда не исчезающий остаток, то, что даже ценой величайших усилий не может быть разложимо в разуме, но вечно остается в основе вещей. Из этого отдаленного от неразумного (*Verstandlosen*) порожден разум в собственном смысле слова. Без предшествующего мрака нет реальности твари; тьма — ее необходимое наследие. Только Бог, сам Бог существующий, пребывает в чистом свете, ибо только он один существует посредством самого себя. Самоуверенность человека восстает против такой идеи о своем происхождении из основы и пытается даже противопоставить этому нравственные доводы. Между тем мы не знаем ничего, что могло бы более побудить человека всеми силами стремиться к свету, нежели сознание глубокой ночи, из которой он был вызван к бытию. Малодушные сетования на то, что тем самым неразумное становится корнем разума, ночь — началом света, отчасти основаны, правда, на непонимании существа дела (на непонимании того, как при этом воззрении может все-таки сохраняться по своему понятию приоритет разума и сущности); однако вместе с тем в этом выражается истинная система современных философов, которые охотно произвели бы *finitum ex fulgore*<sup>19</sup>, для чего, однако, недостаточно даже насильственной стремительности Фихте. Всякое рождение есть рождение из тьмы на свет; семя должно быть погружено в землю и погибнуть во тьме, чтобы мог подняться и раскрыться под лучами солнца прекрасный светлый образ. Человек формируется в чреве матери, и лишь из мрака неразумного (из чувства, из желания — прекрасной матери познания) вырастают светлые мысли. Следовательно, изначальное стремление, движущееся к разуму, которого оно еще не знает, следует представлять себе подобно тому, как мы жаждем неведомого, безымянного блага; влекомое предчувствием оно движется, как бурно бушующее море, подобно

материи у Платона, под действием темного, неведомого закона, не будучи способно создать что-либо непреходящее для себя. Однако в соответствии со стремлением, которое в качестве еще темной основы есть первое проявление божественного бытия, в самом Боге зарождается внутреннее рефлексивное представление, посредством которого, поскольку оно не может иметь никакого другого предмета, кроме Бога, Бог созерцает себя в своем подобии. Это представление есть первое, в чем Бог, рассматриваемый абсолютно, осуществлен, хотя только в себе самом; оно вначале у Бога и есть сам порожденный в Боге Бог. Это представление есть одновременно разум — *слово* того стремления\* — и вечный дух, ощущающий в себе слово и одновременно бесконечное стремление; движимый любовью, которая есть он сам, он изрекает слово; теперь разум вместе со стремлением становится свободно создающей, всемогущей волей и творит в первоначально неупорядоченной природе, как в своей стихии, как посредством своего орудия. Первое действие разума в природе — разделение сил, ибо лишь таким образом он может раскрыть единство, содержащееся в ней неосознанно, как в семени, и тем не менее необходимо, подобно тому как в темное желание человека что-либо создать проникает свет, когда в хаотическом нагромождении мыслей, связанных друг с другом, но мешающих друг другу проявиться, эти мысли разъединяются и выступает скрытое в основании, объемлющее их всех единство; или подобно тому как в растении по мере развертывания и роста сил спадают темные узы тяжести и выступает сокрытое в разделенной материи единство. Поскольку же эта сущность (изначальной природы) есть не что иное, как вечная основа существования Бога, она должна в себе самой содержать, хотя и замкнутой, сущность Бога, подобно некоей светящейся в глубоком мраке искре жизни. Но стремление, возбуждаемое разумом, старается сохранить захваченную им искру жизни и замкнуться в самом себе, чтобы основа оставалась в нем всегда. Следовательно, по мере того, как разум или положенный в первоначальную природу свет возбуждает пытающееся возвратиться в само себя стремление к разделению сил (к отречению от тьмы), но именно в этом разделении способствует появлению замкнутого в разделенном единства, скрытой искры света, возникает прежде всего

---

\* В том смысле, как говорят — слово загадки.

нечто постижимое и единичное, причем не посредством внешнего представления, а посредством истинного *во-ображения*, ибо возникающее во-образуется в природу — правильное было бы сказать — посредством пробуждения, ибо разум пробуждает к жизни скрытое в разделенной основе единство или идею. Отъединенные в этом разделении (но не вполне разобщенные) силы составляют материю, из которой впоследствии формируется тело; живая же связь, возникающая в разделении, следовательно, из глубины основы природы, в качестве средоточия сил, есть душа. Поскольку изначальный разум вызывает к жизни душу из независимой от него основы как нечто внутреннее, душа остается независимой от него, особенной и для себя пребывающей сущностью.

Нетрудно понять, что благодаря противодействию, необходимому для совершенного рождения, глубочайшая связь сил распадается лишь в процессе постепенного развертывания и что на каждой ступени разделения сил в природе возникает новое существо, чья душа тем совершеннее, чем в большей степени в нем содержится разделенным то, что еще нераздельно в других. Показать, как каждый последующий процесс все более приближается к сущности природы, пока наконец при высшем разделении сил не открывается глубочайший внутренний центр, является задачей завершенной натурфилософии. Для настоящей же цели существенно лишь следующее. Каждое возникшее в природе указанным образом существо содержит в себе двойное начало, которое по существу есть одно, рассматриваемое с двух возможных сторон. Первое есть то, посредством чего они отделены от Бога или суть только в основе; однако поскольку между тем, что предобразовано в основе, и тем, что предобразовано в разуме, существует изначальное единство и процесс творения состоит только во внутреннем превращении или преобразении первоначально темного начала в свет (ибо разум или положенный в природу свет ищет в основе, собственно говоря, только родственный ему, направленный вовнутрь свет), то темное по своей природе начало есть именно то, которое одновременно преобразуется в свет, и оба начала, хотя только в определенной степени, едины в каждом природном существе. Начало, поскольку оно происходит из основы и темно, есть своеволие твари, которое, однако, поскольку оно еще не поднято до полного единства со светом (в качестве начала разума), еще не вмещает его, есть только страсть или вожделение, т. е. слепая воля. Этому своеволию твари противостоит



разум в качестве универсальной воли, которая пользуется этим своеволием и подчиняет его себе как простое орудие. Когда же наконец посредством поступательного преобразования и разделения всех сил сокровеннейшая и глубочайшая точка первоначальной тьмы в некоем существе полностью озаряется светом, то воля этого существа, которая, будучи единичной, по-прежнему есть частная воля, сама по себе или в качестве центра всех других частных волей становится единой с изначальной волей или с разумом, из обоих возникает единое целое. Это озарение глубочайшего центра светом совершается среди всех зримых для нас тварей только в человеке. В человеке содержится вся мощь темного начала и в нем же — вся сила света. В нем — глубочайшая бездна и высочайшее небо, или оба центра. Воля человека есть сокрытый в вечном стремлении зародыш Бога, существующего еще только в основе, сокрытая в глубине искра божественной жизни, которую узрел Бог, когда он возымел волю к природе. В нем одном (в человеке) Бог возлюбил мир; и это подобие Божие было охвачено в центре желанием, когда оно вступило в противоречие со светом. Из-за того, что человек возникает из основы (что он тварен), он содержит в себе относительно независимое от Бога начало; однако из-за того, что именно это начало преображено в свет, не переставая вследствие этого быть темным в своей основе, в нем одновременно зарождается нечто высшее, *дух*. Ибо вечный дух изрекает единство, или слово, внося его в природу. Но изреченное (реальное) слово есть лишь в единстве света и тьмы (гласных и согласных). Оба эти начала существуют, правда, во всех вещах, однако не в полном созвучии из-за несовершенства того, что возвысилось из основы. Следовательно, лишь в человеке полностью высказывается слово, сдерживаемое и не полностью высказанное в других вещах. В изреченном же слове открывает себя дух, т. е. *Бог*, как существующий *actus*. Будучи живым тождеством обоих начал, душа есть дух, а дух есть в Боге. Если бы в духе человека тождество обоих начал было столь же неразрывно, как в Боге, то между Богом и человеком не было бы различия, т. е. Бог не открывал бы себя как дух. Следовательно, то единство, которое в Боге нераздельно, должно быть в человеке раздельным — это и есть возможность добра и зла.

Мы со всей решительностью утверждаем возможность зла и постараемся сначала пояснить раздельность обоих начал. Действительность зла — предмет совершенно иного исследования. Поднятое из основы природы начало, кото-

рое отделяет человека от Бога, есть в нем самость; однако в единении с идеальным началом она становится духом. Самость *как* таковая есть дух, т. е. человек есть дух в качестве обладающего самостью, особенного (отделенного от Бога) существа — это объединение и составляет сущность личности. Но благодаря тому что самость есть дух, она вместе с тем поднята из тварности в надтварность, она есть воля, которая зрит себя в полной свободе, уже не орудие созидающей в природе универсальной воли, но есть над всякой природой и вне ее. Дух выше света, ибо он возвышается в природе над единством света и темного начала. Следовательно, будучи духом, самость свободна от обоих начал. Однако она (или своеволие) лишь потому есть дух и тем самым свободна и возвышается над природой, что действительно преобразована в изначальную волю (свет); таким образом, хотя она (в качестве своеволия) еще остается в основе (поскольку основа всегда должна быть), она — подобно тому как в прозрачном теле возвышенная до тождества со светом материя не перестает от этого быть материей (темным началом) — остается в ней только как носитель и вместилище высшего начала, света. Благодаря тому, однако, что она имеет в себе дух (поскольку дух властвует над светом и тьмой), самость может — если этот дух не есть дух вечной любви — отделиться от света, или, иными словами, своеволие может стремиться к тому, чтобы в качестве частной воли быть тем, что оно есть лишь в тождестве с универсальной волей; быть тем, что оно есть лишь постольку, поскольку оно остается в центре (так, как покоящаяся воля в тихой основе природы именно потому и есть универсальная воля, что она остается в основе) и на периферии или в качестве сотворенного (ибо воля тварей в самом деле вне основы, но тем самым есть только частная воля, она не свободна, а связана). Следовательно, таким образом в воле человека происходит отделение ставшей духовной самости (поскольку дух выше света) от света, т. е. разделение начал, неразрывно соединенных в Боге. Если же, напротив, своеволие человека остается в качестве центральной воли в основе и божественное отношение начал, таким образом, не нарушается (подобно тому как в центре природы воля никогда не возвышается над светом, но остается под ним в основе как базис) и если вместо духа раздора, который хочет отделить собственное начало от всеобщего, в своеволии царит дух любви, то воля божественна по своему характеру и типу. Что именно названное возвышение своеволия и есть зло, явству-

ет из следующего. Воля, которая выступает из своей сверхприродности, чтобы, будучи всеобщей волей, сделать себя также частной и тварной, стремится перевернуть отношение начал, возвысить основу над причиной, использовать дух, который она получила лишь для центра, вне его и против твари, из чего происходит разрушение в самой воле и вне ее. Волю человека надлежит рассматривать как связь между живыми силами; до тех пор пока она сама остается в своем единстве с универсальной волей, эти силы также пребывают в божественной мере и равновесии. Но едва только своеволие отклоняется от центра как от предназначенного ему места, разрывается и связь между силами: вместо нее теперь господствует лишь частная воля, которая уже не способна, подобно изначальной воле, объединить силы, подчинив их себе, и должна поэтому стремиться сформировать или составить из отделившихся друг от друга сил, из восставшего войска вождедений и страстей (поскольку каждая единичная сила есть также страсть и желание), собственную обособленную жизнь, а это возможно, ибо в зле все еще сохраняется первая связь сил, основа природы. Но так как эта жизнь все-таки не может быть подлинной — она могла бы быть таковой только при первоначальном отношении начал, — то возникает, правда, собственная, но ложная жизнь, жизнь во лжи, порождение беспокойства и гибели. Наиболее близким подобием ее является болезнь; в качестве беспорядка, привнесенного в природное состояние человека злоупотреблением свободой, она есть истинное подобие зла или греха. Болезнь в универсальных масштабах возникает всегда только тогда, когда на поверхность выходят скрытые силы основы, когда раздражимое начало, которое должно было пребывать в безмолвии глубин в качестве внутренней связи сил, само активизируется или когда возбужденный архей<sup>20</sup> покидает свою обитель в центре и выходит на периферию. Напротив, всякое коренное лечение состоит в восстановлении отношения периферии к центру, и переход болезни к здоровому состоянию может, собственно говоря, совершиться только посредством противоположного, а именно посредством возвращения отделенной и единичной жизни во внутренний свет сущности, где снова происходит разделение (кризис). Болезнь единичного также возникает лишь из-за того, что то, что имеет свою свободу или жизнь только для того, чтобы оставаться в рамках целого, стремится быть для себя. Зло, как и болезнь, не есть нечто сущностное, собственно говоря, оно — не более чем видимость жизни,

как бы мимолетное ее явление, подобное метеору, колебание между бытием и небытием; тем не менее для чувства оно вполне реально.

Недавно то единственно правильное понятие зла, согласно которому оно основано на положительном обращении или перемещении начал, вновь выдвинул и пояснил глубокими физиологическими аналогиями, в частности аналогией с болезнью, прежде всего Франц Баадер \*<sup>21</sup>

Все остальные объяснения зла оставляют рассудок и нравственное сознание в равной мере неудовлетворенными. Все они в сущности основываются на снятии зла как положительной противоположности и на сведении его к так называемому *malum metaphysicum* <sup>23</sup> или к отрицательному понятию несовершенства твари. Бог не мог, говорит Лейбниц, дать человеку полное совершенство, не превратив его тем самым в Бога; то же следует отнести и к сотворенным существам вообще; поэтому и необходимы были различные степени совершенства и все виды его ограничения. На вопрос же «Откуда зло?» ответ гласит: оно происходит из идеальной природы твари, в той мере, в которой она зависит не от воли Бога, а от вечных истин, содержащихся в божественном разуме. Область вечных истин есть

---

\* В работах «Über die Behauptung, daß kein übler Gebrauch der Vernunft sein kann». — Morgenblatt, 1807, № 197 и «Über Starres und Fließendes». — Jahrbücher der Medizin als Wissenschaft. Bd 3, Hf. 2. Для сравнения и дальнейшего разъяснения приведем относящееся к нашему толкованию примечание в конце последней статьи на с. 203: «Поучительным примером может служить обычный огонь (в качестве дикого, пожирающего, уничтожающего пламени) в отличие от так называемого органического, благодетельного жизненного огня; здесь огонь и вода объединяются в некоей (растущей) основе или образуют связь, тогда как там они разъединяются в раздоре. Однако в органическом процессе ни огонь, ни вода не были в качестве таковых, т. е. в качестве разделенных сфер; огонь был центром (mysterium), вода, как нечто открытое в нем, была периферией, и, лишь когда раскрывалось, возвышалось, загоралось первое и одновременно закрывалось второе, наступала болезнь и смерть. Так вообще я, индивидуальность, есть в самом деле базис, фундамент или естественный центр каждой тварной жизни; однако, как только она перестает служить центром и властно выступает на периферию, в ней загорается злобное танталово себялюбие и эгоизм (возгоревшегося Я). ☉ превращается в О, а это означает: в одном-единственном месте планетной системы замкнут, латентен темный центр природы, и именно поэтому он в качестве носителя света служит проникновению высшей системы (излучению света или открытию идеального). Поэтому, следовательно, это место есть открытая точка (солнце, сердце, глаз) в системе — а если бы и здесь поднялся или открылся темный центр природы, то eo ipso <sup>22</sup> погасла бы светлая точка и свет стал бы в системе тьмой или погасло бы солнце!»

идеальная причина зла и добра, и ее следует поставить на место материи у древних \*. Есть, правда, говорит Лейбниц в другом месте, два начала, интеллект и воля, но оба они в Боге. Из разума проистекает начало зла, хотя сам он не становится из-за этого злым; ибо он представляет природные существа такими, какие они суть в соответствии с вечными истинами; в нем содержится основание того, что зло допускается, воля же направлена только на добро \*\*. Эта единственная возможность зла не создана Богом, поскольку разум не есть его собственная причина \*\*\*. Хотя это различие разума и воли как двух начал в Боге, благодаря чему первичная возможность зла становится независимой от божественной воли, и соответствует глубокому мышлению Лейбница и хотя представление о разуме (о божественной мудрости) как о чем-то, где Бог выступает скорее как страдательный, нежели деятельный, и указывает на нечто более глубокое, однако зло, которое может происходить из этой чисто идеальной основы, вновь сводится к чему-то только пассивному, к ограничению, недостатку, лишению — к понятиям, полностью противоречащим подлинной природе зла. Ведь уже одно то, что к злу способен только человек — совершеннейшее из всех зримых созданий, может служить доводом в пользу того, что основа зла никак не может состоять в недостаточности или лишении. Дьявол был, по христианскому воззрению, не наиболее ограниченным, но, напротив, самым неограниченным из всех созданий \*\*\*\*. Несовершенство в общем метафизическом смысле не есть обычное свойство зла, ибо оно часто выступает в соединении с таким совершенством отдельных сил, которое значительно реже сочетается с добром. Следовательно, основа зла должна находиться не только в некоем положительном вообще, но скорее в высшем положительном, содержащемся в природе, что и соответствует нашему воззрению, ибо эта основа лежит в ставшем открытым центре или в изначальной воле первой основы. Лейбниц всячески пытается пояснить, как

---

\* Tentam theod. Opp., t. 1, p. 136 <sup>24</sup>.

\*\* Там же, § 149.

\*\*\* Там же, § 380.

\*\*\*\* В этой связи поразительно, что не только схоласты, но и уже некоторые отцы церкви раннего периода, в первую очередь Августин, полагали зло просто как недостаточность. Особенно замечательно в этом отношении следующее место: *Querunt ex nobis, unde sit malum? Respondemus ex bono, sed non summo, ex bonis igitur orta sunt mala. Mala enim*

из природного недостатка может возникнуть зло. Воля, говорит он, стремится к добру во всеобщем и должна требовать совершенства, высшая мера которого находится в Боге; но если воля оказывается в плену чувственных вожделений и теряет высшие блага, то именно этот недостаток дальнейшего стремления и есть то лишение, которое составляет зло. В остальном, полагает он, зло столь же не нуждается в особом начале, как холод или тьма. То, что составляет в зле утверждающее, лишь привходит в него попутно, как сила и деятельность в холод; вода разрывает при замерзании самый прочный сосуд, в котором она содержится, и тем не менее холод состоит, собственно говоря, в уменьшении движения \*. Однако поскольку лишение для себя есть ничто и, для того чтобы стать заметным, ему необходимо нечто положительное, в котором оно себя являет, то возникает следующая трудность: объяснить то положительное, которое все-таки следует признать в зле. Так как Лейбниц может вывести зло только из Бога, он вынужден считать Бога причиной материальной стороны греха и приписывать изначальной ограниченности твари лишь его формальную сторону. Это отношение он пытается пояснить с помощью открытого Кеплером понятия естественной силы инерции материи. Она, говорит Лейбниц, совершенный образ изначальной (предшествующей всякой деятельности) ограниченности твари. Если два различных по своей массе тела, приведенные в движение одинаковой силой, перемещаются с различной скоростью, то причина медленности движения одного из них заключается не в этой силе, а в свойственной материи особой склонности к инерции, т. е. во внутренней ограниченности или в несовершенстве материи \*\*. Однако следует заметить, что саму эту инерцию не следует мыслить просто как недостаточность; она есть и нечто положительное, а именно выражение внутренней самости тела, силы, посредством которой оно стремится утвердиться в своей самостоятельности. Мы не отрицаем того, что указанным способом можно объяснить

---

omnia participant ex bono, merum enim et ex omni parte tali dari repugnat. — Haud vero difficulter omnia expediet, qui conceptum mali semel recte formaverit, eumque semper defectum aliquem involvere attenderit, perfectionem autem omnimodum incommunicabiliter possidere Deum; neque magis possibile esse, creaturam illimitatam adeoque independentem creari, quam creari alium Deum (Contr. Jul. L. 1, c. III) <sup>25</sup>.

\* Tentam theod., p. 242.

\*\* Там же, § 30.

метафизическую конечность: мы отрицаем только, что конечность для себя самой есть зло \*.

Объяснения такого рода вообще основаны на безжизненном понятии положительного, согласно которому положительному может противостоять только лишение. Однако существует и среднее понятие, которое образует реальную противоположность положительному и весьма далеко от понятия просто отрицаемого. Это понятие возникает из отношения целого к единичному, единства к множеству или как бы ни выразить еще это отношёнiе. Положительное есть всегда целое, или единство; противостоящее ему — разъединение целого, дисгармония, атаксия<sup>26</sup> сил. В разъединенном целом содержатся те же элементы, которые были в едином целом; материальное в них одинаково (в этом аспекте зло не более ограничено и не хуже, чем добро), но формальное в них совершенно различно, и это формальное проистекает из самой сущности или из положительного. Поэтому как в зле, так и в добре необходимо должна быть сущность, но в зле эта сущность противоположна добру и превращает содержащуюся в добре гармонию в дисгармонию. Догматическая философия неспособна понять эту сущность, поскольку ей неведомо понятие личности, т. е. поднятой до духовности самости, и она располагает только отвлеченными понятиями конечного и бесконечного. Поэтому если бы кто-либо возразил нам, что дисгармония и есть лишение, а именно лишение единства, то даже если бы в общем понятии лишения и содержалось понятие снятия или разъединения единства, то понятие это все-таки было бы само по себе неудовлетворительным. Ибо дисгармония — это не разъединение сил само по себе, а их ложное единство, которое можно называть разъединением лишь по отношению к истинному единству. С полным уничтожением единства уничтожается и противоречие. Со смертью приходит конец болезни, а отдельный звук для себя никогда не образует дисгармонию. Однако именно для того, чтобы объяснить ложное единство, необходимо нечто положительное; следовательно, его необходимо допустить в зле, но оно останется необъясненным, пока в независимой основе природы не будет познан корень свободы.

---

\* По той же причине для объяснения зла недостаточно и любое другое объяснение конечности, например то, которое исходит из понятия отношений. Зло возникает не из конечности самой по себе, а из конечности, возведенной до самобытия.

О платоновском воззрении, в той мере, в какой мы можем о нем судить, уместнее будет говорить при рассмотрении вопроса о действительности зла. Представления нашего времени, значительно более легковесные в решении этого вопроса и доводящие свои филантропические устремления до отрицания зла, ни в коей степени не связаны с подобными идеями. В соответствии с этими представлениями единственная основа зла коренится в чувственности, животности или в земном начале, причем Небу противопоставляется не ад, как следовало бы ожидать, а Земля. Это представление есть естественное следствие учения, согласно которому свобода состоит в простом господстве разумного начала над чувственными вожделениями и склонностями, а добро проистекает из чистого разума, следовательно, само собой разумеется, что для зла не может быть свободы (поскольку здесь господствуют чувственные склонности); вернее, зло полностью уничтожается. Ибо слабость или недейственность разумного начала может быть основанием недостатка добрых или добродетельных деяний, но отнюдь не положительно-злых и противных добродетели. Допустим, однако, что чувственность или страдательное отношение к внешним впечатлениям вызывали бы с известного рода необходимостью злые действия; но ведь тогда человек, совершая их, сам был бы только страдательным, т. е. зло по отношению к нему, т. е. субъективно, не имело бы значения; поскольку же то, что следует из назначения природы, объективно также не может быть злом, то зло вообще не имело бы никакого значения. Если же говорят, что разумное начало в зле недейственно, то и это не может само по себе служить основой зла. Ибо почему же оно не осуществляет свою власть? Если оно хочет быть недейственным, то основа зла находится в этой воле, а не в чувственности. Если же оно никак не может преодолеть сопротивление последней, то здесь присутствуют лишь слабость и недостаточность, а отнюдь не зло. Поэтому, согласно такому объяснению, существует лишь единая (если можно ее так назвать), а не двойственная воля, и теперь, когда в философскую критику уже успешно введено наименование ариан<sup>27</sup> и других еретиков, сторонникам данного объяснения также можно было бы дать наименование, взятое из истории церкви (только в ином его значении), а именно назвать их монофелитами<sup>28</sup> Однако так как в добре разумное начало, или начало света, действует отнюдь не само по себе, а будучи связано с самостью, т. е. поднятое до духа, то и зло следует не из начала конеч-



ности для себя, приведенного в тесное соприкосновение с центром темного начала, или начала самости; и так же, как существует энтузиазм добра, существует и воодушевление злом. В животном, как вообще в каждом существе природы, также действует это темное начало, однако в нем оно еще не вышло на свет, как в человеке, оно еще не есть дух и разум (*Verstand*), а слепое стремление и вожделение. Короче говоря, здесь невозможно отпадение, разъединение начал, ибо здесь еще нет абсолютного, или личностного, единства. Бессознательное и сознательное объединены в инстинкте животного лишь одним известным и определенным, а поэтому и неизменным образом. Ибо именно потому, что они суть лишь относительное выражение единства, они подчинены ему, и действующая в основе сила сохраняет предназначенное им единство начал всегда в равном соотношении. Животное никогда не может выйти из единства, тогда как человек может произвольно разорвать вечную связь сил. Поэтому Баадер справедливо замечает: следовало бы желать, чтобы испорченность человека не шла дальше его уподобления животному; но к сожалению, человек может быть только либо ниже животного, либо выше его \*.

Мы пытались вывести понятие зла и его возможность из первооснов, а также выявить общий фундамент этого учения, который заключается в различии между существующим и тем, что есть основа существования \*\*. Однако в возможности еще не заключена действительность, между тем именно она составляет важнейшую сторону этого вопроса. Ведь дело не в том, чтобы объяснить только, как зло становится действительным в отдельном человеке, а в том, чтобы выявить его универсальную действенность или показать, как оно в качестве начала, бесспорно всеобщего, находящегося повсюду в борьбе с добром, могло появиться в творении. Поскольку нельзя отрицать, что оно по крайней мере в качестве всеобщей противополож-

---

\* В названной выше работе, напечатанной в *Morgenblatt* за 1807 г., с. 786.

\*\* Отрицая учение об эманации бога, Августин говорит: «Из субстанции Бога не может выйти ничего, кроме Бога; поэтому тварь создана из ничего, чем и объясняется ее испорченность и недостаточность» (*De libero arbitrio*, L. I, с. 2<sup>29</sup>). Это ничто давно уже стало крестом для разума; объяснение дает выражение Писания: человек создан из того, что не есть в наличии, а также знаменитым *מִן הַבַּיטָה*<sup>30</sup> древних, которое, так же как и создание из ничего, впервые обретает положительное значение благодаря сделанному выше различению.

ности действительно, можно заранее сказать — и это не вызывает сомнения, — что оно было необходимо для откровения Бога; именно это и следует из сказанного ранее. Ибо если Бог в качестве духа есть нераздельное единство обоих начал и то же единство действительно только в духе человека, то, будь оно в человеке столь же неразрывно, как в Боге, человек ничем бы не отличался от Бога; он растворился бы в Боге, и не существовало бы ни откровения, ни движения любви. Каждая сущность может открыться только в своей противоположности: любовь только в ненависти, единство — в борьбе. Если бы не было разъединения начал, единство не могло бы обнаружить свое всемогущество; не будь разлада, не могла бы стать действительной любовь. Человек вознесен на такую вершину, на которой он в равной степени содержит в себе источник своего движения в сторону добра и в сторону зла; связь начал в нем не необходима, а свободна. Он находится на перепутье: что бы он ни выбрал, решение будет его деянием, но не принять решения он не может, так как Бог необходимо должен открыться и так как в творении вообще не может оставаться ничего двойственного. Вместе с тем Он как будто и не может выйти из этого состояния нерешительности именно потому, что оно таково. Поэтому должно быть некое общее основание влечения к злу, искушения, хотя бы для того, чтобы сделать в нем живыми, т. е. довести до его сознания, оба начала. Однако влечение к злу может как будто исходить только из некоей основной сущности зла, поэтому признать ее необходимо; и совершенно верно истолкование материи у Платона, согласно которому она есть изначально противодействующая Богу и поэтому сама по себе злая сущность. Правда, до тех пор, пока эта часть учения Платона остается по-прежнему темной \*, вынести определенное суждение по данному вопросу невозможно. Однако из предшествующего изложения явствует, в каком смысле можно говорить об иррациональном начале как о противодействующем разуму (*Verstand*) или единству и порядку, не рассматривая его при этом как основную злую сущность. В рамках этого истолкования можно объяснить и высказывание Платона: зло происходит из *древней природы*; ибо

---

\* Пусть это когда-либо объяснит нам тонкий знаток Платона<sup>31</sup> или еще раньше славный Бёк<sup>32</sup>, который уже своими замечаниями в связи с данным им изложением платоновской гармонии и уведомлением о том, что готовит издание Тимея, вселил в нас надежду на это.

всякое зло стремится вернуться в хаос, т. е. в состояние, когда изначальный центр еще не был подчинен свету и есть возмущение центра, еще лишенное разума (*verstand-loosen*) стремление. Однако мы ведь раз и навсегда доказали, что зло как таковое может возникнуть лишь в твари, так как только в ней возможно такое соединение света и тьмы или обоих начал, которое может быть разъединено. Изначальная основная сущность никогда не может быть сама по себе злой, ибо в ней нет двойственности начал. Но мы не можем предположить и наличие некоего сотворенного духа, который, отпав сам, возбудил в человеке желание отпасть. Ведь вопрос заключается именно в том, как в сотворенном возникло зло. Таким образом, для объяснения зла нам не дано ничего, кроме обоих начал в Боге. Бог как дух (вечная связь обоих начал) есть чистейшая любовь, в любви же никогда не может быть воли к злу, не может быть ее и в идеальном начале. Но и Бог, для того чтобы существовать, нуждается в основе, только эта основа находится не вне его, а в нем и содержит в себе *природу*, которая, хотя и принадлежит ему самому, все-таки отлична от него. Воля любви и воля основы — две различные воли, каждая из которых есть для себя; однако воля любви не может противостоять воле основы, не может и снять ее, так как в противном случае она должна была бы противодействовать самой себе. Ибо, для того чтобы любовь могла быть, должна действовать основа, и действовать независимо от любви, для того чтобы любовь реально существовала. Если бы любовь захотела сломить волю основы, ей пришлось бы бороться с самой собой, она оказалась бы в несогласии с самой собой и перестала бы быть любовью. Это принятие действия основы — единственно допустимое мыслимое понятие, которое при обычном отнесении его к человеку совершенно несостоятельно. Воля основы, правда, тоже не может сломить любовь и не требует этого, хотя часто так может казаться; ибо воля основы, отвратившаяся от любви, должна быть собственной, особенной волей, чтобы любовь, когда она все-таки прорывается через нее, как свет сквозь тьму, являлась бы в своем всемогуществе. Основа есть только воля к откровению, но для того, чтобы откровение было, она должна вызывать особенность и противоположность. Следовательно, воля любви и воля основы становятся едины именно потому, что они разделены и каждая из них изначально действует для себя. Поэтому воля основы сразу же в первом творении возбуждает своеволие твари, чтобы дух, высту-

пая как воля любви, обнаружил нечто противостоящее ему, в чем он может осуществиться.

Вся природа убеждает нас в том, что произошло подобное возбуждение, посредством которого жизнь только и обрела последнюю степень отчетливости и определенности. Иррациональное и случайное, которое в формировании существ, особенно органических, выступает в связи с необходимым, доказывает, что здесь действовала не просто геометрическая необходимость, но участвовали также свобода, дух и своеволие. Правда, повсюду, где есть стремление и вожделение, обнаруживается и своего рода свобода сама по себе, и вряд ли кто-нибудь предположит, что вожделение, составляющее основу каждой особенной жизни в природе, и стремление сохранить себя не только вообще, а в данном определенном существовании, лишь приданы уже сотворенному созданию, а не были в нем самым творящим началом. Открытое эмпирическим путем понятие базиса, которое будет играть важную роль в естествознании, должно, получив научное признание, привести к понятию самости и понятию Я. Однако в природе это случайные определения, которые могут быть объяснены только из происшедшего в первом же акте творения возбуждения иррационального, или темного начала твари, только из активизированной самости. Откуда же в природе наряду с преобразованными нравственными отношениями несомненные признаки зла, если власть его пробуждена лишь человеком? Откуда явления, которые и независимо от того, что они опасны для человека, возбуждают всеобщее отвращение \*? То, что удел всех органических существ — разложение, может вполне рассматриваться не как изначальная необходимость; связь сил, составляющих жизнь, могла бы по своей природе быть также нерасторжимой, и если чему-либо предназначено быть *perpetuum mobile*, то, по-видимому, тому созданию, которое собственными

---

\* Безусловно, не случайно в воображении всех народов, особенно в сказаниях и религиях Востока, зло тесно связано со змеем. Полное развитие вспомогательных органов, которое достигает своей вершины в человеке, уже указывает на независимость воли от вожделений или на единственно подлинно здоровое отношение между центром и периферией: в нем центр отступил в свою свободу и рассудительность и отделился от того, что есть только орудие (периферийное). Напротив, там, где вспомогательные органы неразвиты или вообще отсутствуют, центр вступает в периферию и образуется лишенное центра кольцо, о котором говорится в приведенном выше (в примечании) месте в работе Ф. Баадера.

силами восполняет ошибочно ставшее в нем. Между тем зло возвещает о себе в природе только в своем действии; само оно в своем непосредственном явлении может вывестись только в цели природы. Ибо, подобно тому как в изначальном творении, которое есть не что иное, как рождение света, темное начало должно было быть в качестве основы, чтобы из него (как из простой потенции к actus) мог быть вознесен свет, должна быть другая основа и для рождения духа, и поэтому второе начало тьмы, настолько более высокое, чем первое, насколько дух выше света. Это начало и есть пробужденный в творении посредством возбуждения темной основы природы дух зла, т. е. *раздвоение* света и тьмы, которому дух любви противопоставляет теперь высшее идеальное начало, как раньше он противопоставлял беспорядочному движению изначальной природы свет. Ибо так же как самость в зле присвоила свет, или слово, и именно поэтому являет себя как более высокая основа тьмы, и изреченное в мир в противоположность злу слово должно принять человеческую природу, или самость, и само стать личностью. Это происходит только посредством откровения в самом определенном смысле слова; это откровение должно обладать теми же ступенями, как первое проявление в природе, а именно чтобы и здесь высшей вершиной откровения был человек, но человек в своем первообразе и божественности, тот, который был вначале у Бога и в котором созданы все остальные вещи и сам человек. Рождение духа есть царство истории, подобно тому как рождение света есть царство природы. Те же периоды творения, которые суть в одном, суть и в другом, и каждое из них — подобие и объяснение другого. То же начало, которое было в первом творении основой, есть и здесь — лишь в более высоком образе — росток и семя, из которого развивается высший мир. Ведь зло — не что иное, как изначальная основа существования, поскольку она стремится в сотворенном существе к актуализации и, следовательно, в самом деле есть лишь более высокая потенция действующей в природе основы. Но подобно тому как она вечно остается лишь основой, не имея своего бытия, так и зло никогда не может достигнуть осуществления и служит лишь основой для того, чтобы добро, развиваясь из него собственными силами, было посредством своей основы независимым и отделенным от Бога, тем, в чем Бог имеет и познает самого себя и что в качестве такового (в качестве независимого) есть *в Боге*. Однако, так же как нераздельная власть исконной основы

только в человеке познается как нечто внутреннее (базис или центр) единичного, так и в истории зло вначале остается еще скрытым в основе и эпохе вины и греха предшествует время невинности или неведения греха. Подобно тому как первооснова природы, быть может, долгое время действовала самостоятельно и посредством заключенных в ней божественных сил пыталась создать для себя творение, которое, однако (поскольку в нем недоставало связи любви), в конце концов всегда возвращалось в хаос (на что, быть может, указывают погибшие до нынешнего сотворения и не возвратившиеся ряды поколений) до тех пор пока не изречено было слово любви и с ним не возникло длящееся творение, — так и в истории дух любви открылся не сразу; но поскольку Бог ощущал волю основы как волю к своему откровению и познал по своему предвидению, что независимая от него (в качестве духа) основа необходима для его существования, он предоставил основе действовать в ее независимости, или, другими словами, он сам действовал только согласно своей природе, а не согласно своему сердцу или любви. Поскольку и основа содержала в себе всю божественную сущность, только не как единство, то в этой для-себя-деятельности основы могли выступать лишь единичные божественные сущности. Поэтому древнейшее время начинается с золотого века, бледное воспоминание о котором современный человеческий род сохранил лишь в легенде; это — время блаженной неопределенности, когда не было ни добра, ни зла. За ним последовал век господства богов и героев или всемогущества природы, когда основа показала, на что она способна для себя. В те времена разум и мудрость приходили к людям только из глубины; их жизнь направлялась и формировалась властью вышедших из глубин Земли оракулов; на Земле господствовали все божественные силы основы и в качестве могущественных властителей прочно восседали на своих тронах. Пришло время высочайшего прославления природы в зримой красоте богов, в блеске искусства и глубокой науки, и оно длилось до той поры, пока действующее в основе начало не выступило наконец как начало завоевывающее, стремясь подчинить себе все и основать прочную и устойчивую мировую империю. Однако, так как сущность основы никогда не может породить для себя истинное и совершенное единство, неизбежно приходит время, когда все это великолепие распадается, прекрасное тело существующего мира гибнет, словно от страшной болезни, и в конце концов

снова возникает хаос. Еще до этого, до наступления полного упадка, господствующие в этом теле силы перерождаются в злых духов, подобно тому как силы, которые в период здоровья были благодетельными духами, хранителями жизни, становятся при приближении распада зловредными и ядовитыми. Вера в богов исчезает, и ложная магия с ее заклинаниями и теургическими<sup>33</sup> формулами стремится вернуть устремляющихся в бегство благодетельных духов и умиротворить злых. Все определеннее проявляется притяжение основы, которая, предчувствуя приближение света, заранее выводит все силы из состояния нерешительности, чтобы встретить его во всеоружии. Подобно тому как гроза вызывается опосредствованно Солнцем, а не непосредственно противодействующей силой Земли, так и дух зла (метеорическую природу которого мы уже пояснили) возбуждается приближением добра, не посредством некоего сообщения ему силы, а скорее посредством разделения сил. Поэтому только тогда, когда решительно выступает добро, выступает вполне решительно и в *качестве* такового зло (не потому, что оно возникло только теперь, а потому, что только теперь дана противоположность, в которой оно может явиться полностью и в качестве такового). И так же момент, когда Земля вторично станет необитаемой и пустой, явится вновь моментом рождения высшего света духа, который от века был в мире, но оставался не понятым действующей для себя тьмой и пребывал в замкнутом и ограниченном откровении; и чтобы противостоять личностному и духовному злу, он являет себя также в личностном, человеческом образе в качестве посредника, восстанавливающего на высшей ступени связь творения с Богом. Ибо исцелить личностное может только личностное, и Бог должен стать человеком, чтобы человек вернулся к Богу. Только с восстановлением отношения основы к Богу дана возможность исцеления (спасения). Начало исцеления — состояние ясновидения, даруемое божественным провидением отдельным людям (как избранным для этого органам), время знамений и чудес, когда божественные силы противодействуют повсюду выступающим демоническим силам, умиротворяющее единство — разделению сил. Наконец происходит кризис в *turba gentium*<sup>34</sup>, народы затопляют основу древнего мира, как некогда воды начала покрыли все творения, чтобы сделать возможным второе творение — новое разделение народов и языков, новое царство, где живое слово выступает как прочный и постоянный центр в борьбе с хаосом

и начинается открытая, продолжающаяся до настоящего времени борьба добра и зла, в которой Бог действительно открывает себя как дух, т. е. как *actus* \*.

Таким образом существует *всеобщее*, хотя и не изначальное зло, с самого начала пробужденное в откровении Бога реакцией основы, зло, которое, правда, никогда не достигает осуществления, но постоянно к нему стремится. Лишь познав всеобщее зло, можно также понять добро и зло в человеке. Если уж в первом творении было возбуждено зло, которое посредством для-себя-деятельности основы превратилось в конце концов во всеобщее начало, то этим может быть, по-видимому, объяснена природная склонность человека к злу, так как однажды возникший в твари посредством пробуждения своеволия беспорядок сил сообщается человеку уже в момент рождения. Однако основа продолжает непрерывно действовать и в отдельном человеке, возбуждая особенность и особенную волю, именно для того, чтобы в противоположность ей могла явить себя воля любви. Воля Бога состоит в том, чтобы все универсализировать, поднять до единства со светом или сохранить в нем; воля основы — в том, чтобы все обособить или сделать тварным. Она хочет только неравенства, чтобы равенство стало ощущать себя и ощущаться ею самой. Поэтому воля основы необходимо реагирует на свободу как на нечто сверхтварное и пробуждает в ней желание к тварному, подобно тому как человеку, стоящему на высокой крутой вершине и охваченному головокружением, кажется, будто некий тайный голос призывает его броситься вниз, или, как, согласно древнему сказанию, звучащее из глубины вод чарующее пение сирен увлекает в водоворот того, кто проплывает мимо них. Соединение в человеке всеобщей воли и воли особенной уже само по себе представляется противоречием, разрешение которого трудно, если не невозможно. Самый страх, свойственный жизни, гонит человека из центра, для пребывания в котором он создан; ибо этот центр в качестве чистейшей сущности всякой воли есть всепожирающий огонь для каждой особенной воли; чтобы жить в нем, человек должен умереть для всякой особенности, поэтому попытка выйти из центра на периферию и искать там покой для своей самости почти необходима. Отсюда и всеобщая необходимость греха

---

\* Ср. со всем этим разделом Лекции о методе академических занятий <sup>35</sup>; лекцию VIII об исторической конструкции христианства.



и смерти как действительного отмирания особенности, пройти через которое, как через огонь, должна, чтобы очиститься, каждая человеческая воля. Несмотря на эту всеобщую необходимость зла, оно всегда остается следствием собственного выбора человека; зло как таковое основа творить не может, и тварь всегда гибнет по собственной вине. Однако то, как человек принимает решение следовать злу или добру, еще полностью окутано мраком и требует, по-видимому, отдельного исследования.

До сих пор мы вообще уделяли меньше внимания формальной сущности свободы, хотя понимание ее связано с не меньшими трудностями, чем объяснение ее реального понятия.

Ибо хотя обычное понятие свободы, согласно которому она полагается в совершенно неопределенную способность хотеть без определяющих оснований то или иное из двух контрадикторных противоположностей, хотеть просто вследствие хотения как такового, подтверждается, правда, по идее изначальной нерешительностью человеческой сущности, однако в применении к отдельным действиям ведет к величайшим нелепостям. Возможность решиться без каких-либо существенных оснований в пользу А или —А была бы, если сказать правду, лишь привилегией действовать совершенно неразумно и не лучшим образом отличала бы человека от известного принадлежащего Буридану животного<sup>36</sup>, которое, по мнению защитников данного понятия произвола, должно было, находясь на равном расстоянии между двумя снопами сена одинаковой величины и одинакового качества, умереть с голоду (поскольку оно было лишено этой привилегии произвола). Единственное доказательство в пользу такого понятия состоит в указании на тот факт, что каждый может, например, по своей воле без всякого основания прижать или вытянуть свою руку; ибо если утверждать, что он вытягивает руку, чтобы доказать наличие произвола, то он мог бы ведь доказать то же самое, прижав руку к себе; заинтересованность в доказательстве этого положения могла его только побудить предпринять то или другое, следовательно, здесь очевидно равновесие и т. д. Это — весьма несовершенное доказательство, поскольку от незнания определяющего основания делается заключение о его несуществовании, между тем вывод здесь должен был бы быть обратным; ибо именно там, где обнаруживается незнание, тем несомненное можно допустить определяемость. Главное же то, что это понятие привносит совершенную случайность от-

дельных поступков и в этом отношении с полным основанием сравнивалось со случайным отклонением атомов, которое Эпикур измыслил в физике с той же целью, а именно чтобы избежать фатума. Но случайность невозможна, она противоречит разуму и необходимому единству целого, и если свободу можно спасти только при полной случайности поступков, то ее вообще спасти нельзя. Этой системе равновесия в произволе противопоставляет себя, и с полным правом, детерминизм (или преддетерминизм по Канту), утверждая эмпирическую необходимость всех действий на том основании, что каждое из них определено представлениями или иными причинами, которые относятся к прошлому и при совершении действия уже не находятся в нашей власти. Обе системы — следствия одной и той же точки зрения, но, если бы не существовала более высокая, предпочтения, бесспорно, заслуживала бы вторая. Обеим в равной степени неизвестна та высшая необходимость, которая одинаково далека от случайности как принуждения или внешней определяемости и есть внутренняя необходимость, проистекающая из сущности самого действующего лица. А все поправки, которые пытались внести в детерминизм, например поправка Лейбница, согласно которой движущие причины лишь влияют на волю, но не определяют ее, ничего по существу не дают.

Вообще лишь идеализм возвысил учение о свободе до той области, где оно только и становится понятным. Согласно этому учению, умопостигаемая сущность каждой вещи, и в первую очередь человека, находится вне всякой причинной связи, а также вне всякого времени или над ним. Поэтому она никогда не может быть определена чем-либо предшествующим ей, поскольку она сама предшествует всему, что в ней есть или становится — не по времени, а по понятию — в качестве абсолютного единства, которое всегда должно быть уже целостным и завершенным, чтобы отдельное действие или определение было в нем возможно. Мы излагаем кантовское понятие не в полном соответствии с его словами, а таким образом, как его, по нашему мнению, следует сформулировать, чтобы сделать его понятным. Если же принять это понятие, то надо, очевидно, считать правильным и следующее заключение. Свободное действие следует непосредственно из умопостигаемости в человеке. Однако оно необходимо есть определенное действие, например, останавливаясь на ближайшем, доброе или злое. Однако от абсолютно неопределенного к определенному нет перехода. Если предположить, что умопостигаемая

сущность определяет себя без всякого основания из чистой неопределенности, это приведет нас опять к рассмотренной выше системе безразличия произвола. Для того чтобы определить самое себя, она должна уже быть определена в себе, и не извне, что противоречит ее природе, и не изнутри какой-либо случайной или эмпирической необходимостью, ибо все это (как психологическое, так и физическое) ниже ее; но определением для нее должна быть она сама в качестве своей сущности, т. е. своей собственной природы. Она ведь не есть некое неопределенное всеобщее, а определена как умопостигаемая сущность данного человека. К такой определенности отнюдь не относится изречение *determinatio est negatio* <sup>37</sup>, поскольку она едина с позицией и понятием самой сущности, следовательно, собственно говоря, есть сущность в сущности. Поэтому умопостигаемая сущность, действуя совершенно свободно и абсолютно, может действовать лишь в соответствии со своей собственной внутренней природой, другими словами, действие может следовать из внутренней природы сущности только по закону тождества и с абсолютной необходимостью, которая только и есть абсолютная свобода; ибо свободно лишь то, что действует в соответствии с законами своей собственной сущности и не определено ничем ни в себе, ни вне себя.

Подобное представление имеет по крайней мере то преимущество, что устраняет нелепость случайности в отдельном действии. Непоколебимым в каждом высшем воззрении должно быть и то, что единичное действие следует из внутренней необходимости свободной сущности и поэтому само происходит с необходимостью, которую только не следует, что все еще часто происходит, смешивать с эмпирической, основанной на принуждении необходимостью (которая и сама есть лишь замаскированная случайность).

Но что же такое эта внутренняя необходимость сущности? В этом пункте необходимость и свобода должны быть соединены, если их вообще можно соединить. Если бы умопостигаемая сущность была мертвым бытием, а в применении к человеку чем-то просто данным ему, то, поскольку его действия могли бы быть только необходимыми, всякая вменяемость и свобода человека были бы исключены. Однако именно сама эта внутренняя необходимость и есть свобода, сущность человека есть сущностью *его собственное деяние*. Необходимость и свобода заключены друг в друге как единая сущность, которая являет себя

той или другой, только будучи рассмотрена с разных сторон; сама по себе она — свобода, формально — необходимость. Я, утверждает Фихте, есть его собственное деяние; сознание есть самополагание, но Я не есть нечто отличное от него, а само это самополагание. Однако это сознание, поскольку оно мыслится только как самопостижение или познание Я, даже не есть первое и, как все, что есть только познание, уже предполагает наличность собственно бытия. Это предполагаемое до познания бытие не есть, однако, бытие, хотя оно не есть и познание; оно есть реальное самополагание, исконное и основное воление, которое само делает себя чем-то и есть основа и базис всякой существенности.

Однако еще более определенное значение, чем в этом общем смысле эти истины имеют в непосредственном отношении к человеку. В изначальном творении человек, как мы показали выше, есть существо, не принимающее решение (что в мифе может быть показано как предшествующее этой жизни состояние невинности и первоначального блаженства); только он сам способен принять решение. Но это решение не может возникнуть во времени; оно совершается вне всякого времени и поэтому совпадает с первым творением (хотя и как отличное от него деяние). Хотя человек и рождается во времени, но создан он в начале творения (в центре). Деяние, которым определена его жизнь во времени, само принадлежит не времени, а вечности: оно не предшествует жизни по времени, а проходит сквозь время (не охватываемое им) как вечное по своей природе деяние. Посредством этого деяния жизнь человека достигает начала творения; поэтому посредством его он также — вне созданного — свободен и сам есть вечное начало. Сколь ни непостижимой эта идея может показаться обычному мышлению, тем не менее в каждом человеке есть соответствующее ей чувство, что тем, что он есть, он был уже от века и отнюдь не стал таковым во времени. Поэтому, невзирая на несомненную необходимость всех действий и несмотря на то, что каждый человек, относящийся со вниманием к своему поведению, должен признаться, что он отнюдь не случайно и не произвольно зол или добр, злой человек, например, отнюдь не ощущает принуждения (так как принуждение может быть ощущаемо только в становлении, а не в бытии), но совершает свои поступки по своей воле, а не против воли. То, что Иуда предал Христа, не мог предотвратить ни он, ни кто-либо другой из созданных существ, и все-таки он предал Христа

Людвиг  
Витгенштейн

где две конгруэнтные фигуры *a* и *b* тоже не могут совпасть при наложении друг на друга, если не вынуть их из этого пространства. Правая и левая руки в действительности полностью конгруэнтны. А то, что они не могут совпасть при наложении, не имеет отношения к делу. Правую перчатку можно было бы надеть на левую руку, если бы ее можно было повернуть в четырехмерном пространстве.

6.362 Что может быть описано, может и произойти, а что должно исключаться законом причинности, невозможно и описать.

6.363 Процесс индукции состоит в том, что предполагается *простейший* закон, который требуется привести в соответствие с нашим опытом.

6.3631 Но этот процесс имеет не логическое, а только психологическое обоснование.

Разумеется, нет оснований полагать, что и в действительности осуществится этот простейший случай.

6.36311 Что утром взойдет солнце — гипотеза; а это значит, мы не *знаем*, взойдет оно или нет.

6.37 Из того, что произошло одно, принудительно не следует, что должно произойти другое. Существует только *логическая* необходимость.

6.371 В основе всего современного мировоззрения лежит иллюзия, будто бы так называемые законы природы суть объяснения природных явлений.

6.372 Так, перед законами природы останавливаются, как перед чем-то неприкосновенным, — словно древние перед Богом и Судьбой.

Причем в обоих подходах есть верное и неверное. Старый, конечно, ясней, поскольку он признает некий четкий предел, в то время как в новых системах может создаться впечатление, будто *все* объяснено.

6.373 Мир независим от моей воли.

6.374 Если бы даже произошло все, чего мы желаем, это было бы лишь, так сказать, милостью судьбы, ибо между волей и миром нет *логической* связи, которая бы обеспечивала это. Предполагаемая же физическая связь сама по себе — это ведь не то, на что могла бы быть направлена наша **воля**.

- 6.375 Как существует лишь *логическая* необходимость, так существует и лишь *логическая* невозможность.
- 6.3751 Например, невозможно одновременное присутствие двух цветов в одном и том же пункте визуального поля, при том логически невозможно, ибо это исключено логической структурой цвета.
- Подумаем о том, как это противоречие изображается в физике. Приблизительно так: частица не может в одно и то же время иметь две скорости; то есть в одно и то же время она не может быть в двух местах; это значит, что частицы, находящиеся в одно и то же время в разных местах, не могут быть тождественными.
- (Ясно, что логическое произведение двух элементарных предложений не может быть ни тавтологией, ни противоречием. Утверждение, что точка в поле зрения в одно и то же время имеет два разных цвета, — противоречие.)
- 6.4 Все предложения равноценны.
- 6.41 Смысл мира должен находиться вне мира. В мире все есть, как оно есть, и все происходит, как оно происходит; в нем нет ценности — а если бы она и была, то не имела бы ценности.
- Если есть некая ценность, действительно обладающая ценностью, она должна находиться вне всего происходящего и так-бытия. Ибо все происходящее и так-бытие случайны.
- То, что делает его неслучайным, не может находиться в мире, ибо иначе оно бы вновь стало случайным.
- Оно должно находиться вне мира.
- 6.42 Потому и невозможны предложения этики.
- Высшее не выразить предложениями.
- 6.421 Понятно, что этика не поддается высказыванию.
- Этика трансцендентальна.
- (Этика и эстетика суть одно.)
- 6.422 При установлении этического закона, имеющего форму «ты должен...», сразу же приходит в голову: а что, если я этого не сделаю? Ясно, однако, что этика не имеет ничего общего с наказанием и вознаграждением в обычном смысле. Следовательно, вопрос о *последствиях* поступка не должен иметь значения. — По крайней мере эти последствия не должны быть событиями. Ибо должно же

быть что-то правильное в такой постановке вопроса. Действительно, должно существовать некоего рода этическое вознаграждение и этическое наказание, но они должны заключаться в самом поступке.

(И ясно также, что вознаграждение должно быть чем-то приятным, а наказание — чем-то неприятным.)

6.423 Говорить о воле как о носителе этического — невозможно.

Воля же как феномен интересует только психологию.

6.43 Если добрая или злая воля изменяет мир, то ей по силам изменить лишь границы мира, а не факты, — не то, что может быть выражено посредством языка.

Короче, мир благодаря этому должен тогда вообще стать другим. Он должен как бы уменьшиться или увеличиться как целое.

Мир счастливого отличен от мира несчастного.

6.431 Так же, как со смертью, мир не изменяется, а прекращается.

6.4311 Смерть не событие жизни. Человек не испытывает смерти. Если под вечностью понимать не бесконечную длительность времени, но безвременность, то вечно жив тот, кто живет в настоящем.

Стало быть, наша жизнь не имеет конца, так же как наше поле зрения не имеет границ.

6.4312 Бессмертие человеческой души во времени, то есть вечное продолжение ее жизни и после смерти, не только никак не подтверждается, но не оправдывает всегда возлагавшихся на него надежд и в качестве допущения. Живи я вечно — разве этим раскрывалась бы некая тайна? Разве и тогда эта вечная жизнь не была бы столь же загадочной, как и нынешняя? Постигание тайны жизни в пространстве и времени лежит вне пространства и времени.

(Ведь здесь подлежит решению вовсе не какая-то из проблем науки.)

6.432 С точки зрения высшего совершенно безразлично, как обстоят дела в мире. Бог не обнаруживается в мире.

6.4321 Факты всецело причастны лишь постановке задачи, но не процессу ее решения.

6.44 Мистическое — не то, как мир есть, а что он есть.





**БЫТИЕ**

**ридер**

Аристотель

## КНИГА ШЕСТАЯ (Е)

### ГЛАВА ПЕРВАЯ

1025b То, что мы ищем, — это начала и причины существующего, притом, конечно, поскольку оно существующее. А именно: имеется некоторая причина здоровья и  
5 хорошего самочувствия, а также начала, элементы и причины математических предметов, и вообще всякое знание, основанное на рассуждениях или каким-то образом причастное рассуждению<sup>1</sup>, имеет своим предметом более или менее точно определенные причины и начала. Но всякое такое знание имеет дело с одним определенным сущим и одним определенным родом, которым оно ограничивается, а не с сущим вообще и не  
10 поскольку оно сущее, и не дает никакого обоснования для сути предмета, а исходит из нее: в одном случае показывая ее с помощью чувственного восприятия, в другом — принимая ее как предпосылку, оно с большей или меньшей строгостью доказывает то, что само по себе присуще тому роду, с которым имеет дело.  
15 А потому ясно, что на основе такого рода наведения<sup>2</sup> получается не доказательство сущности или сути предмета, а некоторый другой способ их показа; и точно так же такие знания ничего не говорят о том, существует ли или не существует тот род, с которым они имеют дело, ибо одна и та же деятельность рассуждения должна выяснить, что есть предмет и есть ли он.

Так как учение о природе также имеет теперь дело  
20 с некоторым родом сущего, а именно с такой сущностью, которая имеет начало движения и покоя в самой себе, то ясно, что оно учение не о деятельности и не о творчестве<sup>3</sup> (ведь творческое начало находится в творящем, будь то ум, искусство или некоторая способность, а деятельное начало — в деятеле как его решение, ибо сделанное и решенное — это одно и то же); поэтому

если всякое рассуждение направлено либо на деятельность или на творчество, либо на умозрительное, то 25 учение о природе должно быть умозрительным, но умозрительным знанием лишь о таком сущем, которое способно двигаться, и о выраженной в определении (kata ton logon) сущности, которая по большей части не существует отдельно [от материи]. Не должно остаться незамеченным, каковы суть бытия вещи и ее определение, ибо исследовать без них — это все равно что не делать ничего. Из определяемых предметов и их сути одни можно сравнить с «курносым», другие — с «вогнутым»: они отличаются друг от друга тем, что «курносое» есть нечто соединенное с материей (ведь «курносое» — это «вогнутый» нос), а вогнутость имеется без 30 чувственно воспринимаемой материи. Так вот, если о всех природных вещах говорится в таком же смысле, как о курпосом, например: о посе, глазах, лице, плоти, 1026a кости, живом существе вообще, о листе, корне, коре, растении вообще (ведь определение ни одной из них невозможно, если не принимать во внимание движение; они всегда имеют материю), то ясно, как нужно, когда дело идет об этих природных вещах, искать и определять их суть и почему исследование души также отчасти относится к познанию природы, а именно постольку, поскольку душа не существует без материи. 5

Что учение о природе, таким образом, есть учение умозрительное, это очевидно из сказанного. Но и математика — умозрительная наука. А есть ли она наука о неподвижном и существующем отдельно, это сейчас не ясно, однако ясно, что некоторые математические науки рассматривают свои предметы как неподвижные и как существующие отдельно <sup>4</sup>. А если есть нечто веч- 10 ное, неподвижное и существующее отдельно, то его, очевидно, должна познать наука умозрительная, однако оно должно быть предметом не учения о природе (ибо последнее имеет дело с чем-то подвижным) и не математика, а наука, которая переее обоих. В самом деле, учение о природе занимается предметами, существующими самостоятельно, но не неподвижными; некоторые 15 части математики исследуют хотя и неподвижное, однако, пожалуй, существующее не самостоятельно, а как относящееся к материи; первая же философия исследует самостоятельно существующее и неподвижное. А все причины должны быть вечными, особенно же

эти<sup>5</sup>, ибо они причины тех божественных предметов, которые нам являются<sup>6</sup>.

Таким образом, имеются три умозрительных учения: математика, учение о природе, учение о божественном (совершенно очевидно, что если где-то существует божественное, то ему присуща именно такая природа), и достойнейшее знание должно иметь своим предметом достойнейший род [сущего]. Так вот, умозрительные науки предпочтительнее всех остальных, а учение о божественном предпочтительнее других умозрительных наук. В самом деле, мог бы возникнуть вопрос, занимается ли первая философия общим или каким-нибудь одним родом [сущего], т. е. какой-нибудь 20 одной сущностью (*physis*): ведь неодинаково обстоит дело и в математических науках: геометрия и учение о небесных светилах занимаются каждая определенной сущностью (*physis*), а общая математика простирается на все. Если нет какой-либо другой сущности (*ousia*), кроме созданных природой, то первым учением было бы учение о природе. Но если есть некоторая неподвижная сущность, то она первее и учение о ней составляет 25 первую философию, притом оно общее [знание] в том смысле, что оно первое<sup>7</sup>. Именно первой философии надлежит исследовать сущее как сущее — что оно такое и каково все присущее ему как сущему.

## ГЛАВА ВТОРАЯ

А так как о сущем вообще говорится в различных значениях, из которых одно, как было сказано<sup>1</sup>, — это сущее в смысле привходящего, другое — сущее в смысле 35 истины (и не-сущее в смысле ложного), а кроме того, разные виды категорий, как, например, суть вещи, качество, количество, «где», «когда» и еще что- 1028b нибудь, что может быть обозначено этим способом, а затем, помимо этого, сущее в возможности и сущее в действительности, — то прежде всего следует сказать о сущем в смысле привходящего, что о нем нет никакого учения. Доказательство тому — то, что никакому учению нет дела до него: ни учению о деятельности, ни учению о творчестве, ни учению об умо- 5 зрительном. В самом деле, и тот, кто строит дом, не строит того, что привходящим образом получается вместе с возникновением дома (ведь такого — бесчисленное множество: ничто не мешает, чтобы построенный

дом для одних был приятен, для других — вреден, для третьих — полезен и чтобы он был отличен от всех, можно сказать, существующих вещей; ни с чем из всего этого домостроительное искусство не имеет дела); равным образом геометр не рассматривает такого привходящего у фигур и не спрашивает, отличаются ли между собой «треугольник» и «треугольник, углы которого [в совокупности] равны двум прямым»<sup>2</sup>. И это имеет разумное основание: ведь привходящее есть как бы одно лишь наименование. Поэтому Платон был до известной степени прав, когда указывал, что не-сущее — это область софистики<sup>3</sup>. В самом деле, рассуждения софистов, можно сказать, больше всего другого имеют дело с привходящим, например: рассуждение о том, разное ли или одно и то же образованность в искусстве и знание языка, точно так же, разное ли или одно и то же образованный Кориск и Кориск<sup>4</sup> и можно ли обо всем, что существует, не существует не всегда, сказать, что оно стало, так что если человек, будучи образованным в искусстве, стал сведущим в языке, то значит, он, будучи сведущим в языке, стал образованным в искусстве, и другие тому подобные рассуждения. А ведь очевидно, что привходящее есть нечто близкое к не-сущему. И это<sup>5</sup> ясно и из таких рассуждений: у того, что существует иным образом, имеет место и возникновение и уничтожение, а у того, что есть привходящим образом, того и другого нет. Но все же необходимо еще сказать о привходящем, насколько это возможно, какова его природа и по какой причине оно есть, так как вместе с этим станет, может быть, ясно и то, почему нет науки о нем.

И вот, так как с одним из существующего дело обстоит одинаково всегда и по необходимости (это необходимость не в смысле насилия, а в смысле того, что иначе быть не может), с другим же не по необходимости и не всегда, а большей частью, — то это начало и это причина того, что существует привходящее, ибо то, что существует не всегда и не большей частью, мы называем случайным, или привходящим. Так, если в летнее время наступит ненастье и холод, мы скажем, что это произошло случайно, а не тогда, когда наступает зной и жара, потому что последнее бывает [летом] всегда или в большинстве случаев, а первое нет. И что человек бледен — это нечто привходящее (ведь этого

35 не бывает ни всегда, ни в большинстве случаев), живое же существо человек есть не привходящим образом.

1027a И то, что строитель лечит, это нечто привходящее, потому что это естественно делать не строителю, а врачу-вателю, строитель же случайно оказался врачом-вателем. И искусный повар, стремясь к тому, чтобы доставить удовольствие, может приготовить нечто полезное для здоровья, но не через поваренное искусство; поэтому мы говорим, что это получилось привходящим образом, и в каком-то смысле он это делает, но не прямо. В самом деле, для других вещей имеются причины и способности, которые их создают, а для привходящего никакого определенного искусства и способности нет, ибо причина существующего или становящегося привходящим образом также есть нечто привходящее. Стало быть, так как не все существует или становится необходимым образом и всегда, а большинство — большей частью, то необходимо должно быть нечто привходящим образом сущее; так, например, бледный не всегда и не в большинстве случаев образован; и если он в том или другом случае становится таковым, то это будет привходящим образом (иначе же все было бы по необходимости); так что причиной привходящего будет материя, могущая быть иначе, чем она бывает большей частью. Прежде всего надо выяснить, действительно ли нет ничего, что не существует ни всегда, ни большей частью, или же это невозможно. В самом же деле помимо этого есть нечто, что может быть и так и иначе, т. е. привходящее. А имеется ли [лишь] то, что бывает в большинстве случаев, и ничто не существует всегда, или же есть нечто вечное — это должно быть рассмотрено позже<sup>6</sup>, а что нет науки о привходящем — это очевидно, ибо всякая наука — о том, что есть всегда, или о том, что бывает большей частью. В самом деле, как же иначе человек будет чему-то учиться или учить другого? Ведь оно должно быть определено как бывающее всегда или большей частью, например, что медовая смесь полезна больному лихорадкой в большинстве случаев. А что касается того, что идет вразрез с этим, то нельзя будет указать, когда же от медовой смеси пользы не будет, например в новолуние, по тогда и «в новолуние» означает нечто бывающее всегда или большей частью<sup>7</sup>; между тем привходящее идет враз-



рез с этим. Таким образом, сказано, что такое привходящее и по какой причине оно бывает, а также что науки о нем нет.

### ГЛАВА ТРЕТЬЯ

Что имеются начала и причины, возникающие и уничтожающиеся без [необходимого] возникновения и 30 уничтожения, — это очевидно. Ведь иначе все существовало бы по необходимости, раз у того, что возникает и уничтожается, необходимо должна быть какая-нибудь непривходящая причина. В самом деле, будет ли вот это или нет? Будет, если только произойдет вот это другое; если же не произойдет, то нет. А это другое произойдет, если произойдет третье. И таким образом ясно, что, постоянно отнимая у ограниченного проме- 1027ьжутка времени все новые части времени, мы дойдем до настоящего времени. Так что такой-то человек умрет — от болезни или же насильственной смертью, если выйдет из дому; а выйдет он, если будет томиться жаждой; а это будет, если будет другое; и таким образом дойдут до того, что происходит теперь, или до чего-то уже происшедшего. Например, это произойдет, если он будет томиться жаждой; а это будет, если он ест нечто острое; а это или происходит, или нет; так 5 что он необходимым образом умрет или не умрет. Точно так же обстоит дело, если перейти к прошлым событиям. Ведь это — я имею в виду происшедшее — уже в чем-то наличествует. Следовательно, все, что произойдет, произойдет необходимым образом, например смерть живущего, ибо что-то [для этого] уже возникло, например наличествуют противоположности в том же 10 теле. Но умрет ли он от болезни или насильственной смертью — это еще неизвестно; это зависит от того, произойдет ли «вот это». Ясно, таким образом, что доходят до какого-то начала, а оно до чего-то другого уже нет. Поэтому оно будет началом того, что могло быть и так и иначе, и для его возникновения нет никакой другой причины. Но к какого рода началу и к какого рода причине восходит здесь [привходящее] — 15 к материи ли, целевой причине, или дышущей причине, — это надо рассмотреть особенно.

### ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

Оставим теперь вопрос о том, что существует как привходящее, ибо оно определено в достаточной мере.



Что же касается сущего в смысле истинного и не-сущего в смысле ложного, то оно зависит от связывания и разъединения, а истинное и ложное вместе — от разграничения членов противоречия, а именно: истинно утверждение относительно того, что на деле связано, и отрицание относительно того, что на деле разъединено; а ложно то, что противоречит этому разграничению; как оказывается возможным «мыслить вместе» или «мыслить отдельно»<sup>1</sup> — это другой вопрос, а под «вместе» и «отдельно» я разумею не то, что возникает последовательность, а то, что возникает некоторое единство. Ведь ложное и истинное не находятся в вещах, так чтобы благо, например, было истинным, а зло непременно ложным, а имеются в [рассуждающей] мысли, в отношении же простого и его сути — даже и не в мысли. Так вот, что́ должно исследовать относительно сущего и не-сущего в этом смысле, — это надо разоб-  
30 брать в дальнейшем<sup>2</sup>. А так как связывание и разъединение находится в мысли, но не в вещах, а сущее в смысле истинного отлично от сущего в собственном смысле<sup>3</sup> (ведь мысль связывает или отделяет либо суть вещи, либо качество, либо количество, либо еще что-нибудь подобное), то сущее в смысле приводящего и в смысле истинного надо теперь оставить, ибо причина первого неопределенна, а причина второго — некоторое  
1028a состояние мысли<sup>4</sup>, и как то, так и другое касаются остающегося рода сущего<sup>5</sup> и не выражают ничего такого, чего уже не было бы в природе сущего. Поэтому мы их и оставим, рассмотреть же следует причины и начала самогó сущего как такового, (а из того, что было установлено нами относительно многозначности каждого [выражения], ясно, что о сущем говорится  
5 в различных смыслах).

## КНИГА СЕДЬМАЯ (Z)

### ГЛАВА ПЕРВАЯ

О сущем говорится в различных смыслах, как мы <sup>10</sup> это установили раньше в разделе о многозначности [каждого выражения]: оно означает, с одной стороны, суть вещи и определенное нечто, а с другой — качество или количество или любое из других подобных родов сказываемого. Хотя о сущем говорится в стольких значе-  
ниях, но ясно, что первое из них — это значение сущего как сути вещи, которая выражает ее сущность (когда мы хотим сказать, какова эта вещь, мы гово- <sup>15</sup> рим, что она хороша или плоха, но не что она величиною в три локтя или что она человек; когда же мы хотим сказать, что она есть, мы не говорим, что она белая или теплая или величиною в три локтя, а что она человек или бог), а все остальное называется сущим, поскольку в одних случаях — это относящееся к сущему в первом значении количество, или качество, или состояние, или еще что-то другое тому подобное. Поэтому можно бы поставить и вопрос: «ходить», «быть здоро- <sup>20</sup> вым», «сидеть» и тому подобное — есть ли каждое из них сущее или не-сущее? Ибо ни одно из них не существует от природы само по себе и не может отделяться от предмета (ousia); а если что-то здесь есть, то скорее то, что ходит, то, что сидит, и то, что здорово. А они, <sup>25</sup> видимо, есть сущее в большей мере, потому что субстрат у них есть нечто определенное, а именно сущность или единичный предмет, который и представлен в таком виде высказываний, ибо о хорошем и сидящем мы не говорим без такого субстрата. Ясно поэтому, что благодаря сущности есть и каждое из тех действий или <sup>30</sup> состояний, так что сущность есть в первичном смысле сущее, т. е. не в некотором отношении сущее, а безусловно сущее.

О первом же говорят, правда, в различных смыслах, но сущность есть первое во всех смыслах: и по



определению, и по познанию, и по времени. В самом деле, из других родов сущего ни один не может существовать отдельно, одна лишь сущность может. И по  
35 определению она первое, ибо в определении чего бы то ни было должно содержаться определение сущности. Точно так же мы полагаем, что мы знаем что бы то ни было больше всего тогда, когда знаем, что оно есть, [например], что такое человек или огонь, в большей мере, чем если знаем его качество или количество или  
1028b положение в пространстве, ибо и из них самих мы каждое знаем тогда, когда знаем, что такое качество или количество.

И вопрос, который издревле ставился и ныне и постоянно ставится и доставляет затруднения, — вопрос о том, что такое сущее, — это вопрос о том, что такое сущность. Именно о ней одни утверждают, что она  
5 одна<sup>1</sup>, другие — что больше, чем одна, а из них одни утверждают, что она ограничена по количеству<sup>2</sup>, другие — безгранична по количеству<sup>3</sup>. А потому и нам надлежит главным образом, прежде всего и, можно сказать, исключительно исследовать, что такое сущее в этом смысле.

## ГЛАВА ВТОРАЯ

Очевиднее всего, как полагают, сущность присуща телам; поэтому мы называем сущностями животных,  
10 растения и их части, а также природные тела, такие, как огонь, вода и земля, и каждое тело этого рода<sup>1</sup>, а также все то, что есть часть их или состоит из них — либо из их частей, либо из всей совокупности их, — например: небо и его части, звезды, Луна и Солнце. А только ли они есть сущности или есть и другие, или  
15 же некоторые из этих и [вместе с ними] другие, или ни одна из них, а какие-то другие — это следует рассмотреть. Некоторые<sup>2</sup> же полагают, что сущности — это пределы тела, такие, как плоскость, линия, точка и единица, и в большей мере они, нежели тело, т. е. имеющее объем.

Далее, по мнению одних<sup>3</sup>, помимо чувственно воспринимаемых вещей нет такого рода сущностей; по мнению же других<sup>4</sup>, имеются вечные сущности, более многочисленные [по виду], и они сущее в большей мере;  
20 так, Платон считает эйдосы и математические пред-

мсты двумя родами сущности, третьим же — сущность чувственно воспринимаемых тел. А Спевсипп, исходя из единого, признает еще больше сущностей и разные начала для каждой сущности: одно — для чисел, другое — для величин, третье — для души; и таким образом он увеличивает число видов сущности. Некоторые<sup>5</sup> же утверждают, что природа эйдосов и чисел одна и та же, и из них следует остальное — линии и плоскости, вплоть до сущности неба и чувственно воспринимаемых вещей.

Так вот, что по этому поводу говорится правильно и что не правильно и какие есть сущности, имеются ли какие-нибудь сущности помимо чувственно воспринимаемых или нет и как они существуют<sup>6</sup>, а также есть ли помимо чувственно воспринимаемых какая-нибудь<sup>30</sup> отдельно существующая сущность и если есть, то почему и как, или же никакой такой сущности нет, — все это надо рассмотреть, определив сначала в общих чертах, что такое сущность.

### ГЛАВА ТРЕТЬЯ

О сущности говорится если не в большем числе значений, то по крайней мере в четырех основных, ибо и суть бытия вещи, и общее, и род считают сущностью<sup>35</sup> всякой вещи, и наряду с ними четвертое — субстрат; а субстрат — это то, о чем сказывается все остальное, в то время как сам он уже не сказывается о другом. Поэтому прежде всего надо точно определить его, ибо<sup>1029a</sup> в наибольшей мере считается сущностью первый субстрат. А как такой субстрат в одном смысле обозначается материя, в другом — форма (*morphē*) и в третьем — то, что из них состоит. Под материей же я разумею, например, медь; под формой — очертание-образ (*schēma tēs ideās*); под тем, что состоит из<sup>5</sup> обоих, — изваяние как целое. Так что если форма (*eidos*) первее материи и есть сущее в большей мере, она на том же основании первее и того, что состоит из того и другого.

Таким образом, мы сказали в общих чертах, что же такое сущность, а именно: она то, что не сказывается о субстрате, но о чем сказывается все остальное. Нельзя, однако, ограничиться только этим утверждением, ибо этого недостаточно: само это утверждение<sup>10</sup>

поясно, и к тому же сущностью оказывается материя. А именно: если материя не сущность, то от нас ускользает, что бы еще могло быть ею: ведь когда мы отнимаем все остальное, ничего другого, очевидно, не остается; а остальное — это состояния тел, произведенные ими и их способности; длина же, ширина и глубина — это некоторые количества, а не сущности (ведь количество не сущность), и сущность есть скорее то, чему как первому все это принадлежит. С другой стороны, когда мы отнимаем длину, ширину и глубину, мы видим, что ничего не остается, разве только то, что отрицано ими, если оно что-то есть; так что при таком взгляде материя должна казаться единственной сущностью. А под материей я разумею то, что само по себе не обозначается ни как суть вещи (ti), ни как что-то количественное, ни как что-либо другое, чем определено сущее. В самом деле, существует нечто, о чем сказывается каждый из этих родов сущего и бытие чего отличается от бытия каждого из них (ибо все остальное сказывается о сущности, а сущность — о материи); поэтому последний [субстрат] сам по себе не есть ни суть вещи, ни что-то количественное, ни какой-либо из остальных родов сущего, и точно так же не отрицания их: ведь и эти отрицания присущи ему [лишь] как входящее.

Так вот, для тех, кто исходит из этих соображений, сущностью оказывается материя. Но это невозможно: ведь считается, что существовать отдельно и быть определенным нечто больше всего свойственно сущности, а потому форму и то, что состоит из того и другого<sup>1</sup>, скорее можно бы было считать сущностью, нежели материю. Однако сущность, состоящую из того и другого, т. е. из материи и формы, надо оставить без внимания: она нечто последующее и очевидное; в некотором смысле очевидна и материя; третий же вид сущности следует рассмотреть, ибо она больше всего доставляет затруднения.

Некоторые чувственно воспринимаемые сущности все признают сущностями, а потому исследовать надлежит прежде всего их. Дело в том, что полезно перейти к тому, что более понятно. Ведь все люди изучают так: через то, что по природе менее понятно, переходят к более понятному. И подобно тому как в своих поступках необходимо исходя из того, что хорошо для каждого,

сделать так, чтобы то, что хорошо вообще, было хорошо для каждого, точно так же при изучении надлежит исходя из более понятного для отдельного человека сделать понятное по природе понятным для отдельного человека. Часто же понятное и первое для отдельных людей [само по себе] мало понятно и заключается в себе мало или ничего сущего; но все же следует попытаться, начиная с того, что [само по себе] мало понятно, но понятно для отдельного человека, познать то, что понятно вообще, переходя, как было сказано, через менее понятное по природе к более понятному. <sup>10</sup>

#### ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

Так как вначале мы разобрали, сколько значений сущности определено нами, а одним из таких значений признавалась суть бытия вещи, то надо исследовать ее. И прежде всего скажем о ней кое-что, исходя из ее определения (*logikōs*), — что суть бытия каждой вещи означает то, что эта вещь есть сама по себе. Быть человеком — это не то, что быть образованным, ведь ты образован не в силу того, что ты — ты. Значит, то, что ты сам по себе, есть суть твоего бытия. Однако не все, что само по себе, есть суть бытия вещи: ведь не суть бытия вещи то, что она есть сама по себе таким же образом, как поверхность бела, так как быть поверхностью не то же, что быть белым. Но и сочетание того и другого — быть белой поверхностью — не есть суть бытия поверхности. Почему? Потому, что присоединена сама вещь <sup>1</sup>. Следовательно, только определение, в котором сама вещь не упоминается, но которое ее обозначает, и есть определение ее сути бытия, так что если быть белой поверхностью означало бы быть гладкой поверхностью, то быть белым и быть гладким означало бы одно и то же <sup>2</sup>. <sup>15</sup>

Но так как имеются сочетания и у других родов сущего (ведь какой-то субстрат имеется для каждого из них, например: для качества, для количества, для «когда» и «где» и для движения) <sup>3</sup>, то нужно рассмотреть, имеется ли обозначение сути бытия для каждого из таких сочетаний и есть ли у них суть бытия, например у «бледного человека» (суть бытия «бледного человека»). Обозначим это сочетание словом «платье». Что <sup>25</sup>

такое [в этом случае] быть платьем? Но это, [скажут], не принадлежит к тому, что обозначается как сущее само по себе. Однако под тем, что не есть само по себе, <sup>30</sup> разумеют двоякое: то, что таково в силу присоединения его к другому, и то, что таково не в силу этого <sup>4</sup>. А именно: в первом случае нечто обозначается как то, что не есть само по себе, потому, что при его определении присоединяют его к другому, как, например, если кто, определяя, что такое быть бледным, приводил бы определение бледного человека, а во втором случае нечто обозначается так потому, что другое определяемое присоединяется к нему <sup>5</sup>, например: если «платье» означало бы «бледного человека», а «платье» определяли бы как «бледное»; конечно, бледный человек есть <sup>1030a</sup> нечто бледное, но суть его бытия вовсе не в том, чтобы быть бледным.

Однако бытие платьем — есть ли это вообще некая суть бытия? Или же нет? Ведь суть бытия (to ti ēn einai) вещи есть именно суть (ti ēn einai) ее; а когда одно сказывается о другом [привходящим образом], то [сочетание их] не есть по существу своему определенное нечто, например: бледный человек не есть по <sup>5</sup> существу своему определенное нечто <sup>6</sup>, раз быть определенным нечто свойственно лишь сущностям. Таким образом, суть бытия имеется только для того, обозначение чего есть определение. А определение имеется не там, где имя выражает то же, что и обозначение (иначе все обозначения были бы определениями: ведь тогда имя будет равнозначно любому обозначению, так что и «Илиада» будет определением), а там, где оно есть обозначение чего-то первичного; а таково то, о чем гово- <sup>10</sup> рят не так, как в тех случаях, когда одно сказывается о другом [привходящим образом]. Поэтому сути бытия нет у того, что не есть вид рода, а имеется только у видов <sup>7</sup>: ведь виды, падо полагать, обозначаются не как сущие по причастности [другому] <sup>8</sup>, не как состояние [другого] и не как привходящее. Правда, и для всего <sup>15</sup> остального, если оно имеет имя, будет обозначение, указывающее, что то-то присуще тому-то, или вместо простого обозначения будет даваться более точное; по это не определение и не суть бытия вещи.

А может быть, и об определении говорится по-разному, так же как о сути вещи? Ведь суть вещи в одном

смысле означает сущность и определенное нечто, в другом — каждый из остальных родов сущего: количество, качество и тому подобное. В самом деле, так же 20 как бытие присуще всему, но не одинаковым образом, а одному первично, другим вторично, так и суть прямо присуща сущности, а всему остальному — лишь в некотором отношении: ведь и о качестве мы можем спросить, «что оно такое?», так что и качество есть некоторого рода суть, только не в прямом смысле; а так же, как о не-сущем некоторые только нарицательно (logi- 25 kōs) говорят, что оно есть — не в прямом смысле, а в том смысле, что оно *есть* не-сущее, точно так же обстоит дело и с качеством.

Следует, конечно, обращать внимание и на то, как надо выражать свою мысль о каждом предмете, однако во всяком случае не больше, чем на то, как в действительности обстоит с ним дело. Поэтому и теперь, раз способ выражения ясен, скажем, что и суть бытия, так же как суть, присуща первично и прямо сущности, а 30 затем всему остальному, и это будет суть бытия не в прямом смысле, а суть бытия такого-то качества или количества. Ибо последнее должно обозначать как сущее или по одной только общности имени, или через прибавление или отнятие<sup>9</sup> (в том же смысле, в каком мы и о неизвестном (to me epistemon) говорим как об известном<sup>10</sup>); впрочем, правильно было бы обозначать это не по общности имени и не в одном и том же 35 смысле, а так, как «врачебное» употребляется в разных случаях, потому что имеет отношение к одному и тому же, не имея при этом один и тот же смысл, но и не 1030b в силу общности имени: ведь и о врачуемом теле, о врачебной деятельности и врачебном приборе говорится не по общности имени и не в одном значении, а потому, что имеет отношение к одному и тому же. Впрочем, безразлично, каким из этих двух способов хотят выразить свою мысль, однако очевидно, что определение и 5 суть бытия вещи в первичном и прямом смысле относятся к сущностям. Правда, они сходным образом относятся и к остальному, однако не в первичном смысле. В самом деле, если мы это принимаем, то необходимо, чтобы определение сути бытия содержало не то же, что дано в любом обозначении, а лишь то же, что дано в определенном обозначении; а так будет, если это есть обозначение чего-то единого — единого не в силу



непрерывности, как «Илиада», или связности, а в любом из [основных] значений единого; а единое имеет столько же значений, сколько и сущее; сущее же означает то определенное нечто, то некое количество, то некое качество. Поэтому и для «бледного человека» будет обозначение и определение, но не в том смысле, как для бледного и для сущности.

## ГЛАВА ПЯТАЯ

Если не считать определением обозначение, даваемое через присоединение, то возникает затруднение, для какого из свойств не простых, а попарно связанных<sup>1</sup> возможно будет определение. Ибо такие свойства приходится разяснять через присоединение. Я имею в виду, например, что имеется нос и вогнутость и имеется курносость, как называется сочетание того и другого потому, что одно находится в другом, причем и вогнутость и курносость поистине суть свойство носа не как нечто привходящее, а сами по себе; и не так, как «бледное» приписывается Каллию или человеку (потому что для Каллия как *бледного* бытие человеком привходяще), а так, как «мужское» присуще живому существу, «равное» — количеству, и как все, о чем говорят, что оно присуще другому само по себе. А таково то, что [неотделимо] связано или с обозначением, или с именем вещи, свойство которой оно есть, и что нельзя объяснить обособленно от этой вещи, как, например, «бледное» без человека можно, по «женское» без живого существа объяснить нельзя; поэтому для таких свойств нет ни сути бытия, ни определения или если они имеют их, то, как было сказано<sup>2</sup>, в ином смысле.

Относительно них имеется, однако, и другое затруднение. А именно: если курносый нос и вогнутый нос — одно и то же, то одним и тем же будет курносое и вогнутое; а если нет, то, так как невозможно обозначать курносое, не указывая того, свойство чего оно есть само по себе (ведь курносое — это вогнутость носа), нельзя сказать «курносый нос» или будет сказано два раза одно и то же — «нос нос вогнутый» (ибо «нос курносый» — это будет «нос нос вогнутый»). А потому нелепо, чтобы у такого рода свойств имелась суть бытия; иначе приходилось бы идти в бесконечность: ведь «курносому носу носу» приписывался бы другой еще «нос»<sup>3</sup>.

Стало быть, ясно, что определение бывает только <sup>1031a</sup> у сущности: если оно имеется и для других родов сущего, то его необходимо давать через присоединение, как, например, для того или другого качества и для нечетного; ведь нечетного нет без числа, как и нет «женского» без живого существа (говоря «через присоединение», я разумею те случаи, где приходится два раза <sup>5</sup> повторять одно и то же, как в приведенных примерах). А если это верно, то определения не будет и для связанного попарно, например для «печетного числа»; но остается незамеченным, что обозначения даются неточно. Если же определения возможны и в этих случаях, то или они образуются иным способом, или же, как было сказано, следует считать, что определение и <sup>10</sup> суть бытия имеют разные значения, так что в одном значении, кроме сущностей, ни для чего не будет определения и суть бытия ничему не будет присуща, кроме сущностей, а в другом значении они будут иметь место [и для другого].

Итак, совершенно очевидно, что определение есть обозначение сути бытия вещи и что суть бытия имеется для одних только сущностей, или главным образом для них, первично и прямо.

## ГЛАВА ШЕСТАЯ

А одно ли и то же отдельная вещь и суть ее бытия <sup>15</sup> или они разное — это надлежит рассмотреть, ибо это в некотором отношении полезно для исследования сущности: ведь и отдельная вещь не представляется чем-то отличным от своей сущности, и сутью бытия называется сущность отдельной вещи.

В тех случаях, когда нечто обозначается как входящее, можно было бы подумать, что отдельная вещь и суть ее бытия — это разное; например, что «бледный человек» и «бытие бледным человеком» — <sup>20</sup> это разное (ведь если это одно и то же, то и бытие человеком, и бытие бледным человеком одно и то же, ибо, как утверждают, одно и то же — человек и бледный человек, а значит, и бытие бледным человеком, и бытие человеком. Или же, впрочем, нет нужды [делать умозаключение], что суть бытия вещи, взятой вместе с ее <sup>25</sup> привходящими свойствами, тождественна [вещи, взятой самой по себе], ибо в этом случае крайние термины

оказываются теми же не в одном и том же смысле; впрочем, пожалуй, можно было бы подумать, что крайние термины — привходящие свойства — окажутся тождественными, например бытие бледным и бытие образованным; однако так никто не считает).

Когда же говорится о самом по себе сущем, необходимо ли, чтобы суть его бытия и само оно были тождественны? Например, если имеются какие-то сущности, которые первее, нежели другие сущности и другие самобытности (phyeis) (такие сущности, по утверждению некоторых, суть идеи). Если были бы разными само-по-себе-благо и бытие благом, само-по-себе-живое существо и бытие живым существом, бытие сущим и само-по-себе-сущее, то имелись бы другие сущности, самобытности и идеи помимо названных и они были бы первее тех, если суть бытия есть сущность. Если при этом те и другие обособлены друг от друга, то о первых не будет знания, а вторые не будут сущими (под обособленностью я разумею здесь, что самому-по-себе-<sup>5</sup> благу не присуще бытие благом, а этому последнему — бытие благом). Ведь знание об отдельной вещи мы имеем тогда, когда мы узнали суть ее бытия, и одновременно дело обстоит как в отношении блага, так и в отношении всего остального, так что если бытие благом не есть благо, то и бытие сущим не есть сущее, и бытие единым не есть единое. И точно так же существует всякая суть бытия либо ни одна не существует; а потому <sup>10</sup> если и бытие сущим не есть сущее, то таковым не будет и никакая другая суть бытия. Далее, то, чему не присуще бытие благом, не есть благо. Поэтому необходимо, чтобы были тождественны благо и бытие благом, прекрасное и бытие прекрасным, а равно все то, что обозначается не через другое, а как существующее само по себе и первично. Ибо достаточно, если дано такое <sup>15</sup> бытие<sup>1</sup>, хотя бы эйдосов и не было, а скорее, пожалуй, в том случае, если эйдосы существуют (в то же время ясно также, что если идеи таковы, как о них говорят некоторые, то субстрат не будет сущностью: ведь идеи должны быть сущностями, но не сказываться о субстрате, иначе они существовали бы только через причастность [им субстрата]).

Из этих вот рассуждений<sup>2</sup> ясно, что сама отдельная вещь<sup>3</sup> и суть ее бытия есть одно и то же не привходящим образом, и это ясно еще потому, что знать отдель-

ную вещь — значит знать суть ее бытия, так что и из рассмотрения отдельных случаев следует с необходимостью, что обе они нечто одно.

(Что же касается того, что обозначается как приходящее, например образованное или бледное, то, поскольку оно имеет двойкий смысл, о нем неправильно сказать, что суть его бытия и само оно одно и то же: ведь бледно и то, чему случается быть бледным, и само 25 приходящее свойство, так что в одном смысле <sup>4</sup> суть его бытия и само оно — одно и то же, а в другом <sup>5</sup> — не одно и то же, ибо у «человека» и «бледного человека» это не одно и то же, а у этого свойства — одно и то же.)

Очевидно, было бы также нелепо давать особое имя для каждой сути бытия; тогда помимо этой [обозначенной особым именем] сути бытия была бы еще и другая, например для сути бытия лошади еще и иная суть бы- 30 тия. Между тем, что мешает тому, чтобы некоторые вещи сразу же были тождественны сути своего бытия, раз суть бытия вещи есть сущность? Но не только вещь и суть ее бытия одно, но и обозначение их одно и то же, как это ясно и из сказанного, ибо не приходящим 1032a образом одно — бытие единым и единое. Кроме того, если бы они были не одно, приходилось бы идти в бесконечность: тогда были бы, с одной стороны, суть бытия единого, а с другой — единое, так что и к ним применим тот же довод <sup>6</sup>.

Таким образом, ясно, что бытие каждой вещи, обозначаемой как первичное и само по себе сущее, и сама 5 эта вещь тождественны и составляют одно. А софистические опровержения этого положения, очевидно, снимаются тем же решением, что и вопрос, одно ли и то же Сократ и бытие Сократом <sup>7</sup>, ибо безразлично, на какой основе <sup>8</sup> можно бы поставить вопрос или на какой удалось бы найти решение. В каком смысле, следовательно, суть бытия отдельной вещи тождественна и 10 в каком не тождественна этой вещи, об этом теперь сказано.

## ГЛАВА СЕДЬМАЯ

Из того, что возникает, одно возникает естественным путем, другое — через искусство, третье — самопроизвольно. И все, что возникает, возникает вследствие чего-то, из чего-то <sup>1</sup> и становится чем-то (говоря

«чем-то», я имею в виду каждый род сущего: что-то  
15 становится или определенным нечто, или такой-то величины, или таким-то, или где-то).

Естественно возникновение того, что возникает от природы; то, из чего нечто возникает,— это, как мы говорим, материя; то, вследствие чего оно возникает,— это нечто сущее от природы, а чем оно становится — это человек, растение или еще что-то подобное им, что мы скорее всего обозначаем как сущности. А все, что  
20 возникает — естественным ли путем или через искусство,— имеет материю, ибо каждое возникающее может и быть и не быть, а эта возможность и есть у каждой вещи материя. Вообще же природа — это и то, из чего нечто возникает, и то, сообразно с чем оно возникает<sup>2</sup> (ибо все возникающее, например растение или животное, имеет ту или иную природу), и то, вследствие чего нечто возникает,— так называемое дающее форму (kata  
25 to eidos) естество, по виду тождественное возникающему, хотя оно в другом: ведь человек рожден человеком.

Так, стало быть, возникает то, что возникает благодаря природе, а остальные виды возникновения именуются созданиями. Все такие создания исходят либо от искусства, либо от способности, либо от размышления. А некоторые из них происходят также самопроизвольно и в силу стечения обстоятельств<sup>3</sup>, примерно так же, как это бывает и среди того, что возникает благодаря  
30 природе: ведь и там иногда одно и то же возникает и из семени, и без семени<sup>4</sup>. Эти случаи надо рассмотреть в дальнейшем. А через искусство возникает  
1032b то, форма чего находится в душе (формой я называю суть бытия каждой вещи и ее первую сущность); ведь и противоположности имеют в некотором смысле одну и ту же форму, ибо сущность для лишенности — это противолежащая ей сущность, например: здоровье — сущность для болезни, ибо болезнь обнаруживается через отсутствие здоровья, а здоровье — это уразумение  
5 (logos) и познание в душе [врачевателя]. Здоровое состояние получается следующим ходом мысли [врачевателя]: так как здоровье есть то-то и то-то, то надо, если кто-то должен быть здоровым, чтобы в нем наличествовало то-то и то-то, например равномерность<sup>5</sup>, а если это, то и теплота; и так [врачеватель] размышляет все дальше, пока наконец не придет к тому, что он сам

в состоянии сделать. Начинающееся с этого времени движение, направленное на то, чтобы [телу] быть здоровым, называется затем созданием. И таким образом оказывается, что в некотором смысле здоровье возникает из здоровья и дом — из дома, а именно дом, имеющий материю, из дома без материи, ибо врачебное искусство есть форма здоровья, а искусство домостроительное — форма дома; а под сущностью без материи я разумею суть бытия вещи.

Одни виды возникновения и движения называются мышлением, другие — созданием: исходящее из начала и формы — это мышление, а исходящее из того, что для мышления последнее, — это создание. И точно так же возникает и каждое из остальных — из промежуточных — [звеньев]. Я имею в виду, например, следующее: чтобы человек выздоровел, он должен добиться равномерности. А что значит добиться равномерности? Вот это. А это будет, если он согреется. А что это значит? Вот это. А это имеется в возможности, и оно уже во власти врача.

Таким образом, действующая причина и то, с чего начинается движение к выздоровлению, — это при возникновении через искусство форма в душе; при произвольном возникновении исходное — то, что составляет начало для действующего через искусство, как и при лечении, например, начинают, может быть, с согревания (а оно получается от растирания): ведь теплота в теле — это или часть здоровья, или за ней (непосредственно либо через несколько [звеньев]) следует что-то такое, что составляет часть здоровья; и это есть крайнее — то, что создает часть здоровья и само есть некоторым образом часть здоровья, и точно так же у дома, например, камни, и таким же образом у всего другого; так что, как утверждают, не может что-то возникнуть, если ничего не предшествует.

Итак, совершенно очевидно, что какая-нибудь часть необходимо должна уже быть, и именно материя есть такая часть, она находится в возникающем, и она становится [чем-то определенным]. Но есть ли она и составная часть определения? Ведь о том, что такое медные круги, мы говорим двояко: о материи — говоря, что это медь, и о форме — говоря, что это такая-то фигура (а фигура есть первый род, к которому принадлежит

5 круг). Значит, медный круг имеет [и] материю в своем определении.

А то, из чего как из своей материи нечто возникает, обозначают, когда оно возникло, не ее именем, а именем, производным от нее; например, изваяние называют не камнем, а каменным; человека же, который становится здоровым, не называют по тому состоянию, из которого он становится здоровым; причина здесь та, что хотя он становится здоровым из состояния лишенности и из субстрата, который мы называем материей 10 (так, например, здоровым становится и человек и больной), однако больше говорят о возникновении из состояния лишенности; например, здоровым становишься из больного, а не из человека, поэтому здоровый называется не больным, а человеком, именно здоровым человеком; в тех же случаях, где лишенность не очевидна и не имеет особого имени, как, например, у меди отсутствие какой бы то ни было фигуры или у кирпичей и бревен отсутствие [формы] дома, считается, что вещь 15 возникает из них, как там [здоровый возникал] из больного. А потому, так же как там возникающую вещь не называют именем того, из чего она возникает, так и здесь изваяние называется не деревом, а производным словом — деревянным и медным, а не медью, каменным, а не камнем, и точно так же дом — кирпичным, а не кирпичами, ибо если внимательно посмотреть, то нельзя даже без оговорок сказать, что изваяние возникает 20 из дерева или дом — из кирпичей, так как то, из чего вещь возникает, должно при ее возникновении изменяться, а не оставаться тем же. Вот по этой причине так и говорится.

## ГЛАВА ВОСЬМАЯ

Так как то, что возникает, возникает вследствие 25 чего-нибудь (так я называю то, откуда возникновение берет свое начало) и из чего-то (это пусть будет не лишенность, а материя: мы уже установили, что мы под этим разумеем<sup>1)</sup>) и становится чем-то (это — шар, круг или какая угодно другая вещь), то подобно тому как не создается субстрат (медь), так не создается и шар [как таковой], разве только привходящим образом, по- 30 тому что *медный* шар есть шар, а создается *этот* медный шар. Действительно, делать определенное нечто —

значит делать определенное нечто из субстрата как такового (holds) <sup>2</sup>. Я хочу сказать, что делать медь круглой не значит делать круглое, или шар [как таковой], а значит делать нечто иное, именно осуществлять эту форму в чем-то другом, ибо если бы делали эту форму, ее надо было бы делать из чего-то другого — это ведь было [у нас] принято (например, делают медный шар, <sup>1033b</sup> и делают это таким образом, что из этого вот, а именно из меди, делают вот это, а именно шар); если же делали бы и самый шар, то ясно, что его делали бы таким же образом, и одно возникновение шло бы за другим до бесконечности. Очевидно, таким образом, что форма (или как бы ни называли образ в чувственно воспринимаемой вещи) так же не становится и не возникает <sup>3</sup>, равно как не возникает суть бытия вещи (ибо форма есть то, что возникает в другом либо через искусство, либо от природы, либо той или иной способностью <sup>4</sup>). А то, что делает человек, — это медный шар, ибо он делает его из меди и шара [как фигуры]: он придает форму вот этой меди, и получается медный <sup>10</sup> шар. Если бы имело место возникновение бытия шаром вообще, то [и здесь] одно должно было бы возникать из другого, ибо возникающее всегда должно быть делимым, и одно будет вот это, другое — то, а именно одно — материя, другое — форма. Если поэтому шар есть фигура, [все точки поверхности] которой одинаково отстоят от срединной точки, то это будет, с одной стороны, то, что объемлет создаваемое, с другой — объемлемое им <sup>5</sup>, а целое будет то, что возникло, — таков, например, медный шар. Итак, из сказанного очевидно, что то, что обозначено как форма или сущность, не возникает, а возникает сочетание, получающее от нее свое наименование, и что во всем возникающем есть материя, так что одно [в нем] есть материя, а другое — форма. <sup>15</sup>

Так вот, существует ли какой-нибудь шар помимо вот этих отдельных шаров или дом помимо [сделанных <sup>20</sup> из] кирпичей? Или же [надо считать, что] если бы это было так, то определенное нечто никогда бы и не возникло <sup>6</sup>. А [форма] означает «такое-то» <sup>7</sup>, а не определенное «вот это» <sup>8</sup>; делают же и производят из «вот этого» «такое-то», и, когда вещь произведена, она такое-то нечто (tode toionde). А «вот это» целое, Каллий или Сократ, существует так же, как «вот этот медный



25 шар», тогда как человек и живое существо — как мед-  
ный шар вообще. Поэтому очевидно, что «формы как  
причина» — некоторые обычно так обозначают эйдосы,— если такие существуют помимо единичных вещей, не имеют никакого значения для какого-либо возникновения и для сущностей и что по крайней мере не  
на этом основании они сущности, существующие сами  
30 по себе<sup>9</sup>. — В некоторых случаях совершенно очевидно,  
что рождающее таково же, как и рождаемое, однако не  
то же самое и составляет с ним одно не по числу, а по  
виду, как, например, у природных вещей (ведь человек  
рождает человека), разве только возникает что-то  
вопреки природе, как, например, когда конь рождает  
мула (впрочем, и здесь дело обстоит сходным образом:  
то, что могло бы быть общим для коня и для осла как  
1034а ближайший к ним род, не имеет наименования, но этот  
общий род был бы, можно сказать, и тем и другим, и  
именно таков мул). Поэтому очевидно, что нет никакой  
надобности полагать эйдос как образец (ведь эйдосы  
скорее всего можно было бы искать именно в этой об-  
ласти<sup>10</sup>, ибо природные вещи — сущности в наибольшей  
мере); достаточно, чтобы порождающее создавало и  
5 было причиной [осуществления] формы в материи.  
А целое — это уже такая-то форма в этой вот плоти и  
кости, Каллий и Сократ; и они различны по материи  
(ведь она у них различная), но одно и то же по виду,  
ибо вид неделим.

## ГЛАВА ДЕВЯТАЯ

Может вызвать недоумение вопрос, почему одно  
10 возникает и через искусство, и самопроизвольно, на-  
пример здоровье, а другое нет, например дом. Причина  
в том, что [в одних случаях] материя, которая кладет  
начало возникновению при создании и возникнове-  
нии чего-то через искусство и в которой имеется какая-  
то часть [возникающей] вещи, отчасти такова, что мо-  
жет двигаться сама собой, а отчасти нет, и в первом  
случае она отчасти в состоянии двигаться определен-  
ным образом, а отчасти не в состоянии: ведь многое  
15 хотя и может двигаться само собой, но не в состоянии  
делать это определенным образом, например плясать.  
Поэтому те вещи, материя которых именно такого рода  
(например, камни), одним определенным образом дви-

гаться не в состоянии, разве только с помощью другого, однако иным образом могут<sup>1</sup>. И так же обстоит дело с огнем. Вот почему одни вещи не возникнут без человека, обладающего умением их делать, а другие возникнут, ибо будут приведены в движение тем, что хотя<sup>20</sup> и не обладает таким умением, но само может быть приведено в движение или с помощью другого, не обладающего таким умением, или благодаря какой-нибудь [своей] части<sup>2</sup>. Вместе с тем из сказанного ясно также, что в некотором смысле все [создаваемые искусством] вещи возникают или из одноименного с ними (так же, как и природные вещи), например дом — из дома как созданного умом (ибо искусство — это форма), или из какой-нибудь своей одноименной части, или же из того, что содержит в себе некоторую часть [создаваемой вещи], если вещь возникает не привходящим образом<sup>3</sup>:<sup>25</sup> ведь причина, по которой создается что-нибудь, есть первичная часть, сама по себе сущая. В самом деле, теплота от движения<sup>4</sup> породила теплоту в теле, а это — или здоровье, или часть его, или же ему сопутствует какая-нибудь часть здоровья, либо само здоровье; поэтому о теплоте и говорится, что она содействует здоровью, ибо то содействует здоровью, чему сопутствует и что имеет своим последствием теплота [в теле].<sup>30</sup>

Стало быть, так же как в умозакключениях, сущность есть начало всего, ибо из сути вещи исходят умозакключения, а здесь — виды возникновения<sup>5</sup>. И так же, как в этих случаях, обстоит дело и с тем, что возникает естественным путем. Ибо семя порождает [живое] так же, как умение — изделия; оно содержит в себе форму в возможности, и то, от чего семя, в некотором отношении одноименно [с тем, что возникает] (ибо не следует думать, что все так же порождается, как человек от человека: ведь и женщина происходит от мужчины); иначе бывает лишь в случаях отклонения от порядка вещей, поэтому мул происходит не от мула. Что же касается того, что возникает самопроизвольно, то дело обстоит здесь<sup>6</sup> так же, как там<sup>7</sup>, — оно получается у того, материя чего способна и сама собой приходить<sup>8</sup> в то движение, в которое приводит семя; а там, где этой способности нет, возникновение вещи возможно не иначе как через такие же самые вещи.

И не только в отношении сущности это рассуждение доказывает, что форма не возникает; оно

Сенека



*К брату Галлиону*

## О БЛАЖЕННОЙ ЖИЗНИ

### *Глава I*

1. Все, брат Галлион,<sup>1</sup> желают жить счастливо, но никто не знает верного способа сделать жизнь счастливой. Достичь счастливой жизни трудно, ибо чем быстрее старается человек до нее добраться, тем дальше от нее оказывается, если сбился с пути; ведь чем скорее бежишь в противоположную сторону, тем дальше будешь от цели. Итак, прежде всего следует выяснить, что представляет собой предмет наших стремлений; затем поискать кратчайший путь к нему и уже по дороге, если она окажется верной и прямой, прикинуть, сколько нам нужно проходить в день и какое примерно расстояние отделяет нас от цели, которую сама природа сделала для нас столь желанной.

---

<sup>1</sup> Луций Анней Новат, впоследствии называвшийся Луций Юний Галлион Аннеан (родился до 4 г. до н. э. — покончил с собой после 65 г. н. э.) — старший брат Сенеки. Их отец, Луций Анней Сенека Старший (род. ок. 55 г. до н. э.) был известным оратором, происходил из богатой всаднической семьи в Кордубе в Испании и произвел на свет трех сыновей, из которых первый, Новат (Галлион), также прославился как оратор и был усыновлен другом отца, знаменитым декламатором Юнием Галлионом. Вторым, самый известный, был наш автор, Сенека, а третий, Анней Мела, «движимый нелепым тщеславием, воздержался от соискания высших государственных должностей... и обрел известность» лишь как отец поэта Аннея Лукана (Тацит. *Анналы*, 16, 17).

Старший брат, Галлион, высших должностей добился: был консулом-суффектом, а затем проконсулом в Ахайе, где прославился уже не как оратор, а как судья апостола Павла: «Во время проконсульства Галлиона в Ахайи напали иудеи единодушно на Павла и привели его пред судилище, говоря, что он учит людей чтить бога не по закону. Когда же Павел хотел открыть уста, Галлион сказал иудеям: Иудеи! Если бы какая-нибудь была обида, или злой умысел, то я имел бы причину выслушать вас; но когда идет спор об именах и о законе нашем, то разбирайте сами: я не хочу быть судьей в этом. И прогнал их от судилища. А все Еллина, схвативши Сосфена, начальника синагоги, били его пред судилищем, и Галлион нимало не заботился об этом» (*Деяния святых апостолов*, 18, 12–17). По возвращении в Рим «... на Юния Галлиона, устрешенного умерщвлением его брата Сенеки и смиренно молившего о пощаде, обрушился с обвинениями Сали-

2. До тех пор пока мы бродим там и сям, пока не проводник, а разноголосый шум кидающихся во все стороны толп указывает нам направление, наша короткая жизнь будет уходить на заблуждения, даже если мы день и ночь станем усердно трудиться во имя благой цели. Вот почему необходимо точно определить, куда нам нужно и каким путем туда можно попасть; нам не обойтись без опытного проводника, знакомого со всеми трудностями предстоящей дороги; ибо это путешествие не чета прочим: там, чтобы не сбиться с пути, достаточно выйти на наезженную колею или расспросить местных жителей; а здесь чем дорога накатанней и многочисленней, тем вернее она заведет не туда.

3. Значит, главное для нас — не уподобляться овцам, которые всегда бегут вслед за стадом, направляясь не туда, куда нужно, а туда, куда все идет. Нет на свете вещи, навлекающей на нас больше зол и бед, чем привычка сообразовываться с общественным мнением, почитая за лучшее то, что принимается большинством и чему мы больше видим примеров; мы живем не разумением, а подражанием. Отсюда эта вечная давка, где все друг друга толкают, стараясь оттеснить.

4. И как при большом скоплении народа случается иногда, что люди гибнут в давке (в толпе ведь не упадешь, не увлекая за собой другого, и передние, спотыкаясь, губят идущих сзади), так и в жизни, если приглядеться: всякий человек, ошибившись, прямо или косвенно вводит в заблуждение других; поистине вредно тянуться за идущими впереди, но ведь всякий предпочитает принимать на веру, а не рассуждать; и насчет собственной жизни у нас никогда не бывает своих суждений, только вера; и вот передаются из рук в руки одни и те же ошибки, а нас все швыряет и вертит из стороны в сторону. Нас губит чужой пример; если удастся хоть на время выбраться из людского скопища, нам становится гораздо лучше.

5. Вопреки здравому смыслу народ всегда встает на защиту того, что несет ему беды. Так случается на выборах в народном собрании: стоит переменной волне популярности откатиться, и мы начинаем удивляться, каким образом проскочили в преторы<sup>2</sup> те люди, за которых мы сами только что проголосовали. Одни и те же вещи мы то одобряем, то порицаем; в этом неизбежный недостаток всякого решения, принимаемого большинством.

ен Клемент, называя его врагом и убийцею...» (*Анналы*, 15, 73). Неизвестно, покончил ли он с собой тогда же, в 65 г., или несколько позднее.

В философии Галлион, как видно из обращенного к нему диалога Сенеки, придерживался эпикурейских взглядов, однако при этом и богатством, и любовью к роскоши и изяществу, видимо, намного уступал своему брату-стоику, проповедовавшему аскетическое самоограничение, но жившему вполне по-эпикурейски.

<sup>2</sup> Претор — вторая по значению и достоинству (*honor*) государственная должность (*magistratus*) в Риме. Преторы избирались народным собранием на год и формально обладали такой же властью (*imperium*), как и консулы: *ius agendi cum patribus et populo*, а при необходимости — как военное командование и, главным образом, как высшая судебная власть. Как и консулы, преторы носили тогу-претексту, сидели на курульных креслах и сопровождалась ликторами с фасками (в Риме претору полагалось 2 ликтора, в провинции — 6).

## Глава II

1. Раз уж мы повели разговор о блаженной жизни, я прошу тебя, не отвечай мне, как в сенате, когда отменяют обсуждение и устраивают голосование: «На этой стороне явное большинство». — Значит, именно эта сторона хуже. Не настолько хорошо обстоят дела с человечеством, чтобы большинство голосовало за лучшее: большая толпа приверженцев всегда верный признак худшего.

2. Итак, попробуем выяснить, как поступать наилучшим образом, а не самым общепринятым; будем искать то, что наградит нас вечным счастьем, а не что одобрено чернью — худшим толкователем истины. Я зову чернью и носящих хламиду,<sup>3</sup> и венценосцев; я не гляжу на цвет одежды, покрывающей тела, и не верю глазам своим, когда речь идет о человеке. Есть свет, при котором я точнее и лучше смогу отличить подлинное от ложного: только дух может открыть, что есть доброго в другом духе.

Если бы у нашего духа нашлось время передохнуть и прийти в себя, о как возопил бы он, до того сам себя замучивший, что решился бы наконец сказать себе чистую правду:

3. «Как бы я хотел, чтобы все, что я сделал, осталось несодеянным! Как я завидую немому, когда вспоминаю все, что когда-либо произнес! Все, чего я желал, я пожелал бы теперь своему злейшему врагу. Все, чего я боялся — благие боги! — насколько легче было бы вынести это, чем то, чего я жаждал! Я враждовал со многими и снова мирился (если можно говорить о мире между злодеями); но никогда я не был другом самому себе. Всю жизнь я старался выделиться из толпы, стать заметным благодаря какому-нибудь дарованию, и что же вышло из того? — я только выставил себя мишенью для вражеских стрел и предоставил кусать себя чужой злобе.

4. Посмотри, сколько их, восхваляющих твое красноречие, толпящихся у дверей твоего богатства, старающихся подольститься к твоей милости и до неба превознести твое могущество. И что же? — все это либо действительные, либо возможные враги: сколько вокруг тебя восторженных почитателей, ровно столько же, считай, и завистников. Лучше бы я искал что-нибудь полезное и хорошее для себя, для собственного ощущения, а не для показа. Вся эта мишура, которая смотрится, на которую оборачиваются на улице, которой можно хвастать друг перед другом, блесит лишь снаружи, а внутри жалка».

## Глава III

1. Итак, будем искать что-нибудь такое, что было бы благом не по внешности, прочное, неизменное и более прекрасное изнутри, нежели снаружи; попробуем найти это сокровище и откопать. Оно ле-

<sup>3</sup> Свободные римские граждане носили поверх рубахи (туники) тогу. Хламиду — греческое мягкое верхнее платье — носили неграждане или несвободные люди.

жит на поверхности, всякий может отыскать его; нужно только знать, куда протянуть руку. Мы же словно в крошечной тьме проходим рядом с ним, не замечая, и часто набиваем себе шишки, спотыкаясь о то, что мечтаем найти.

2. Я не хочу вести тебя длинным кружным путем и не стану излагать чужих мнений на этот счет: их долго перечислять и еще дольше разбирать. Выслушай наше мнение. Только не подумай, что «наше» — это мнение кого-то из маститых стоиков, к которому я присоединяюсь: дозволено и мне иметь свое суждение. Кого-то я, наверное, повторю, с кем-то соглашусь отчасти; а может быть, я, как последний из вызываемых на разбирательство судей, скажу, что мне нечего возразить против решений, вынесенных моими предшественниками, но я имею кое-что добавить от себя.

3. Итак, прежде всего я, как это принято у всех стоиков, за согласие с природой: мудрость состоит в том, чтобы не уклоняться от нее и формировать себя по ее закону и по ее примеру. Следовательно, блаженная жизнь — это жизнь, сообразная своей природе. А как достичь такой жизни? — Первейшее условие — это полное душевное здоровье, как ныне, так и впредь; кроме того, душа должна быть мужественной и решительной; в-третьих, ей надобно отменное терпение, готовность к любым переменам; ей следует заботиться о своем теле и обо всем, что его касается, не принимая этого слишком близко к сердцу; со вниманием относиться и ко всем прочим вещам, делающим жизнь красивее и удобнее, но не преклоняться перед ними; словом, нужна душа, которая будет пользоваться дарами фортуны, а не рабски служить им.

4. Я могу не прибавлять — ты и сам догадаешься — что это дает нерушимый покой и свободу, изгоняя все, что страшило нас или раздражало; на место жалких соблазнов и мимолетных наслаждений, которые не то что вкушать, а и понюхать вредно, приходит огромная радость, ровная и безмятежная, приходит мир, душевный лад и величие, соединенное с кротостью; ибо всякая дикость и грубость происходят от душевной слабости.

## Глава IV

1. Наше благо можно определить и иначе, выразив ту же мысль другими словами. Подобно тому как войско может сомкнуть ряды или развернуться, построиться полукругом, выставив вперед рога, или вытянуться в прямую линию, но численность его, боевой дух и готовность защищать свое дело останутся неизменными, как бы его ни выстроили; точно так же и высшее благо можно определить и пространно и в немногих словах.

2. Так что все дальнейшие определения обозначают одно и то же. «Высшее благо есть дух, презирающий дары случая и радующийся добродетели» или: «Высшее благо есть непобедимая сила духа, многоопытная, действующая спокойно и мирно, с большой человечностью и

заботой о ближних». Можно и так определить: блажен человек, для которого нет иного добра и зла, кроме доброго и злого духа, кто бережет честь и довольствуется добродетелью, кого не заставит ликовать удача и не сломит несчастье, кто не знает большего блага, чем то, которое он может даровать себе сам; для кого истинное наслаждение — это презрение к наслаждениям.

3. Если хочешь еще подробнее, можно, не искажая смысла, выразить то же самое иначе. Что помешает нам сказать, например, что блаженная жизнь — это свободный, устремленный ввысь, бесстрашный и устойчивый дух, недостижимый для боязни и вожделения, для которого единственное благо — честь, единственное зло — позор, а все прочее — куча дешевого барахла, ничего к блаженной жизни не прибавляющая и ничего от нее не отнимающая; высшее благо не станет лучше, если случай добавит к нему еще и эти вещи, и не станет хуже без них.

4. Это благо по сути своей таково, что вслед за ним по необходимости — хочешь не хочешь — приходит постоянное веселье и глубокая, из самой глубины бьющая радость, наслаждающаяся тем, что имеет, и ни от кого из ближних своих и домашних не желающая большего, чем они дают. Разве это не стоит больше, чем ничтожные, нелепые и длящиеся всего какой-то миг движения нашего жалкого тела? Ведь в тот самый день, когда тело уступит наслаждению, оно окажется во власти боли; ты видишь, сколь тягостное и злое рабство ожидает того, над кем по очереди станут властвовать наслаждение и боль — самые капризные и своевольные господа? Во что бы то ни стало нужно найти свободу.

5. Единственное, что для этого требуется, — пренебречь фортуной; тогда душа, освободившись от тревог, успокоится, мысли устремятся ввысь, познание истины прогонит все страхи, и на их место придет большая и неизменная радость, дружелюбие и душевная теплота; все это будет весьма приятно, хоть это и не само по себе благо, а то, что ему сопутствует.

## Глава V

1. И раз уж я решил не скупиться на слова, то могу еще назвать блаженным того, кто благодаря разуму ничего не желает и ничего не боится. Правда, камни тоже не ведают ни страха, ни печали, равно как и скоты; однако их нельзя назвать счастливыми, ибо у них нет понятия о счастье.

2. Сюда же можно причислить и тех людей, чья природная тупость и незнание самих себя низвели их до уровня скотов и неодушевленных предметов. Между теми и другими нет разницы, ибо последние вовсе лишены разума, а у первых он направлен не в ту сторону и проявляет сообразительность лишь себе же во вред и там, где не надо бы. Никто, находящийся за пределами истины, не может быть назван блаженным.



3. Итак, блаженна жизнь, утвержденная раз и навсегда на верном и точном суждении и потому не подвластная переменам. Лишь в этом случае душа чиста и свободна от зол, а такая душа избежит не только ран, но даже царапин; устоит там, где встала однажды, и защитит свой дом, когда на него обрушатся удары разгневанной судьбы.

4. Что же касается наслаждения, то пусть оно затопит нас с головы до ног, пусть льется на нас отовсюду, расслабляя душу негой и ежечасно представляя новые соблазны, возбуждающие нас целиком и каждую часть тела в отдельности, — но кто из смертных, сохранивших хоть след человеческого облика, захочет, чтобы его день и ночь напролет щекотали и возбуждали? Кто захочет совсем отказаться от духа, отдавшись телу?

## Глава VI

1. Мне возражат, что дух, мол, тоже может получать свои наслаждения. Конечно, может; он может сделаться судьей в наслаждениях роскоши и сладострастия, он может сделать своим содержанием то, что обычно составляет предмет чувственного удовольствия; он может задним числом смаковать прошедшие наслаждения, возбуждаясь памятью уже угасших вожделений, и предвкушать будущие, рисуя подробные картины, так что пока пресыщенное тело неподвижно лежит в настоящем, дух мысленно уже спешит к будущему пресыщению. Все это, однако, представляется мне большим несчастьем, ибо выбрать зло вместо добра — безумие. Блаженным можно быть лишь в здоровом раскуде, но явно не здоров стремящийся к тому, что его губит.

2. Итак, блажен тот, чьи суждения верны; блажен, кто доволен тем, что есть, и в ладу со своей судьбой; блажен тот, кому разум диктует, как себя вести.

## Глава VII

1. Те, кто утверждает, будто высшее благо именно в наслаждениях, не могут не видеть, что оно у них оказывается не слишком возвышенным. Вот почему они настаивают, что наслаждение неотъемлемо от добродетели и что честная жизнь не может не быть приятной, а приятная — также и честной. Я, признаться, не вижу, каким образом можно объединить вещи столь различные. Умоляю, объясните, почему нельзя разделить наслаждение от добродетели? Видимо, раз добродетель есть источник всех благ, из того же корня берет начало и все то, что вы любите и чего добиваетесь? Однако если бы они и в самом деле были нераздельны, нам не приходилось бы встречать вещей приятных, но позорных, и наоборот, вещей достойнейших, но трудных и достижимых лишь путем скорбей.

2. Добавь к этому, что жажда наслаждений доводит до позорнейшей жизни; добродетель же, напротив, дурной жизни не допускает; что есть люди несчастные не из-за отсутствия наслаждений, а из-за их обилия, чего не могло бы случиться, если бы добродетель была неперменной частью наслаждения: ибо добродетель часто обходится без удовольствия, но никогда не бывает лишена его совершенно.

3. С какой стати вы связываете вещи столь несхожие и даже более того: противоположные? Добродетель есть нечто высокое, величественное и царственное; непобедимое, неутомимое; наслаждение же — нечто низменное, рабское, слабое и скоропреходящее, чей дом в притоне разврата и любимое место в кабаке. Добродетель ты встретишь в храме, на форуме, в курии, на защите городских укреплений; пропыленную, раскрасневшуюся, с руками в мозолях. Наслаждение чаще всего шатается где-нибудь возле бань и парилен, ища укромных мест, где потемнее, куда не заглядывает городская стража; изнеженное, расслабленное, насквозь пропитанное неразбавленным вином и духами, зеленовато-бледное либо покрашенное и наrumяненное, как приготовленный к погребению труп.

4. Высшее благо бессмертно, оно не бежит от нас и не несет с собой ни пресыщения, ни раскаяния: ибо верно направленная душа не кидается из стороны в сторону, не отступает от правил наилучшей жизни и потому не становится сама себе ненавистна. Наслаждение же улетучивается в тот самый миг, как достигает высшей точки; оно неуместительно и потому быстро наполняется, сменяясь тоскливым отвращением; после первого взрыва страсти оно умирает, вялое и ослабленное. Да и как может быть надежным то, чья природа — движение? Откуда возьмется устойчивость (*substantia*) в том, что мгновенно приходит и уходит, обреченное погибнуть, как только его схватят, ибо, увеличиваясь, оно иссякает и с самого своего начала устремляется к концу?

## Глава VIII

1. Я бы сказал, что наслаждение не чуждо ни добрым, ни злым и что подлецы получают не меньшее удовольствие от своих подлостей, чем честные люди от выдающихся подвигов. Вот почему древние учили стремиться к жизни лучшей, а не приятнейшей. Наслаждение должно быть не руководителем доброй воли, указывающим ей верное направление, а ее спутником. В руководители же нужно брать природу: ей подражает разум, с ней советуется.

2. Итак, блаженная жизнь есть то же самое, что жизнь согласно природе. Что это такое, я сейчас объясню: если все наши природные способности и телесные дарования мы станем бережно сохранять, но в то же время не слишком трястись над ними, зная, что они даны нам на один день и их все равно не удержать навсегда; если мы не станем по-рабски служить им, отдавая себя в чужую власть; если все удачи и

удовольствия, выпадающие на долю нашего тела, займут у нас подобающее место, какое в военном лагере занимают легковооруженные и вспомогательные войска, то есть будут подчиняться, а не командовать, — тогда все эти блага пойдут на пользу душе.

3. Блажен муж, не подвластный растлению извне, восхищающийся лишь собою, полагающийся лишь на собственный дух и готовый ко всему; его уверенность опирается на знание, а его знание — на постоянство; суждения его неизменны, и решения его не знают исправлений. Без слов понятно, что подобный муж будет собранным и упорядоченным, и во всех делах своих будет велик, но не без ласковости.

4. Разум побуждается к исследованию раздражающими его чувствами. Пусть так: у него ведь нет другого двигателя, и только чувства дают ему толчок, заставляя двинуться к истине. Но беря свое начало в чувственности, он должен в конце вернуться к самому себе. Точно так же устроен и мир: этот всеобъемлющий бог и правитель вселенной устремлен вроде бы наружу, однако отовсюду вновь возвращается в самого себя. Так должна поступать и наша душа: следуя своим чувствам, она достигнет с их помощью внешнего мира, но при этом должна остаться госпожой и над собой, и над ними.

5. Именно таким образом может быть достигнуто в человеке согласное единство сил и способностей, и тогда родится тот разум, который не будет знать внутренних разногласий и колебаний во мнениях, восприятиях и убеждениях; которому достаточно будет раз и навсегда себя упорядочить, чтобы его части согласовались друг с другом и, если можно так выразиться, спелись, и он достигнет высшего блага. Ибо в нем не останется неправды и соблазна, он не будет наталкиваться на препятствия и оскальзываться на сомнениях.

6. Все его дела будут диктоваться лишь его собственной властью, и непредвиденных случайностей для него не будет; все его предприятия легко и непринужденно будут обращаться к благу, а сам предприниматель никогда не покажет спины, изменяя благим решениям, ибо колебания и лень — это проявления непостоянства и внутренней борьбы. А посему смело можешь заявлять, что высшее благо есть душевное согласие, ибо добродетели должны быть там, где лад и единство, а где разлад — там пороки.

## Глава IX

1. «Но ты сам, наверное, чтить добродетель только потому, что надеешься извлечь из нее какое-то наслаждение» — могут мне возразить. — Прежде всего я отвечу вот что: если добродетель и приносит наслаждение, достичь ее стремятся не ради этого. Неверно было бы сказать, что она приносит наслаждение; вернее — приносит в том числе и его; не ради него она обрекает себя на труды и страдания, но в результате ее трудов, хотя и преследующих иную цель, получается между прочим и оно.

2. Подобно тому как на засеянной хлебом пашне меж колосьев всходят цветы, но не ради них предприняли свой труд пахарь и сеятель, хоть цветы и радуют глаз; цель их была — хлеб, а цветы — случайное добавление. Точно так же и наслаждение — не причина и не награда добродетели, а нечто ей сопутствующее; оно не признается чем-то хорошим только оттого, что доставляет удовольствие; напротив, добродетельному человеку оно доставляет удовольствие, только если будет признано хорошим.

3. Высшее благо заключено в самом суждении и поведении совершенно доброй души: после того как она завершила свой путь и замкнулась в собственных границах, достигнув высшего блага, она уже не желает ничего более, ибо вне целого нет ничего, так же как нет ничего дальше конца.

4. Так что ты напрасно доискиваешься, ради чего я стремлюсь к добродетели: это все равно, что спрашивать, что находится выше самого верха. Тебя интересует, что я хочу извлечь из добродетели? Ее сама. Да у нее и нет ничего лучшего, она сама себе награда. Разве этого мало? Вот я говорю тебе: «Высшее благо есть несокрушимая твердость духа, способность предвидения, возвышенность, здравый смысл, свобода, согласие, достоинство и красота», — а ты требуешь чего-то большего, к чему все это служило бы лишь приложением. Что ты все твердишь мне о наслаждении? Я ищу то, что составляет благо человека, а не брюха, которое у скотов и хищников гораздо вместительнее.

## Глава X

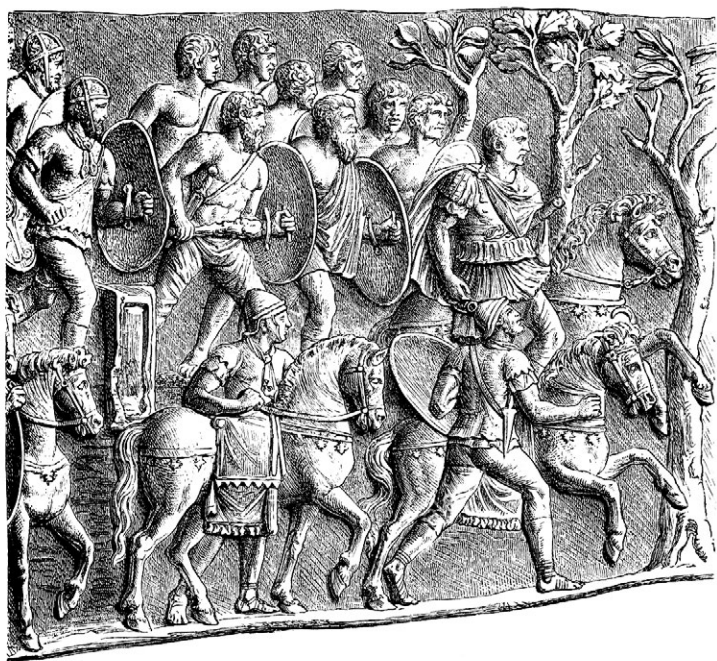
1. «Ты извращаешь мои слова, — заявит мой собеседник. — Я утверждаю, что никто не может сделать свою жизнь по-настоящему приятной, если не будет жить честно, а это уже не может быть отнесено к бессловесным животным, для которых благо измеряется количеством пищи. Я недвусмысленно и во всеуслышание объявляю, что та жизнь, которую я зову приятной, не может быть достигнута без добродетели».

2. Помилуй, да ведь все знают, что полнее всего упиваются вашими так называемыми наслаждениями самые непроходимые дураки; что подлость купается в удовольствиях; что дух, поспешая за телом, придумывает для себя множество новых извращенных наслаждений. Вот лишь некоторые из них: чванство и преувеличенная самооценка, напыщенность, возносящая себя над окружающими, слепая любовь ко всему, что имеет отношение ко мне лично; погоня за радостями и разболтанность; ни с чем не соразмерный ребячливый восторг по поводу пустяков и мелочей; болтливость и высокомерие; удовольствие оскорблять других; праздная распушенность облившегося духа, который свернулся клубочком и сам в себе заснул.

3. Всю эту дремоту добродетель с него стряхивает, больно дергая его за ухо и напоминая, что наслаждение следует сперва оценить и

Марк  
Аврелий

*ПЯТАЯ КНИГА*



# 1

Если тебе не хочется подыматься чуть свет, то скажи себе: «Я встаю, чтобы приняться за дело человеческое. Неужели же я буду досадовать, что иду на дело, ради которого я создан и послан в мир! Неужели мое назначение — греться, растянувшись на ложе?» — «Но последнее приятнее». — «Так ты создан для наслаждения, а не для деятельности и напряжения сил? Почему ты не смотришь на растения, пичужек, муравьев, пауков, пчел, делающих свое дело и по мере сил своих способствующих красоте мира? Ты же не желаешь делать дела человеческого? И не спешешь к тому, что отвечает твоей природе?» — «Но ведь нужно и отдохнуть». — «Согласен. Однако природа установила для этого известную меру, как установила ее и для еды, и для питья. Но ты идешь дальше меры и дальше того, что достаточно. В деятельности же своей ты не достигаешь этой меры, не доходишь до границ возможного, ибо ты не любишь самого себя. Иначе ты бы любил и свою природу, и ее требования. Другие, любящие свое искусство, всецело отдаются своему делу, забыв и помыться, и поесть. Ты же меньше ценишь свою природу, нежели гравер — гравирование, танцор — танцы, сребролюбец — деньги, честолюбец — славу. Все они, когда увлекутся, предпочитают не есть и не спать, только бы приумножать то, к чему лежит их душа. Неужто общепользная деятельность кажется тебе менее значительной и менее достойной усилий?»

## 2

Как легко, отбросив и подавив всякое тягостное и неподобающее представление, тотчас же достичь полного мира душевного.

## 3

Считай себя достойным всякого слова и дела, согласных с природой. Пусть не смущают тебя чьи-нибудь последующие упреки и пересуды. Если можешь сделать или сказать что-нибудь прекрасное, то смело берись за это! Ведь у каждого свое руководящее начало, и каждый следует своим стремлениям. Не смотри на это, но прямо или, следуя и своей природе, и общей, ибо един путь и той, и другой.

## 4

Я буду идти, неуклонно держась своей природы, пока не свалюсь; лишь тогда я отдохну, отдав свое дыхание тому, из чего я черпал его ежедневно, и возвратившись туда, откуда изошло семя моего отца, кровь матери, молоко кормилицы, в ту землю, которая столько лет кормила и поила меня, которая носит меня, топчущего ее и пользующегося сверх меры ее дарами.

## 5

Ты не можешь никого удивить своей быстрой сообразительностью. Пусть так. Но есть многое другое, относительно чего ты не можешь сказать: «Я не рожден для этого». Проявляй же те свойства, которые всецело зависят от тебя: чистосердечие, серьезность, выносливость, пренебрежение к наслаждениям, довольство своей судьбой, умеренность в потребностях, благожелательность, свободу, скромность, отсутствие пустословия и высокомерия. Знаешь ли ты, что



еще во многом мог бы проявить себя, не ссылаясь на природную неспособность, и все же добровольно остаешься на прежнем уровне? Или же к тому, чтобы роптать, жадничать, льстить, во всем винить свое жалкое тело, потворствовать ему, превозноситься и испытывать подобные душевные волнения, также принуждает тебя отсутствие способностей? Нет, клянусь богами, нет! Напротив, ты давно бы мог отделаться от всего этого. Если же ты действительно признаешь в себе недостаточную быстроту понимания и сообразительности, то этот недостаток следует уничтожить упражнением, а не потворствовать своей лени, махнув на все рукой.

## 6

Одни люди, сделав кому-нибудь одолжение, склонны требовать от него признательности. Другие не склонны к этому, но в глубине души считают его своим должником и отдают себе отчет в том, что они сделали. Есть, наконец, и такие, которые не думают об этом. Они подобны лозе, приносящей виноград и ничего не требующей после того, как произведет свой плод: так бегают лошади, так выслеживает собака, так собирает мед пчела. Человек, сделавший добро, не кричит об этом, а переходит к другому делу, как лоза, которая в урочное время должна вновь принести виноград. — «Итак, следует быть в числе тех, которые, делая добро, некоторым образом не отдают себе отчета в том, что они делают?» — «Да». — «Но добро и есть именно то, в чем необходимо отдать себе отчет; ведь человеку, преданному общему благу, свойственно знать, что его деятельность отвечает общему благу, и желать, чтобы и другие знали об этом». — «Ты говоришь правду. Но ты не улавливаешь смысл сказанного и потому будешь одним из тех, о которых я упомянул раньше. Ведь и их вводит в заблуждение видимость разумной убедительности. Но если ты хочешь понять сказанное, то не бойся, что тебе придется из-за этого упустить какое-нибудь общепольное дело».

## 7

Молитва афинян: «Пролейся, пролейся дождем, благодатный Зевс, над пашнями и полями афинскими». Или вообще не следует молиться, или молиться с такой простотой и благородством.

## 8

Смысл выражений «Асклепий назначает такому-то верховую езду, холодные обмывания или ходьбу босиком» и «Природа Целого назначает такому-то болезнь, или увечье, или лишение чего-нибудь» — вполне совпадает. Ведь в первом случае слово «назначает» показывает, что врач определил такому-то нечто помогающее его здоровью, а во втором — что приходящееся на долю каждого определено ему как отвечающее его судьбе. Поэтому мы и говорим, что нечто «пришлось» на нашу долю, подобно тому, как строители говорят о четырехугольных камнях в стенах или пирамидах, что они «пришлись» друг к другу, если они находятся в каком-нибудь гармоническом сочетании. Ведь единая гармония проникает все. И подобно тому, как изо всех тел слагается мир — совершенное тело, так и из всех причин слагается судьба — совершенная причина. Мои слова должны быть понятны и для людей совсем простых. Ведь они же говорят: «Судьба ниспослала это». Следовательно, такому-то ниспосылается то-то, такому-то назначается то-то. Будем же относиться к этому так же, как к тому, что назначает Асклепий. Ведь и в последнем случае многое нам не по вкусу, однако надежда на здоровье побуждает нас с радостью пойти на это. Пусть же исполнение и осуществление замыслов общей природы кажется тебе чем-то подобным твоему здоровью. Поэтому приеми с радостью все совершающееся, даже если оно кажется тебе тягостным, ибо оно ведет к известной цели, к здоровью мира, благоденствию Зевса и успеху его начинаний. Он нико-

му не ниспослал бы этого, если не способствовало бы это благу Целого. Ведь и природа любой вещи не производит ничего, что не было бы на потребу подвластному ей. Итак, следует любить все происходящее с тобой по двум причинам. Во-первых, происшедшее с тобой было предназначено тебе и как бы имело в виду тебя, будучи связано с тобой еще силой изначальной причины. Во-вторых, оно является причиной благоуспешности, совершенства и самого существования миродержавного правителя. Ведь Целое будет извращено, если ты хоть в чем-нибудь нарушишь согласие и связь, как частей его, так и причин. Но именно это ты и делаешь по мере своих сил, когда выражаешь недовольство чем-нибудь и как бы устранишь его.

## 9

Не следует ни негодовать, ни унывать, ни разочаровываться, если тебе не вполне удастся во всем действовать согласно правильным основоположениям. Пусть ты потерпел неудачу, все же нужно вновь вернуться к тому же, быть довольным, если в большинстве случаев ты поступаешь достойно человека, и любить то, к чему ты возвращаешься. К философии следует возвращаться не как ребенок к своему дядьке, но как страдающие глазами к своим лекарствам, губке или яйцу, другие — к целебной мази или водяному душу. Тогда легко тебе будет повиноваться разуму, и ты найдешь в нем свое успокоение. Помни же, что философия желает того же, что и твоя природа; ты же желаешь и другого, несогласного с твоей природой. Но что более привлекательно? Разве наслаждение не сбивает нас на ложный путь именно благодаря тому, что кажется (воспринимается) таковым? Вникни, однако, не будут ли более привлекательны великодушие, свобода, простота, праведность, благочестие. А что привлекательнее самого разумения, если под ним понимать способность соображения и познания, счастливо преодолевающую все препятствия?

## 10

Сущность настолько сокрыта от нас, что многим философам, и незаурядным, она представляется совершенно непостижимой. И даже стоики сами признают ее труднопостижимой. Наше согласие с чем-нибудь не есть нечто неизменное. Где, в самом деле, человек, не менявший своих взглядов? Перейди теперь к окружающим тебя предметам: как все кратковечно и мимолетно, как легко может стать достоянием распутника, блудницы или разбойника! Присмотришься далее к нравам твоих современников: с трудом можно ладить даже с самым уживчивым из них, чтобы не сказать, что кое-кто еле выносит самого себя. Я отказываюсь понять, *что* в этом мраке, в этой грязи, при такой текучести и материи, и времени, и движения, и движимого могло бы еще стать предметом почитания или вообще серьезного отношения. Наоборот, следует бодро ждать своего естественного конца, не досадуя на его замедление и утешая себя следующими двумя положениями. Во-первых, со мной не может случиться ничего, что не отвечало бы природе Целого. Во-вторых, я могу не делать ничего против моего божества и гения. Ибо никто не может принудить меня к этому.

## 11

Какое употребление делаю я теперь из моей души? Вот вопрос, который следует себе ставить во всяком положении и исследовать далее, что происходит с тою частью моего существа, которую называют руководящей. Чья душа теперь у меня? Не ребенка ли? Не юноши ли? Не слабый ли женщины, или тирана, или скота, или дикого зверя?

## 12

Что представляет собою то, что большинству людей кажется благом, ты мог бы узнать хотя бы из следующего. Если

кто-нибудь помышляет об истинных благах, таких как разумение, благоразумие, справедливость, мужество, то, задаваясь такими мыслями, он не рисковал бы выслушать известное изречение: «От благ и т. д.», ибо оно здесь совсем неуместно. Но если кто помышляет о том, что кажется благом большинству людей, то он не только выслушает изречение комического поэта, но и охотно согласится с ним, как с метким словом. И большинство людей представляет себе именно так это различие; иначе это изречение не было бы столь оскорбительно и непристойно. Ведь если применять его к богатству и тому, что служит роскоши и славе, то мы вполне согласны с ним, как с удачным и остроумным словом. Сделай же следующий шаг и спроси себя, следует ли чтить и считать благом то, при мысли о чем вполне уместно замечание: «Приобретшему эти блага в изобилии некуда будет и помочиться».

### 13

Я состою из начала причинного и материального. Ни то, ни другое не перейдет в небытие, как и не возникло оно из небытия. Поэтому каждая часть моего существа по изменении сделается какой-нибудь частью мира, последняя, изменившись, в свою очередь, сделается другой частью мира, и так до бесконечности. Ведь и я возник в силу изменения, и те, кто породили меня, и т. д. — также до бесконечности. Все это остается верным и в том случае, если мир подчинен закону периодичности.

### 14

Разум и искусство разумной жизни суть способности, довольствующиеся собой и делами, согласными с ними. Их стремление направляется свойственным им началом, их путь прямо ведет к положенной им цели. Поэтому согласные с ними действия называются правильными, что указывает на правильность пути.



## 15

Ничто из того, что не принадлежит человеку, поскольку он человек, не может быть названо свойственным человеку. Все это не составляет требований человека, не предписывается ему природой, не является ее совершенством. Не в этом цель человека, а следовательно, и завершение цели — благо.

Ведь если бы далее что-нибудь из этого было свойственно человеку, то не могло бы быть свойственно ему пренебрежение и противодействие по отношению к этому, и не был бы достоин похвалы тот, кто стремится не нуждаться в этом. Будь это благом, не мог бы быть хорошим человек, отказывающий себе в чем-нибудь подобном. На самом деле человек тем лучше, чем полнее его отречение от этого или чем легче он переносит лишение чего-нибудь подобного.

## 16

Каковы по большей части твои представления, таковым же будет и твое помышление. Ибо душа пропитывается этими представлениями. Пусть же она постоянно пропитывается у тебя представлениями вроде нижеследующих. Где есть возможность жить, там можно и хорошо жить: при дворе можно жить, следовательно, там можно и хорошо жить. И далее: каждая вещь стремится к тому, ради чего она была создана, а в том, к чему она стремится, — ее цель; но где цель каждой вещи, там же ее польза и благо. Благо же разумного существа — общение. А что мы созданы для общения — это доказано уже давно. Разве не очевидно, что низшие существа созданы для высших, а высшие — друг для друга? Одушевленные — выше неодушевленных, из одушевленных же высшими являются разумные.

## 17

Стремиться к невозможному — безумно. Но невозможно, чтобы дурные люди так не поступали.

## 18

Ни с кем не случается ничего такого, чего он не в силах был бы вынести. Случается то же самое и с другими, и они, потому ли что не знают, что с ними случилось, или потому, что желают щегольнуть своим возвышенным образом мыслей, остаются твердыми и непоколебимыми. Было бы ужасно, если бы невежество и тщеславие оказались сильнее разума.

## 19

Сами вещи отнюдь не соприкасаются с душой. Им нет доступа в душу, они не могут ни изменить ее, ни привести ее в движение. Изменение же и движение в ней лишь от нее самой. А каким будет для нее все предлежащее ей — зависит от того, каких суждений она сочтет себя достойной.

## 20

Человек является для нас существом наиболее близким, поскольку мы обязаны делать людям добро и не тяготиться ими. Если же кто-нибудь из людей противодействует исполнению моих обязанностей, то он становится для меня не менее безразличным, нежели солнце, ветер, дикий зверь. Все это может помешать какому-либо делу, но не изменить настроения и стремления благодаря способности души к преодолению препятствия и претворению противодействия в нечто более предпочтительное. Поэтому то, что было препоной для данного действия, может стать средством для другого, а то, что стояло на пути, само укажет путь.

## 21

Чти наиболее совершенное из существующего в мире; им будет то, что всем пользуется и всем правит. Равным образом почитай наиболее совершенное из существующего в тебе: оно сродни первому. Ибо и в тебе оно то, что пользуется всем другим, а твоя жизнь направляется им.

## 22

Что не причиняет вреда граду, не вредит и гражданину. Каждый раз, когда возникает представление о вреде, применяй следующее правило: «Если это не приносит вреда граду, то не приносит и мне». Если же граду причинен вред, то не сердиться следует на виновного, а указать ему его заблуждение.

## 23

Чаще размышляй о том, с какой быстротой проносится и исчезает из виду все сущее и происходящее. Ибо сущность подобна непрерывно текущей реке; действия беспрестанно сменяют друг друга, причины подлежат бесчисленным изменениям. И нет, по-видимому, ничего устойчивого, а рядом с нами — безмерная бездна прошедшего и грядущего, в которой все исчезает. Так не глупцом ли будет тот, кто станет гордиться чем-нибудь подобным, или волноваться по его поводу, или же жаловаться, точно дело идет о бремени, которому предстоит длиться века?

## 24

Вспомни о сущности в ее целом: в какой ничтожной доле ты участвуешь в ней; о времени в его целом, от которого тебе уделен лишь краткий и мимолетный срок; о судьбе: какой незначительной частицей ее ты являешься!



## 25

Кто-нибудь поступает плохо по отношению ко мне? Ну что ж, это его дело. У него свое душевное настроение и свой образ действий. Я же таков, каким желает, чтобы я был, общая природа, и поступаю так, как желает, чтобы я поступал, моя собственная природа.

## 26

Не позволяй порывистости или медлительности твоих движений воздействовать на господствующую часть души. Оберегай ее от внешнего влияния, ограничивая движения членов тела их пределами. Если же движение сообщается душе другим путем, посредством телесных органов чувств, то в таком случае не нужно пытаться противодействовать ощущению, ибо оно существует согласно природе. Ведь господствующее начало не может ограничиваться лишь убеждением в добре и зле.

## 27

Живи в общении с богами! Но в общении с богами живет тот, кто постоянно являет им свою душу довольной своим уделом, действующей согласно желаниям гения, которого Зевс дал каждому человеку как наставника и руководителя, и который есть частица его самого. Этот гений есть дух и разум каждого из нас.

## 28

Будешь ли ты сердиться на человека, от которого пахнет потом, или у которого скверно пахнет изо рта? Что ему делать? Такой уже у него рот и такие подмышки, что против его воли исходит от них такой запах. «Но ведь человек, — возразят мне, — обладает разумом и может

при некотором внимании усмотреть, в чем его недостаток». — Правильно. Но в таком случае и ты обладаешь разумом. Пусть же разумное убеждение в тебе приведет в движение разумное убеждение в другом. Доказывай, напоминай. Если он услышит тебя, то исцелится, и не будет уже нужды в гневе.

Не следует уподобляться ни трагическому актеру, ни блуднице.

## 29

Ты можешь здесь жить так, как рассчитываешь жить, уйдя отсюда. Если же тебя лишают этой возможности, то расстанься с жизнью, но как человек, не усматривающий в этом никакого зла. Дым ест мне очи, и я ухожу. Считаешь ли ты это особым подвигом? Но пока ничто не гонит меня вон, я остаюсь свободным, и никто не помешает делать то, что я желаю. Желания же мои согласны с природой существа разумного и общежительного.

## 30

Ум Целого требует общения. Поэтому менее совершенные существа он создал ради более совершенных, а более совершенные приноровил друг к другу. Ты видишь, какое он всюду установил подчинение и соподчинение, каждому дал в меру его достоинства и привел наиболее совершенные существа к единомыслию.

## 31

Как ты вел себя до сего дня по отношению к богам, родителям, братьям, супруге, детям, учителям, воспитателям, друзьям, родственникам, домочадцам? Можешь ли ты сказать о себе: «До сих пор никого не обидел ни словом, ни делом»?

Вспомни, сколько ты пережил и сколько имел мужество перенести. Вспомни, что история твоей жизни уже близка к окончанию и срок служения — на исходе. Вспомни, сколько ты видел прекрасного, ко скольким наслаждениям и страданиям отнесся с пренебрежением, как презирал суетную славу и сколько раз показал себя праведным по отношению к неправедным.

## 32

Как могут люди без образования и неучи смутить покой человека образованного и знающего? Кого же следует назвать образованным и знающим? Того, кто знает начало и цель, и разум, проникающий все сущее и извечно управляющий всем по размеренным периодам.

## 33

Еще немного — и ты прах или кости; останется одно имя, а то и его не найти. Имя же — пустой звук и бездушное эхо. Все блага, ценимые в жизни, суетны, бранны, ничтожны и подобны молодым псам, кусающим друг друга, и капризным детям, то смеющимся, то вновь плачущим. Верность же и стыд, справедливость и истина удалились с пространной земли на Олимп.

Что еще удерживает тебя тут? Все воспринимаемое чувствами изменчиво и неустойчиво, сами чувства смутны и легко поддаются обману, а сама наша душонка — испарина крови. Разве не суетно желание пользоваться славой у таких созданий? Почему же не ожидаешь ты с легким сердцем своего уничтожения или изменения во что-нибудь другое? Но как быть до тех пор, пока не наступил еще этот момент? Чтить и славить богов, делать добро людям, не тяготиться ими, но и не сближаться с ними слишком, помнить, что все, находящееся вне твоего бренного тела и такой же жизненной силы, не принадлежит тебе и от тебя не зависит.

## 34

Если ты можешь избрать правильный путь и надлежащим образом составлять свое убеждение и действовать, то можешь быть счастливым. Две особенности общи — как душа бога, так и душа человека и всякого разумного существа. Во-первых, ничто чуждое душе не может оказаться для нее препятствием. Во-вторых, душа может полагать свое благо в праведном настроении и действии и ими ограничить свое стремление.

## 35

Если что-нибудь не является ни пороком во мне, ни действием моего порока и в то же время не причиняет вреда Целому, то стоит ли мне по его поводу тревожиться? Но что могло бы причинить вред Целому?

## 36

Не отдавайся всецело полету своего воображения, но помогай другим по мере возможности и поскольку они заслуживают. Даже если у них ощущается недостаток в вещах безразличных. Но не воображай, что этот недостаток означает вред: зла тут нет никакого. Старец, уходя, настоятельно требует у своего питомца кубарь, хотя и знает, конечно, что это всего-навсего игрушка. Также и тут. Но когда ты говоришь с трибуны: «Человек, не забыл ли ты, о чем идет речь?» — «Да. Но ведь все так стремятся к этому». — Неужели же на этом основании и ты должен стать глупцом?

Куда бы я не попал, я могу быть счастлив. Счастлив же тот, кто уготовил себе благуя участь. Благая же участь — это благие склонности души, благие стремления, благие дела.

Иммануил  
Кант

О невозможности онтологического доказательства  
бытия Бога

Из сказанного выше легко усмотреть, что понятие абсолютно необходимой сущности есть чистое понятие разума, т.е. лишь идея, объективная реальность которой далеко еще не доказана тем, что разум нуждается в ней; она содержит в себе лишь указание на определенную, хотя и недостижимую, полноту и, собственно, служит скорее для того, чтобы ограничивать рассудок, чем обогащать его новыми предметами. Здесь представляется странным и нелепым то, что заключение от данного существования вообще к какому-то безусловно необходимому существованию кажется нужным и правильным, и тем не менее все условия, при которых рассудок может составить себе понятие о такой необходимости, целиком против нас.

Во все времена говорили об абсолютной необходимой сущности, но усилия направлялись не столько на то, чтобы понять, можно ли и каким образом можно хотя бы только мыслить такую вещь, сколько на то, чтобы доказать ее существование. Номинальную дефиницию этого понятия, правда, нетрудно дать, а именно: оно есть нечто такое, небытие чего невозможно; однако этим мы не становимся более сведущими относительно условий, которые заставляют нас признать небытие какой-нибудь вещи просто непостижимым, а между тем как раз эти условия мы и хотим узнать, а именно: мыслим ли мы вообще что-нибудь посредством этого понятия или нет? В самом деле, если мы посредством слова безусловный отвергаем все условия, в которых всегда нуждается рассудок, чтобы рассматривать нечто как необходимое, то для меня далеко еще не понятно, мыслю ли я вслед за этим посредством понятия безусловно необходимого еще что-то или, быть может, вообще ничего не мыслю.

Более того, это принятое сначала наугад и сделавшееся в конце концов совершенно привычным понятие на-

деялись еще объяснить на множестве примеров, так что всякое дальнейшее рассмотрение его понятности казалось совершенно ненужным. Всякое положение геометрии, например, что треугольник имеет три угла, безусловно необходимо; то же самое утверждали и о предмете, целиком находящемся вне сферы нашего рассудка, как будто вполне понимая, что хотят сказать о нем этим понятием.

Все приводимые примеры этого рода без исключения относятся только к суждениям, а не к вещам и их существованию. Но безусловная необходимость суждений не есть абсолютная необходимость вещей. В самом деле, абсолютная необходимость суждения есть лишь обусловленная необходимость вещи или предиката в суждении. Приведенное выше положение не утверждает, что три угла безусловно необходимы, а устанавливает, что если дан треугольник, то также необходимо имеются три угла (в нем). Однако сила иллюзии этой логической необходимости столь велика, что, а priori составив себе понятие о вещи, включающее, по нашему мнению, существование в свой объем, мы полагаем, будто можно с уверенностью заключить отсюда следующее: так как объекту этого понятия существование присуще необходимо, т.е. при условии, что я полагаю эту вещь как данную (существующую), то ее существование также полагается необходимо (согласно закону тождества), и потому сама эта сущность должна быть безусловно необходимой, так как ее существование мыслится вместе с произвольно принятым нами понятием и при условии, что я полагаю его предмет.

Если в тождественном суждении я отвергаю предикат и сохраняю субъект, то возникает противоречие; поэтому я говорю, что [в тождественном суждении] предикат необходимо присущ субъекту. Но если я отвергаю субъект вместе с предикатом, то противоречия не возникает, так как *не остается уже ничего*, чему что-то могло бы противоречить. Полагать треугольник и в то же время отрицать [в нем] три угла — противоречиво; но отрицание треугольника вместе с его тремя углами не заключает в себе никакого противоречия. То же самое относится и к понятию абсолютно необходимой сущности. Если вы

B622

B623

отвергаете ее существование, то вы отвергаете саму эту вещь вместе со всеми ее предикатами; откуда же здесь может возникнуть противоречие? Вовне нет ничего, чему бы [это] противоречило, так как эта вещь не должна обладать внешней необходимостью; внутренне также ничего нет, [чему бы это противоречило], так как, отвергнув саму вещь, вы вместе с тем отвергли и все внутреннее [в ней]. Суждение *Бог всемогущ* есть суждение необходимости. Полагая божество, т.е. бесконечную сущность, нельзя отрицать всемогущество, понятие которого тождественно с понятием божества. Но если вы говорите, что *Бога нет*, то не дано ни всемогущества, ни какого-нибудь другого из его предикатов, так как все они отвергаются вместе с субъектом, и в этой мысли нет ни малейшего противоречия.

Итак, вы видите, что, если я отвергаю предикат суждения вместе с субъектом, никогда не может возникнуть внутреннее противоречие, каков бы ни был предикат. Для вас остается лишь один выход — утверждать, что есть субъекты, которые вовсе нельзя отрицать и которые, следовательно, должны оставаться. Однако это было бы равносильно утверждению, что есть безусловно необходимые субъекты, а между тем правильность именно этого предположения я и подверг сомнению, и возможность его вы собирались доказать. Действительно, я не могу составить себе ни малейшего понятия о вещи, которая в случае отрицания ее вместе со всеми ее предикатами оставила бы за собой противоречие, а кроме противоречия я, исходя из одних лишь чистых априорных понятий, не имею никакого иного признака невозможности.

Вопреки всем этим общим соображениям (которых не может отвергнуть ни один человек) вы бросаете мне вызов, ссылаясь на один случай как на фактическое доказательство того, что все же существует одно, и притом только одно, это понятие: небытие или отрицание его предмета внутренне противоречиво, и это есть понятие всереальной сущности. Вы говорите, что она заключает в себе всю реальность и что вы имеете полное основание допускать такую сущность как возможную (с чем я пока соглашаюсь, хотя отсутствие противоречия в поня-



тии далеко еще не служит доказательством возможности предмета)\*. Но всякая реальность включает в себя также и существование; следовательно, существование входит в понятие возможной вещи. Если эта вещь отрицается, то отрицается внутренняя возможность ее, что противоречиво.

B625

Я отвечаю: вы впали в противоречие уже тогда, когда вы ввели понятие существования, под каким бы именем оно ни скрывалось, в понятие вещи, которую вы собирались мыслить лишь как возможную. Если позволить вам это, то внешне вы выиграли игру, между тем как на деле вы ничего не сказали, так как это лишь тавтология. Я спрашиваю вас, есть ли суждение *такая-то вещь* (которую я, какова бы она ни была, допускаю вместе с вами как возможную) *существует* аналитическое или синтетическое? Если оно аналитическое, то утверждением о существовании вещи вы ничего не прибавляете к вашей мысли о вещи; но в таком случае или ваша мысль есть сама эта вещь, или же вы предполагаете, что существование принадлежит к возможности вещи, и затем уверяете, будто о [ее] существовании вы заключили из [ее] внутренней возможности, а это есть лишь жалкая тавтология. Слово *реальность*, которое в понятии вещи звучит иначе, чем *существование* в понятии предиката, здесь не помогает. В самом деле, если вы называете всякое полагание (независимо от того, что вы полагаете) реальностью, то вы уже в понятии субъекта полагали вещь со всеми ее предикатами, принимая ее как действительную, и в предикате только повторяете это. Если же вы признаете, как и должен это признавать каждый разумный человек, что все суждения о существовании синтетические, то как же вы тогда утверждаете, что предикат существования нель-

B626

---

\* Понятие всегда возможно, если оно не противоречит самому себе. В этом состоит логический признак возможности и посредством него предмет понятия отличается от nihil negativum. Но тем не менее такое понятие может быть пустым, если объективная реальность синтеза, посредством которого оно образуется, не доказана специально; но это доказательство, как показано выше, всегда основывается на принципах возможного опыта, а не на основоположении об анализе (не на законе противоречия). Это — предостережение, чтобы от возможности понятий (логической) мы не переходили тотчас же к возможности вещей (реальной).

зя отрицать без противоречия? Ведь это преимущество присуще только аналитическому суждению, отличительный признак которого именно на этом и основывается.

Я надеялся бы прямо свести на нет эти бесплодные хитросплетения точным определением понятия существования, если бы я не заметил, что иллюзия, возникающая от смешения логического предиката с реальным (т.е. с определением вещи), не преодолевается почти никаким поучением. *Логическим предикатом* может служить все, что угодно, даже субъект может быть предикатом самого себя: ведь логика отвлекается от всякого содержания. Но *определение* есть предикат, который прибавляется к понятию субъекта и расширяет его, следовательно, оно уже не должно содержаться в нем.

Ясно, что *бытие* не есть реальный предикат, иными словами, оно не есть понятие о чем-то таком, что могло бы быть прибавлено к понятию вещи. Оно есть только полагание вещи или некоторых определений само по себе. В логическом применении оно есть лишь связка в суждении. Положение *Бог есть всемогущее* [существо] содержит в себе два понятия, имеющие свои объекты: Бог и всемогущество; словечко *есть* не составляет здесь дополнительного предиката, а есть лишь то, что предикат полагает *по отношению* к субъекту. Если я беру субъект (Бог) вместе со всеми его предикатами (к числу которых принадлежит и всемогущество) и говорю: Бог *есть* или *есть Бог*, то я не прибавляю никакого нового предиката к понятию Бога, а только полагаю субъект сам по себе вместе со всеми его предикатами, и притом как *предмет* в отношении к моему *понятию*. Оба они должны иметь совершенно одинаковое содержание, и потому к понятию, выражающему только возможность, ничего не может быть прибавлено, потому что я мыслю его предмет просто как данный (посредством выражения *он есть*). Таким образом, в действительном содержится не больше, чем в только возможном. Сто действительных талеров не содержат в себе ни на йоту больше, чем сто возможных талеров. В самом деле, так как возможные талеры означают понятие, а действительные талеры — предмет и его полагание само по себе, то в случае если



бы предмет содержал в себе больше, чем понятие, мое понятие не выражало бы всего предмета и, следовательно, не было бы адекватным ему. Но мое имущество больше при наличии ста действительных талеров, чем при одном лишь понятии их (т.е. возможности их). В самом деле, в случае действительности предмет не только аналитически содержится в моем понятии, но и прибавляется синтетически к моему понятию (которое служит определением моего состояния), нисколько не увеличивая эти мыслимые сто талеров этим бытием вне моего понятия.

Итак, если я мыслю вещь посредством каких угодно предикатов и какого угодно количества их (даже полностью определяя ее), то от добавления, что эта вещь *существует*, к ней ничего не прибавляется. В противном случае существовало бы не то же самое, а больше того, что я мыслил в понятии, и я не мог бы сказать, что существует именно предмет моего понятия. Если даже я мыслю в какой-нибудь вещи все реальности, кроме одной, то от того, что я скажу: *эта вещь, в которой чего-то не хватает, существует*, недостающая реальность не прибавляется: вещь существует именно с тем недостатком, с каким я ее мыслил, в противном случае существование принадлежало бы к чему-то иному, а не к тому, что я мыслил. Если, далее, я мыслю некую сущность как высшую реальность (без недостатка), то все же еще остается вопрос, существует она или нет. Действительно, хотя в моем понятии о возможном реальном содержании вещи вообще ничего не упущено, тем не менее в отношении ко всему моему состоянию мышления чего-то еще недостает, а именно что знание этого объекта возможно также а posteriori. Здесь именно обнаруживается источник нашего основного затруднения. Если бы речь шла о предмете чувств, то я не мог бы смешать существование вещи с простым понятием вещи; ведь посредством понятия предмет мыслится только как согласный с общими условиями возможного эмпирического знания вообще, а посредством существования он мыслится как содержащийся в контексте совокупного опыта. От связи с содержанием совокупного опыта понятие предмета нисколько не обогащается, но наше мышление благодаря этому по-

B628

B629

нятию получает одним возможным восприятием больше. Если же мы хотим мыслить существование только посредством чистой категории, то не удивительно, что мы не можем указать никакого признака, чтобы отличить его от простой возможности.

Итак, что бы и сколько бы ни содержало наше понятие предмета, мы во всяком случае должны выйти за его пределы, чтобы приписать предмету существование. Для предметов чувств это достигается посредством связи с каким-нибудь из моих восприятий по эмпирическим законам; но что касается объектов чистого мышления, то у нас нет никакого средства познать их бытие, потому что его необходимо было бы познавать совершенно а priori, между тем как осознание нами всякого существования (будь то непосредственно восприятием или посредством выводов, связывающих что-то с восприятием) целиком принадлежит к единству опыта, и хотя нельзя утверждать, что существование вне области опыта абсолютно невозможно, тем не менее оно [имеет характер] предположения, которое мы ничем обосновать не можем.

В630 Понятие высшей сущности есть в некоторых отношениях чрезвычайно полезная идея; но эта идея именно потому, что она есть только идея, совершенно не годится для того, чтобы только с ее помощью расширять наше знание в отношении того, что существует. Она не в состоянии расширить даже наше знание о возможности. Аналитический признак возможности, состоящий в том, что одни лишь полагания (реальности) не создают никаких противоречий, нельзя, правда, оспаривать у него, но так как сочетание всех реальных свойств в одной вещи есть синтез, о возможности которого мы не можем судить а priori, поскольку эти реальности не даны нам специфически, а если бы и были даны, отсюда еще не получалось бы никакого суждения, потому что признак возможности синтетических знаний всегда следует искать только в опыте, к которому предмет идеи принадлежать не может, — то знаменитый Лейбниц не сумел (хотя он был уверен, что это ему удалось) а priori усмотреть возможность столь возвышенной идеальной сущности.

Следовательно, все старания и труды, затраченные на

столь знаменитое онтологическое (картезианское) доказательство бытия высшей сущности из понятий, потеряны даром, и человек столь же мало может обогатиться знаниями с помощью одних лишь идей, как мало обогатился бы купец, который, желая улучшить свое имущественное положение, приписал бы несколько нулей к своей кассовой наличности.

### *ТРЕТЬЕЙ ГЛАВЫ РАЗДЕЛ ПЯТЫЙ*

В631

#### **О невозможности космологического доказательства бытия Бога**

Попытка извлечь из совершенно произвольно построенной идеи существование самого соответствующего ей предмета была чем-то совершенно противостественным и представляла собой лишь нововведение школьного остроумия. В действительности этот путь никогда не был бы избран, если бы разум до этого не испытывал потребности допустить для существования вообще что-то необходимое (далее чего можно было бы не идти при восхождении) и если бы он не был вынужден, так как эта необходимость должна быть безусловной и а priori достоверной, искать понятие, которое по возможности удовлетворяло бы такому требованию и позволило бы совершенно а priori познать существование. Такое понятие надеялись найти в идее всереальной сущности, и потому эта идея использовалась лишь для более определенного знания о том, относительно чего мы на основании других соображений уже были убеждены или дали себя убедить в том, что оно должно существовать, а именно о необходимой сущности. Однако об этом естественном пути разума умалчивали и, вместо того чтобы заканчивать этим понятием, пытались начинать с него, чтобы вывести из него необходимость существования, к которой на самом деле это понятие должно было служить дополнением. Отсюда возникло неудавшееся онтологическое доказательство, не представляющее удов-

В632

Артур

Шопенгауэр

ственное тело (я это скоро поясню), только как представление, называя их всего лишь представлением. То, от чего мы здесь абстрагируемся, — позднее это, вероятно, станет несомненным для всех, — есть всегда только *воля*, которая одна составляет другую грань мира, ибо последний, с одной стороны, всецело есть *представление*, а с другой стороны, всецело есть *воля*. Реальность же, которая была бы ни тем и ни другим, а объектом в себе (во что, к сожалению, благодаря Канту выродилась и его вещь в себе), это — вымышленная несуразность, и допущение ее представляет собою блуждающий огонек философии.

## 2

То, что все познает и никем не познается, это — *субъект*. Он, следовательно, носитель мира, общее и всегда предполагаемое условие всех явлений, всякого объекта: ибо только для субъекта существует все, что существует. Таким субъектом каждый находит самого себя, но лишь поскольку он познает, а не является объектом познания. Объектом, однако, является уже его тело, и оттого само оно, с этой точки зрения, называется нами представлением. Ибо тело — объект среди объектов и подчинено их законам, хотя оно — непосредственный объект\*. Как и все объекты созерцания, оно пребывает в формах всякого познания, во времени и пространстве, благодаря которым существует множественность. Субъект же, познающее, никогда не познанное, не находится в этих формах: напротив,

---

\* См.: О четверояком корне закона достаточного основания, 22.

он сам всегда уже предполагается ими, и таким образом ему не надлежит ни множественность, ни ее противоположность — единство. Мы никогда не познаем его, между тем как именно он познает, где только ни происходит познание.

Итак, мир как представление — только в этом отношении мы его здесь и рассматриваем — имеет две существенные и неделимые половины. Первая из них — *объект*: его формой служат пространство и время, а через них множественность. Другая же половина, *субъект*, лежит вне пространства и времени: ибо она вполне и нераздельно находится в каждом представляющем существе. Поэтому одно-единственное из них восполняет объектом мир как представление с той же целостностью, что и миллионы имеющих таких существ; но если бы исчезло и его единственное существо, то не стало бы и мира как представления. Эти половины, таким образом, неразделимы даже для мысли, ибо каждая из них имеет значение и бытие только через другую и для другой, существует и исчезает вместе с нею. Они непосредственно ограничивают одна другую: где начинается объект, кончается субъект. Общность этой границы обнаруживается именно в том, что существенные и поэтому всеобщие формы всякого объекта, каковы время, пространство и причинность, мы можем находить и вполне познавать, и не познавая самого объекта, а исходя из одного субъекта, — т.е., говоря языком Канта, они а priori лежат в нашем сознании. Открытие этого составляет главную заслугу Канта, и притом очень большую. Я же сверх того утверждаю, что закон основания — общее выражение для всех этих а priori известных нам форм объекта и потому все, познаваемое нами чисто а priori,



и есть не что иное, как именно содержание этого закона и вытекающие из него следствия; таким образом, в нем выражено все наше а priori достоверного познания. В своем трактате о законе основания я показал, как всякий объект подчиняется этому закону, т.е. находится в неизбежном отношении к другим объектам как определяемый, с одной стороны, как определяющий — с другой; это идет так далеко, что всё существование всех объектов, поскольку они — объекты, представления и ничего больше, вполне сводится к названному необходимому отношению их друг к другу, только в нем и состоит и потому совсем релятивно; об этом скоро будет сказано подробнее. Я показал там далее, что соответственно классам, на которые по своей возможности распадаются объекты, это необходимое отношение, выражаемое законом основания в общем виде, проявляется в других формах, чем опять подтверждается правильность разделения этих классов. Я постоянно предполагаю здесь, что все сказанное там известно читателю и усвоено им; иначе, если все это не было там сказано, оно непременно нашло бы свое место здесь.

### 3

Главное различие между всеми нашими представлениями сводятся к различию между интуитивным и абстрактным. Последнее образует только один класс представлений — понятия, а они на земле составляют достояние одного лишь человека, и его способность к ним, отличающая его от всех животных, искони называется *разумом* [Кант запутал это понятие разума;

отсылаю к приложению и своим «Основным проблемам этики»].

Эти абстрактные представления мы рассмотрим потом особо; сначала же будем говорить только об *интуитивном представлении*. Оно объемлет весь мир, или совокупность опыта вместе с условиями его возможности. Как было сказано, очень важным открытием Канта является то, что именно эти условия, эти формы опыта, т.е. самое общее в восприятии его, всем его проявлениям одинаково свойственное, — время и пространство — сами по себе, независимо от своего содержания, могут быть предметом не только абстрактного мышления, но и непосредственного созерцания. И такое созерцание не есть полученный из опыта путем повторения образ фантазии, но оно настолько независимо от опыта, что, напротив, последний надо считать зависимым от него, ибо свойства пространства и времени, как их а priori познает созерцание, имеют для всякого возможного опыта силу законов, сообразно которым он всюду должен происходить. Вот почему в своем трактате о законе основания я рассматривал время и пространство, поскольку они созерцаются чистыми и вне содержания, как особый и самостоятельный класс представлений. И как ни важно то открытое Кантом свойство названных всеобщих форм созерцания, что они очевидны сами по себе и независимо от опыта и что они познаваемы во всей своей закономерности, — на чем и основывается математика со своей непогрешимостью, — все же не менее замечательно и то их свойство, что принцип достаточного основания, определяющий опыт в качестве закона причинности и мотивации, и мышление в качестве закона обоснования суждений выступают здесь в совершенно

особой форме, которую я назвал *основанием бытия* и которая во времени является последовательностью его моментов, а в пространстве — положением его частей, до бесконечности взаимоопределяющих одна другую.

Кому из моего вступительного трактата сделалась ясной совершенная тождественность содержания закона основания, при всем разнообразии его видов, тот убедится, как важно для понимания внутренней сущности этого закона познание именно самой простой из его форм как таковой, и этой формой мы признали *время*. Подобно тому как в нем каждое мгновение существует, лишь уничтожив предыдущее, своего отца, чтобы столь же быстро погибнуть самому; подобно тому как прошедшее и будущее (помимо результатов своего содержания) столь же ничтожны, как любое сновидение, а настоящее служит только непротяженной и неустойчивой границей между тем и другим, — так мы увидим эту самую ничтожность и во всех других формах закона основания и поймем, что как время, так и пространство, и как оно, так и все, что есть в нем и во времени, т.е. все, что вытекает из причин и мотивов, все имеет только относительное бытие, существует только через другое и для другого, однородного с ним, т.е. существующего тоже лишь таким образом. Сущность этого взгляда стара: в нем выражал Гераклит свое сетование на вечный поток вещей; Платон низводил его предмет как нечто, всегда становящееся, но никогда не сущее; Спиноза называл это лишь акциденциями единственно сущей и пребывающей всеединой субстанции; Кант познанное таким образом противопоставлял в качестве простого явления вещи в себе; наконец, древняя мудрость индийцев

гласит: «это *Майя*, покрывало обмана, застилает глаза смертным и заставляет их видеть мир, о котором нельзя сказать — ни что он существует, ни что он не существует; ибо он подобен сновидению, подобен отблеску солнца на песке, который путник издали принимает за воду, или — брошенной веревке, которая кажется ему змеей». (Эти сравнения повторяются в бесчисленных местах Вед и Пуран.) То, что все эти мыслители имели в виду и о чем они говорили, и есть не что иное, как рассматриваемый теперь нами мир как представление, подчиненное закону основания.

#### 4

Кто познал тот вид закона основания, который проявляется в чистом времени как таковом и на котором зиждется всякий счет и вычисление, тот вместе с этим познал и всю сущность времени. Оно не более, как именно этот вид закона основания, и других свойств не имеет. Последовательность — форма закона основания во времени; последовательность — вся сущность времени. Кто познал, далее, закон основания, как он господствует в чисто созерцаемом пространстве, тот вместе с этим исчерпал и всю сущность пространства, ибо последнее всецело есть не что иное, как возможность взаимных определений его частей одна другою, называемая *положением*. Подробное рассмотрение последнего и претворение вытекающих отсюда результатов в абстрактные понятия (для более удобного пользования) составляют содержание всей геометрии. Точно так же, кто познал тот вид закона основания, который господствует над содержанием

названных форм (времени и пространства), над их восприимчивостью, т.е. материей, другими словами: кто познал закон причинности, — тот вместе с этим познал и все существо материи как таковой, ибо последняя всецело есть не что иное, как причинность, в чем непосредственно убедится всякий, — лишь только он вдумается в предмет. **Бытие материи — это ее действие**; иного бытия ее нельзя даже и помыслить. Только действуя, наполняет она пространство, наполняет она время; ее воздействие на непосредственный объект (который сам есть материя) обуславливает собою созерцание, в котором она только и существует; результат воздействия каждого иного материального объекта на другой познается лишь потому, что последний теперь иначе, чем раньше, действует на непосредственный объект, и только в этом названный результат и состоит. Таким образом, причина и действие — в этом вся сущность материи: ее бытие есть ее действие (подробнее об этом см. в трактате о законе основания, 21). Поэтому в высшей степени удачно совокупность всего материального названа *действительностью*<sup>\*</sup>; это слово гораздо выразительнее, чем *реальность*! То, на что материя действует, опять-таки есть материя: все ее бытие и существо состоят, таким образом, только в закономерном изменении, которое одна ее часть производит в другой, так что это бытие и существо вполне относительно согласно отношению, имеющему силу только внутри ее же границ, — значит, вполне подобно времени, подобно пространству.

---

<sup>\*</sup> «Изумительно в некоторых случаях свойство слов, и обычный древней речи отмечает иное крайне выразительными знаками» (Сенека, письмо 81).

Но время и пространство, каждое само по себе, наглядно представимы и без материи, материя же без них непредставима. Уже форма, которая от нее неотделима, предполагает *пространство*, а действие материи, в котором состоит все ее бытие, всегда касается какого-нибудь изменения, т.е. определения во *времени*. Пространство и время предполагаются материей не просто каждое само по себе, но сущность ее составляет соединение обоих, ибо, как показано, существо ее состоит в действии, в причинности. Все мыслимые, бесчисленные явления и состояния могли бы пребывать друг подле друга в бесконечном пространстве, не стесняя друг друга, или могли бы также, не мешая друг другу, следовать одно за другим в бесконечном времени. Тогда вовсе не были бы нужны и даже не применимы необходимое отношение их друг к другу и закон этого отношения, и, следовательно, тогда при всей совместности в пространстве и при всех изменениях во времени, пока каждая из этих обеих форм существовала бы и протекала бы сама по себе и без связи с другою, не было бы еще никакой причинности, а так как последняя составляет подлинную сущность материи, то не было бы и материи. Закон же причинности приобретает свое значение и необходимость только оттого, что существо изменения состоит не в простой смене состояния вообще, а в том, что в *одном и том же месте* пространства теперь есть *одно* состояние, а потом *другое*, и в *один и тот же* определенный момент времени *здесь* есть одно состояние, а *там* другое: только это взаимное ограничение времени и пространства друг другом сообщает закону, по которому должно происходить изменение, силу и вместе с тем необходимость. Таким образом, законом причинности опре-

деляется не последовательность состояний в одном только времени, а эта последовательность по отношению к определенному пространству, и не наличие состояний в определенном месте, а их наличие в этом месте и в определенное время. Изменение, т.е. смена, наступающая по закону причинности, всегда касается таким образом определенной части пространства и определенной части времени — сразу и в связи. Поэтому причинность объединяет пространство со временем. Но мы нашли, что в действии, т.е. в причинности, заключается все существо материи, следовательно, и в ней пространство и время должны быть объединены, т.е. она должна сразу носить в себе свойства и времени, и пространства (как бы ни противоборствовали они друг другу), и она должна объединять в себе то, что в каждом из них в отдельности само по себе невозможно, а именно, подвижную текучесть времени и косную, неизменную устойчивость пространства; бесконечную делимость она имеет от обоих. Вот почему прежде всего она повлекла за собой *существование*, которого не могло бы быть ни в одном только времени, не знающем *подле*, не в одном только пространстве, не знающем *прежде*, *после* или *теперь*. А *существование* многих состояний и составляет, собственно, сущность действительности, ибо через него лишь и становится возможным *пребывание*, которое познается именно только из смены того, что существует наряду с пребывающим; но, с другой стороны, только благодаря пребывающему в смене последняя получает характер *изменения*, т.е. перемены качества и формы, при сохранении *субстанции*, т.е. *материи* [что материя и субстанция одно и то же, показано в приложении]. В одном только пространстве мир был

бы косным и неподвижным, без *после*, без изменений, без действия, а без признака действия нет ведь и представления материи. В одном только времени все было бы текуче: не было бы постоянства, *подле*, не было бы *вместе*, а следовательно, и пребывания: опять-таки не было бы и материи. Только из соединения времени и пространства вырастает материя, т.е. возможность сосуществования и потому пребывания, а из нее — возможность постоянства субстанции при смене состояний [это раскрывает и основу кантовского объяснения материи, согласно которому она есть «подвижное в пространстве»: ведь движение состоит только в соединении пространства и времени]. Будучи в сущности соединением времени и пространства, материя всецело носит на себе отпечаток обоих. Она свидетельствует о своем происхождении из пространства отчасти формой, которая от нее неотделима, а в особенности (ибо смена принадлежит только времени, существует только в нем, а сама по себе не есть что-либо устойчивое) своим постоянством (субстанцией), априорная достоверность которого может поэтому всецело выводиться из достоверности пространства [а не из познания времени, как думает Кант; подробнее см. в приложении]. Свое же происхождение из времени она обнаруживает своей качественностью (акциденцией), без которой она никогда не проявляется и которая всегда есть только причинность, действие на другую материю, т.е. изменение (временное понятие). Закономерность же этого действия всегда относится сразу к пространству и времени и только потому и имеет значение. Какое состояние должно последовать *в это время на этом месте* — вот определение, на которое только и распространяется законода-



тельная сила причинности. На этом выводе основных определений материи из а priori известных нам форм нашего познания основывается то, что некоторые свойства ее мы познаем а priori, а именно, наполнение пространства, т.е. непроницаемость, т.е. действительность, затем протяженность, бесконечную делимость, сохраняемость, т.е. неразрушимость, и наконец подвижность; напротив, тяжесть, хотя она и не составляет исключения, надо все-таки причислить к познанию а posteriori, хотя Кант в «Метафизических началах естествознания» (изд. Розенкранца) считает ее познаваемой а priori.

Но как объект вообще существует только для субъекта в качестве его представления, так и каждый особый класс представлений существует только для такого же особого определения в субъекте, которое называют той или другой познавательной способностью. Субъективный коррелят времени и пространства самих по себе как ненаполненных форм Кант назвал чистой чувственностью; это выражение, поскольку Кант первый проложил здесь путь, может быть сохранено, хотя оно и не совсем удачно, ибо чувственность уже предполагает материю. Субъективным коррелятом материи, или причинности (это одно и то же), является рассудок, и более он ничего собой не представляет. Познавать причинность — вот его единственная функция, его исключительная, великая, многообъемлющая способность, имеющая разнообразное применение, но при этом неоспоримо-тождественная во всех своих проявлениях. Наоборот, всякая причинность, следовательно, всякая материя, а с нею и вся действительность, существует только для рассудка, через рассудок, в рассудке. Первое, самое простое и постоянное про-

явление рассудка — это созерцание действительного мира; оно всецело есть познание причины из действия, поэтому всякое созерцание интеллектуально. Его все-таки никогда нельзя было бы достигнуть, если бы известное действие не познавалось бы непосредственно и не служило бы таким образом исходной точкой. Это — действие на животные тела, которые выступают в силу этого как *непосредственные объекты* субъекта: созерцание всех других объектов совершается через их посредство. Изменения, которые испытывает всякое животное тело, познаются непосредственно, т.е. ощущаются, и так как это действие сейчас же относят к его причине, то и возникает созерцание последней как *объекта*. Этот переход к причине не есть умозаключение в абстрактных понятиях, совершается он не посредством рефлексии, не по произволу, а непосредственно, необходимо и правильно. Это способ познания *чистого рассудка*, без которого никогда не было бы созерцания, а оставалось бы только смутное, как у растений, сознание изменений непосредственного объекта, которые без всякого смысла следовали бы друг за другом, если бы только не имели для воли значения в качестве боли или удовольствия. Но как с восходом солнца выступает внешний мир, так рассудок одним ударом, своей единственной, простой функцией претворяет смутное, ничего не говорящее ощущение — в созерцание. То, что ощущает глаз, ухо, рука, — это не созерцание, это — простые чувственные данные. Лишь когда рассудок переходит от действия к причине, перед ним как созерцание в пространстве расстилается мир, изменчивый по своему облику, во веки пребывающий по своей материи, ибо рассудок соединяет пространство и время в представлении *ма-*

*терии*, т.е. действительности. Этот мир как представление, существуя только через рассудок, существует и только для рассудка. В первой главе своего трактата «О зрении и цвете» я уже показал, как из данных, составляемых чувствами, рассудок творит созерцание, как из сравнения впечатлений, получаемых от одного и того же объекта различными чувствами, ребенок научается созерцанию, как именно только в этом находится ключ к объяснению многих чувственных феноменов — простого видения двумя глазами, двойного видения при косоглазии или при неодинаковой удаленности предметов, стоящих друг за другом и одновременно воспринимаемых глазом, и всяких иллюзий, которые возникают от внезапной перемены в органах чувств. Но гораздо подробнее и глубже изложил я этот важный вопрос во втором издании своего трактата о законе основания (21). Все сказанное там было бы вполне уместно здесь и, собственно, должно бы быть здесь повторено, но так как мне почти так же противно списывать у самого себя, как и у других, кроме того, я не в состоянии изложить это лучше, чем это сделано там, то вместо того, чтобы повторяться здесь, я отсылаю к названному сочинению, предполагая при этом его известным.

То, как учатся видеть дети и подвергшиеся операции слепорожденные; простое видение воспринятого вдвойне, двумя глазами; двойное видение и осознание при перемещении органов чувств из их обычного положения; появление объектов прямыми, между тем как их образ в глазу опрокинут; перенесение на внешние предметы цвета, составляющего только внутреннюю функцию, полярное разделение деятельности глаза; наконец, стереоскоп, — все это твердые и не-

опровержимые доказательства того, что всякое *созерцание* не просто сенсуально, а интеллектуально, т.е. является *чистым рассудочным познанием причины из действия* и, следовательно, предполагает закон причинности, от познания которого зависит всякое созерцание и потому опыт во всей своей изначальной возможности, а вовсе не наоборот, т.е. познание причинного закона не зависит от опыта, как утверждал скептицизм Юма, опровергаемый только этими соображениями. Ибо независимость познания причинности от всякого опыта, т.е. его априорность, может быть выведена только из зависимости от него всякого опыта, а это в свою очередь можно сделать, лишь доказав приведенным здесь способом (изложенным в только что упомянутых местах), что познание причинности уже вообще содержится в созерцании, в области которого заключен всякий опыт, т.е. что оно всецело априорно в своем отношении к опыту, предполагается им как условие, а не предполагает его, — но этого нельзя доказать тем способом, которым попытался сделать это Кант и который я подверг критике в 23 своего трактата о законе основания.

## 5

Но надо остерегаться великого недоразумения, будто бы ввиду того, что созерцание совершается при посредстве познания причинности, между объектом и субъектом есть отношение причины и действия; наоборот, такое отношение существует всегда только между непосредственным и опосредованным объектом, т.е. всегда только между объектами. Именно на этом

Карл  
Ясперс

Следует признать, что философия должна быть доступна для каждого человека. Самые обстоятельные пути философии, которыми идут философы-профессионалы, обретают свой смысл все-таки только тогда, когда они выходят к человеческому бытию, которое находит свое определение в процессе обретения уверенности относительно бытия и своего места в нем.

*Второе:* философское мышление каждый раз должно начинаться с самого начала. Каждый человек должен осуществлять его самостоятельно.

Удивительным знаком того, что человек как таковой изначально философствует, являются вопросы детей. Часто из детских уст можно услышать то, что по своему смыслу уходит непосредственно в глубь философствования. Приведу некоторые примеры:

Ребенок удивляется: “Я всегда пытаюсь подумать, что я — кто-то другой, однако же всегда снова оказывается, что я есть я”. Этот мальчик затрагивает исток всякой уверенности, сознание бытия в самосознании. Он поражается загадке бытия Я (Ichsein), тому, что не может быть постигнуто ни из чего другого. Он вопрошающе стоит перед этой границей.

Другой ребенок слушает историю сотворения мира: “Вначале сотворил Бог небо и землю...” и тотчас спрашивает: “Что же было до начала?” Этот мальчик постиг, что можно спрашивать до бесконечности, что разум не может остановиться, в том смысле что для него не может быть никакого окончательного ответа.

Девочке, увидевшей во время прогулки дикий луг, рассказывают сказку об эльфах, которые по ночам водят свои хороводы... “Но их же ведь не бывает...” Ей рассказывают о реальных вещах, наблюдая движение солнца, проясняют вопрос о том, солнце ли движется или же земля вращается, приводят основания, которые говорят в пользу шарообразности земли и ее враще-

ния вокруг самой себя... “Но это же неправда, — говорит девочка и топает ногой о землю, — земля ведь крепко стоит. Я верю только тому, что вижу”. В ответ на это: “Тогда ты не веришь и в Бога, ведь его ты тоже не можешь видеть”, — девочка настораживается и говорит решительно: “Если бы его не было, тогда бы ведь и нас здесь не было”. Этот ребенок охвачен удивлением перед существованием (Dasein): оно есть благодаря чему-то другому, не само по себе. И он постигает различие в самих вопросах: нацелены ли они на какой-то предмет в мире или же на бытие и наше существование в целом.

Другая девочка, направляясь в гости, поднимается по ступенькам лестницы. Для нее становится очевидным, как все непрестанно меняется, протекает, проходит, как будто бы ничего и не бывало. “Однако должно же ведь быть нечто незыблемое... то, что я здесь и теперь поднимаюсь по лестнице к тете, я хочу, чтобы это осталось”. В изумлении и испуге перед преходящим характером и мимолетностью всего она беспомощно ищет выход.

Если бы кто-то собирал подобные примеры, то смог бы составить богатую энциклопедию детской философии. Возражение, что дети слышали это прежде от родителей или кого-то другого, не должно, по всей видимости, приниматься всерьез. Возражение, что эти дети все-таки не философствуют дальше и что, следовательно, подобные высказывания могли быть случайными, упускает из виду следующий факт: дети зачастую обладают гениальностью, которая с возрастом утрачивается. С годами, теряя детскую непосредственность, мы как бы входим в тюрьму соглашений и мнений, скрываемся под различного рода прикрытиями, оказываемся в плену у того, о чем не решаемся спросить. Состояние ребенка — это состояние порождающей себя жизни: он еще открыт, он чувствует и видит и спрашивает о том, что вскоре исчезнет перед ним. Он не удерживает то, что открыва-

ется ему в то или иное мгновение, и удивляется, когда позднее все замечающие взрослые докладывают ему о том, что он сказал или спросил.

*Третье:* изначальное философствование обнаруживается как у детей, так и у душевнобольных. Иногда — очень редко — путы общей зашоренности как бы развязываются и начинает говорить захватывающая истина. В начальный период некоторых душевных болезней имеют место совершенно потрясающие метафизические откровения, которые, правда, по форме и речевому выражению являются всегда настолько шокирующими, что их оглашение не может иметь какого-либо объективного значения, за исключением таких редких случаев, как поэт Гёльдерлин или художник Ван-Гог. Однако тот, кто присутствует при этом, не может избежать впечатления, что здесь разрывается покров, под которым обыкновенно проходит наша жизнь. Некоторым обычным, здоровым, людям также знаком опыт переживания глубоко тревожащих значений, которые свойственны переходному состоянию от сна к пробуждению и при полном пробуждении снова утрачиваются, оставляя лишь ощущение того, что нам к ним более не пробиться. Есть глубокий смысл в утверждении, что устами детей и блаженных глаголет истина. Однако творческая изначальность, которой мы обязаны великим философским мыслям, лежит все-таки не здесь. Она восходит к тем немногим, которые в своей непринужденности и независимости предстают перед нами в качестве выдающихся мыслителей последних тысячелетий.

*Четвертое:* поскольку философия для человека необходима, она каждый раз присутствует в общественном мнении, в передаваемых из поколения в поколение пословицах, в общеупотребительных философских оборотах речи, в господствующих убеждениях, а также в языке просвещения, политических кредо, но прежде всего и



с самого начала истории — в мифе. От философии невозможно уйти. Вопрос лишь в том, осознается она или нет, будет ли она хорошей или плохой, запутанной или ясной. Тот, кто отвергает философию, сам практикует ее, не отдавая себе в этом отчета.

Что же такое философия, если она оказывается столь универсальной и проявляется в таких примечательных формах?

Греческое слово философ (philosophos) по своему значению противоположно слову Sophos. Это слово, philosophos, значит: любящий познание (знание) — в отличие от того, кто, овладев познанием, называет себя знающим. Такой смысл слова сохраняется до сих пор: поиск истины, а не владение истиной есть сущность философии, — пусть даже она по-прежнему зачастую изменяет этому своему смыслу догматизмом, подразумевающим выраженное в положениях окончательное, завершенное и имеющее дидактический характер знание. Философия означает — быть в пути. Ее вопросы существеннее, чем ее ответы, и каждый ответ превращается в новый вопрос.

Однако это **“бытие-в-пути”** — как судьба человека, существующего во времени, — несет в себе возможность глубокого удовлетворения, обретаемого в мгновения особых свершений. Его не найти в высказанном знании, в научных положениях и принципах, — оно лежит в историческом осуществлении человеческого бытия, которому раскрывается само бытие. Добиться этого в ситуации, в которой находится человек, и является смыслом философствования.

Быть в поиске, в пути, или обрести покой и совершенство мгновения — это не определения философии. Философия не имеет ничего вышестоящего, ничего нижестоящего. Она не может быть выведена из чего-то другого. Всякая философия определяется посредством своего осуществления. Чтобы узнать, что такое философия,

надо пытаться философствовать. В таком случае философия — это одновременно исполнение живого мышления и осознание соответствующих мыслей (рефлексия) или действие и разговор о нем. Только исходя из собственного опыта и возможно понять, что же встречается нам в мире в качестве философии.

Можно было бы и дальше обсуждать формулировки смысла философии. Однако ни одна формулировка не исчерпывает этого смысла, ни одна не оказывается единственно возможной. Мы слышим с древних времен: философия (согласно ее предмету) — это познание божественных и человеческих вещей, познание сущего как сущего, и далее, философия (согласно ее цели) — это упражнение в смерти, это стремление мысли к блаженству, к тому, чтобы уподобиться божественному, это наконец (согласно ее всеобъемлющему смыслу) — знание всех знаний, искусство всех искусств, наука вообще, которая не направлена на какую-то отдельную область.

Сегодня, пожалуй, можно говорить о философии в следующих формулировках — ее смысл в том, чтобы:

увидеть действительность в самом ее истоке;

постигать действительность таким же способом, каким я, мысля, имею дело с самим собой во внутреннем действии;

открывать нас для широты Объемлющего (Umgreifende);

осмелиться на коммуникацию между человеком и человеком, опираясь на всякий смысл истины, который возникает в любящей борьбе (liebendem Kampfe);

непрестанно и терпеливо сохранять разум бодрствующим, находясь перед лицом того, что наиболее чуждо разуму и противится ему.

Философия — это то, что концентрирует человека, благодаря чему он становится самим собой, становясь причастным самой действительности.

Хотя философия в форме простых и действенных мыслей может затронуть каждого человека и даже ребенка, ее сознательная разработка является никогда не завершённой и всякий раз возобновляющейся задачей, которая осуществляется всегда в настоящем как единое целое. Она возникает в работах великих философов и, как эхо, повторяется у менее значительных. Осознание этой задачи в той или иной форме не угаснет до тех пор, пока люди останутся людьми.

Не только сегодня философия подвергается радикальным нападкам и отрицается в целом как излишняя и вредная. Для чего же она существует? Она ведь не является предметом первой необходимости.

Образ мышления, основывавшийся на авторитете церкви, отвергал философию потому, что она, с его точки зрения, отдаляет от Бога, соблазняет мирским, вредит душе, обращая ее к ничтожным вещам. Политический тоталитарный способ мышления предъявлял философии следующий упрек: философы только по-разному объясняли мир, тогда как надо его изменять. Оба образа мышления считали философию опасной, так как она нарушает порядок, взывает к духу независимости, а с ним — к возражению и протесту, она обманывает человека и отвлекает его от реальных задач. Притягательная сила потустороннего мира, озаренного явленным Богом, или притягающая на всемогущество власть безбожного потустороннего мира — и та и другая — хотели бы, чтобы философия прекратила свое существование.

К тому же с точки зрения повседневного здравого смысла на философию не распространяется масштаб простой полезности. Фалес, который считается самым ранним греческим философом, однажды был осмеян служанкой, увидевшей, как он, наблюдая за звездным небом, упал в колодезь. Зачем он ищет самое далекое, когда в самом близком так неловок!

Итак, философия должна оправдываться. Но это невозможно. Она не может искать себе оправдания в чем-то другом: чём-то, для чего она была бы пригодна и вследствие этого имела бы право на существование. Она может только обращаться к силам, которые в каждом человеке действительно настоятельно требуют философствования. Она знает, что занимается делом человека как такового, делом, которое не связано с какой-то определенной целью и избавлено от любого вопроса о пользе и вреде в этом мире, и что она будет осуществляться до тех пор, пока живут люди. Силы, которые являются враждебными по отношению к философии, тоже не могут не думать о своем собственном смысле, не могут не порождать имеющий определенную цель образ мыслей, — эти силы являются заменой философии, однако предполагают в качестве необходимого условия активное вмешательство в действительность, как, например, марксизм и фашизм. Подобный образ мыслей также еще раз показывает необходимость философии для человека. Философия в той или иной форме всегда присутствует в жизни человека.

Она не может бороться, не может доказывать себя, но она может сообщать себя. Она не оказывает сопротивления там, где ее отвергают, она не торжествует там, где к ней прислушиваются. Она живет в согласии, которое в пределах человечества, по сути дела, может связать всех со всеми.

Философия в широко развитых формах и систематической связности уже два с половиной тысячелетия существует в Европе, Китае и Индии. Великая традиция обращается к нам. Многообразие типов философствования, противоречия и взаимоисключающие претензии на истину не могут воспрепятствовать тому, что, по существу, в основании всего действует что-то одно, чем никто не владеет и вокруг чего во все времена враща-

ются все серьезные усилия: вечная философия, *philosophia perennis*.

Мы должны непременно опираться на это историческое основание нашего мышления, если хотим мыслить с ясным сознанием и по существу.

Мартин  
Хайдеггер

## § 2. Формальная структура вопроса о бытии

Вопрос о смысле бытия должен быть *поставлен*. Если он фундаментальный вопрос, тем более *главный*, то нуждается в адекватной прозрачности. Потому надо кратко разобрать, что вообще принадлежит к любому вопросу, чтобы отсюда суметь увидеть бытийный вопрос как *исключительный*.

Всякое спрашивание есть *искание*. Всякое искание имеет зара-нее свою направленность от искомого. Спрашивание есть познающее искание сущего в факте и такости его бытия. Познающее искание может стать “разысканием” как выявляющим определением того, о чем стоит вопрос. Спрашивание как спрашивание о... имеет свое *спрошенное*. Всякое спрашивание о... есть тем или иным образом допрашивание у... К спрашиванию принадлежит кроме спрошенного *опрашиваемое*. В исследующем, т.е. специфически теоретическом вопросе спрашиваемое должно быть определено и доведено до понятия. В спрашиваемом лежит тогда как собственно выводываемое *выспрашиваемое*, то, на чем спрашивание приходит к цели. Спрашивание само как поведение сущего, спрашивающего, имеет свой особый характер бытия. Спрашивание может вестись как “просто-так-расспрашивание” или как эксплицитная постановка вопроса. Особенность последней лежит в том, что спрашивание прежде само себе становится прозрачно по всем названным конститутивным чертам вопроса.

О смысле бытия вопрос должен быть *поставлен*. Тем самым мы стоим перед необходимостью разобрать бытийный вопрос в аспекте приведенных структурных моментов.

Как искание спрашивание нуждается в опережающем водительстве от искомого. Смысл бытия должен быть нам поэтому уже известным образом доступен. Было отмечено: мы движемся всегда уже в некой бытийной понятливости. Изнутри нее вырастает специальный вопрос о смысле бытия и тенденция к его осмыслению. Мы не *знаем*, что значит “бытие”. Но уже когда мы спрашиваем: “что *есть* ‘бытие’?”, мы держимся в некой понятности этого “есть”, без того чтобы были способны концептуально фиксировать, что это “есть” означает. Нам неведом даже горизонт, из которого нам надо было бы схватывать и фиксировать его смысл. *Эта усредненная и смутная понятность бытия есть факт.*

Эта понятность бытия может сколь угодно колебаться и расплываться, приближаясь вплотную к границе голого словесного знания, — эта неопределенность всегда уже доступной понятности бытия сама есть позитивный феномен, требующий прояснения.

Дать его с самого начала однако разыскание о смысле бытия не может хотеть. Интерпретация усредненной бытийной понятливости получает свою необходимую путеводную нить лишь с формированием понятия бытия. Из ясности понятия и принадлежащих к нему способов его эксплицитного понимания можно будет установить, что имеет в виду затемненная, соотв. еще не проясненная понятность бытия, какие разновидности затемнения, соотв. помехи эксплицитному прояснению смысла бытия возможны и необходимы.

Усредненная, смутная понятность бытия может далее быть пропитана традиционными теориями и мнениями о бытии, а именно так, что эти теории как источники господствующей понятности остаются потаены. — Искомое в спрашивании о бытии никоим образом не полностью неизвестно, хотя ближайшим образом совершенно неуловимо.

*Спрошенное* подлежащего разработке вопроса есть бытие, то, что определяет сущее как сущее, то, в виду чего сущее, как бы оно ни осмыслялось, всегда уже понято. Бытие сущего само не “есть” сущее. Первый философский шаг в понимании проблемы бытия состоит в том, чтобы не μῦθόν τινα διηγεῖσθαι<sup>1</sup>, “не рассказывать истории”, т.е. определять сущее как сущее не через возведение к другому сущему в его истоках, как если бы бытие имело характер возможного сущего. Бытие как *спрошенное* требует отсюда своего способа выявления, который в принципе отличается от раскрытия сущего. Соответственно и *выспрашиваемое*, смысл бытия, потребует своей концептуальности, опять же в принципе отличной от концепций, в каких достигает своей смысловой определенности сущее.

Поскольку *спрошенное* составляет бытие, а бытие означает бытие сущего, *опрашиваемым* бытийного вопроса оказывается само сущее. Оно как бы расспрашивается на тему его бытия. Чтобы оно однако могло неискаженно выдавать черты своего бытия, оно со своей стороны должно прежде стать доступно так, как оно само по себе есть. Бытийный вопрос в плане его спрашиваемого требует достижения и опережающего обеспечения правильной манеры подхода к сущему. Однако “сущим” именуем мы многое и в разном смысле. Сущее есть все о чем мы говорим, что имеем в виду, к чему

---

<sup>1</sup> Платон, Софист 242 с.



имеем такое-то и такое-то отношение, сущее и то, что и как мы сами суть. Бытие лежит в том, что оно *есть* и *есть так*, в реальности, наличии, состоянии, значении, присутствии\*, в “имеется”. С *какого* сущего надо считать смысл бытия\*\*, от какого сущего должно брать свое начало размыкание бытия? Начало произвольно или в разработке бытийного вопроса определенное сущее обладает преимуществом? Каково это образцовое\*\*\* сущее и в каком смысле оно имеет преимущество?

Если вопрос о бытии должен быть отчетливо поставлен и развернут в его полной прозрачности, то разработка этого вопроса требует, по предыдущим разъяснениям, экспликации способа всматривания в бытие, понимания и концептуального схватывания смысла, подготовки возможности правильного выбора примерного сущего, выработки гениальной манеры подхода к этому сущему. Всматривание во что, понимание и схватывание, выбор, подход к чему суть конститутивные установки спрашивания и сами таким образом модусы определенного сущего, *того* сущего, которое мы, спрашивающие, всегда сами есть. Разработка бытийного вопроса значит поэтому: высвечивание некоего сущего — спрашивающего — в его бытии. Задавание этого вопроса как модус *бытия* определенного сущего само сущностно определено тем, о чем в нем спрошено, — бытием\*\*\*\*. Это сущее, которое мы сами всегда суть и которое среди прочего обладает бытийной возможностью спрашивания, мы терминологически схватываем как *присутствие*. Отчетливая и прозрачная постановка вопроса о смысле бытия требует предшествующей адекватной экспликации определенного сущего (присутствия) в аспекте его бытия\*\*\*\*\*.

Не впадает ли однако такое предприятие в очевидный круг? Прежде должны определить сущее *в его бытии* и на этом основании хотим потом только ставить вопрос о бытии, что это иное как не хождение по кругу? Не “предпослано” ли тут уже разработке вопроса то, что еще только должен дать ответ на этот вопрос? Формальные упреки, подобные всегда легко выставляемой в сфере исследования начал аргументации от “круга в доказательстве”, при выверке конкретных путей исследования всегда стерильны. Для понятности дела они ничего не приносят и мешают прорыву в поле разыскания.

Но фактически в означенной постановке вопроса вообще нет никакого круга. Сущее можно определить в его бытии без того чтобы при этом уже имелась эксплицитная концепция смысла бытия. Не будь это так, до сей поры не могло бы быть еще никакого

онтологического познания, чей фактический состав никто ведь не станет отрицать. “Бытие” во всех прежних онтологиях правда “предпосылается”, но не как доступное *понятие*, — не как то, в качестве чего оно искомое. “Предпосылание” бытия имеет характер предшествующего принятия бытия во внимание, а именно так, что во внимании к нему предданное сущее предваряюще артикулируется в своем бытии. Это ведущее имение бытия в виду вырастает из средней бытийной понятливости, в которой мы всегда уже движемся *и которая в конечном счете\* принадлежит к сущностному устройству самого присутствия*. Такое “предполагание” не имеет ничего общего с постулированием первопринципа, из которого дедуктивно выводится последовательность тезисов. “Круг в доказательстве” при постановке вопроса о смысле бытия вообще невозможен, ибо при ответе на вопрос речь идет не о выводящем обосновании, но о выявляющем высвечивании основания.

Не “круг в доказательстве” лежит в вопросе о смысле бытия, но пожалуй странная “назад- или вперед-отнесенность” спрошенного (бытия) к спрашиванию как бытийному модусу сущего. Коренная задетость спрашивания его спрошенным принадлежит к самому своему смыслу бытийного вопроса. Но это значит лишь: сущее характера присутствия само имеет к вопросу о бытии некое — возможно даже исключительное — отношение. А тем самым не выявлено ли уже определенное сущее в его бытийном преимуществе и задано\*\* образцовое сущее, должное служить первично *опрашиваемым* в вопросе о бытии? Предыдущим разбором ни преимущество присутствия не выявлено, ни о его возможной или даже необходимой функции как первично подлежащего опросу не решено. Но пожалуй нечто вроде преимущества присутствия себя заявило.

### § 3. Онтологическое преимущество вопроса о бытии

Характеристика бытийного вопроса по путеводной нити формальной структуры вопроса как такового показала этот вопрос как своеобразный, а именно тем, что его разработка и особенно решение требует ряда фундаментальных рассмотрений. Отличительность бытийного вопроса вполне выйдет на свет однако только тогда, когда он будет удовлетворительно очерчен в плане его функции, его цели и его мотивов.

Пока необходимость возобновления вопроса была мотивирована во-первых из достопочтенности его истока, но прежде всего

из отсутствия определенного ответа, даже неимения удовлетворительной постановки вопроса вообще. Могут однако потребовать узнать, чему призван служить этот вопрос. Он остается лишь, или вообще *оказывается*, только занятием свободнопарящей спекуляции об обобщеннейших обобщенностях — *или это принципиальнейший и конкретнейший вопрос вместе?*

Бытие есть всякий раз бытие сущего. Вселенная сущего может по своим разным сферам стать полем высвечивания и очерчивания определенных предметных областей. Последние, напр. история, природа, пространство, жизнь, присутствие, язык и т.п. со своей стороны позволяют в соответствующих научных разысканиях тематизировать себя в предметы. Научное исследование проводит выделение и первую фиксацию предметных областей наивно и вчерне. Разработка области в ее основоструктурах известным образом уже достигнута донаучным опытом и толкованием круга бытия, в котором очерчена сама предметная область. Возникшие так “основопонятия” оказываются ближайшим образом путеводными нитями для первого конкретного замыкания области. Лежит или нет весомость исследования всегда именно в этой позитивности, его собственный прогресс заключается не столько в накоплении результатов и сбережении таковых в “учебниках”, сколько в спрашивании об основоустройстве той или иной области, большей частью вынужденно реагирующем на такое нарастающее познание предметов.

Собственное “движение” наук разворачивается в более или менее радикальной и прозрачной для себя самой ревизии основопонятий. Уровень науки определяется тем, насколько она *способна* на кризис своих основопонятий. В таких имманентных кризисах наук отношение позитивно исследующего спрашивания к опрашиваемым вещам само становится шатким. Повсюду сегодня в различных дисциплинах пробудились тенденции переставить исследование на новые основания.

Строжайшая по видимости и всего прочнее сложенная наука, *математика*, впала в “кризис оснований”. Борьба между формализмом и интуиционизмом ведется за достижение и обеспечение способа первичного подхода к тому, что должно быть предметом этой науки. Теория относительности *физики* происходит из тенденции выявить свойственную самой природе взаимосвязь так, как она состоит “по себе”. Как теория условий подступа к самой природе она пытается через определение всех релятив-

ностей сохранить неизменность законов движения и ставит себя тем самым перед вопросом о структуре предданной ей предметной области, перед проблемой материи. В *биологии* пробуждается тенденция выйти с вопросами за пределы определений организма и жизни, данных механицизмом и витализмом, и заново определить бытийный род живого как такового. В *историографических науках о духе* порыв к самой исторической действительности напрямую через предание с его представлением и традицию усилился: история литературы должна стать историей проблем. *Теология* ищет более исходного, предначертанного смыслом самой веры и остающегося внутри нее толкования бытия человека к Богу. Она начинает понемногу снова понимать прозрение *Лютера*, что ее догматическая систематика покоится на “фундаменте”, который сложился не из первично верующего вопрошания и концептуальность которого для теологической проблематики не только не недостаточна, но скрывает и искажает ее.

Основопонятия суть определения, в которых лежащая в основании всех тематических предметов объектная область достигает предвещающей и ведущей все позитивное исследование понятности. Свое аутентичное удостоверение и “обоснование” эти понятия получают поэтому лишь в столь же предвещающем сквозном исследовании самой предметной области. Поскольку же каждая из этих областей получена из сферы самого сущего, такое предшествующее и создающее основопонятия исследование означает ничто другое как толкование этого сущего на основоустройство его бытия. Такое исследование должно предвещать позитивные науки; и оно это *может*. Работа *Платона* и *Аристотеля* тому доказательство. Такое основоположение наук отличается принципиально от хромающей им вслед “логики”, которая случайное состояние той или иной из них исследует на ее “метод”. Оно есть продуктивная логика в том смысле, что как бы опережающим скачком вступает в определенную бытийную область, впервые размыкает ее в устройстве ее бытия и подает добытые структуры в распоряжение позитивных наук как прозрачные ориентиры для вопрошания. Так напр. философски первична не теория формирования понятий историографии и не теория историографического познания, однако также и не теория истории как объекта историографии, но интерпретация собственно историчного сущего на его историчность. Так и позитивный урожай *кантовской* критики чистого разума покоится в приготовлении к разработке того, что вообще принадлежит к какой-либо природе,

а не в “теории” познания. Его трансцендентальная логика есть априорная предметная логика бытийной области природы.

Но такое спрашивание — онтология взятая в широчайшем смысле и без примыкания к онтологическим направлениям и тенденциям — сама нуждается еще в путеводной нити. Онтологическое спрашивание правда в противоположность онтическому спрашиванию позитивных наук исходнее. Оно остается однако само наивно и непрозрачно, если его разыскания о бытии сущего оставляют неразобранным смысл бытия вообще. И именно онтологическая задача некой дедуктивно конструирующей генеалогии различных возможных способов бытия нуждается в предоговоренности о том, “что же мы собственно под этим выражением ‘бытие’ имеем в виду”.

Бытийный вопрос нацелен поэтому на априорное условие возможности не только наук, исследующих сущее как таким-то образом сущее и движущихся при этом всегда уже внутри определенной бытийной понятности, но на условие возможности самих онтологий, располагающихся прежде онтических наук и их фундирующих. *Всякая онтология, распоряжаясь она сколь угодно богатой и прочно скрепленной категориальной системой, остается в основе слепой и извращением самого своего ее назначения, если она прежде достаточно не прояснила смысл бытия и не восприняла это прояснение как свою фундаментальную задачу.*

Правильно понятое онтологическое исследование само придает бытийному вопросу его онтологическое преимущество перед простым восстановлением достопочтенной традиции и продвижением непрозрачной до сих пор проблемы. Но это научно-предметное преимущество не единственное.

#### § 4. Онтическое преимущество бытийного вопроса

Наука вообще может быть определена как совокупность обосновательной взаимосвязи истинных положений. Эта дефиниция и не полна, и она не улавливает науку в ее смысле. Науки как образы поведения человека имеют способ бытия этого сущего (человека). Это сущее мы схватываем терминологически как *присутствие*. Научное исследование не единственный и не ближайший возможный образ бытия этого сущего. Само присутствие сверх того отлично от другого сущего. Это отличие надо предва-

рительно выявить. Соответствующее прояснение должно опережать последующие и впервые собственно раскрывающие анализы.

Присутствие есть сущее, которое не только случается среди другого сущего. Оно напротив онтически отличается тем, что для этого сущего в его бытии речь идет о самом этом бытии. К этому бытийному устройству присутствия однако тогда принадлежит, что в своем бытии оно имеет бытийное отношение к этому бытию. И этим опять же сказано: присутствие понимает каким-то образом и с какой-то явностью в своем бытии. Этому сущему свойственно, что с его бытием и через него это бытие ему самому разомкнуто. *Понятность бытия сама есть бытийная определенность присутствия.\** Онтическое отличие присутствия в том, что оно существует онтологично.

Быть онтологичным значит здесь не: выстраивать онтологию. Если мы поэтому резервируем титул онтология для эксплицитного теоретического вопрошания о смысле сущего, то имеющееся в виду бытие-онтологичным присутствия следует обозначить как доонтологическое. Это опять же означает не скажем все равно что просто онтически-сущее, но сущее способом понимания бытия.

Само\*\* бытие, к которому\*\*\* присутствие может так или так относиться и всегда как-то отнеслось, мы именуем *экзистенцией*. И поскольку сущностно определить это сущее через задание предметного что нельзя, скорее существо его лежит в том, что оно всегда имеет быть своим бытием как своим, для обозначения этого сущего избран как выражение чистого бытия титул “присутствие”.

Присутствие понимает себя всегда из своей экзистенции, возможности его самого быть самим собой или не самим собой. Эти возможности присутствие или выбрало само или оно в них попало или в них как-то уже выросло. Об экзистенции решает способом овладения или упущения только само всегдашнее присутствие. Вопрос экзистенции должен выводиться на чистоту всегда только через само экзистирование. Ведущую *при этом* понятность себе самой мы именуем *экзистентной*. Вопрос экзистенции есть онтическое “дело” присутствия. Тут не требуется теоретической прозрачности онтологической структуры экзистенции. Вопрос о структуре нацелен на раскладку того, что конституирует экзистенцию.\*\*\*\* Взаимосвязь этих структур мы именуем *экзистенциальностью*. Их аналитика имеет характер не экзистентного, но *экзистенциального* понимания. Задача экзистенциальной аналитики

присутствия в плане ее возможности и необходимости предназначена онтическим устройством присутствия.

Поскольку стало быть экзистенция определяет присутствие, онтологическая аналитика этого сущего всегда уже требует принятия во внимание экзистенциальности. Последнюю же мы понимаем как бытийное устройство сущего, которое экзистирует. В идее такого бытийного устройства уже лежит опять же идея бытия. И таким образом возможность проведения аналитики присутствия зависит от предшествующей проработки вопроса о смысле бытия вообще.

Науки суть способы присутствия быть, в которых оно отнесено и к сущему, которое не обязательно оно само. К присутствию однако сущностно принадлежит: бытие в мире. Принадлежащее к присутствию понимание бытия поэтому равноизначально включает понимание чего-то наподобие “мира” и понимание бытия сущего, доступного внутри мира. Онтологии, имеющие темой сущее неприсутствияразмерного характера бытия, сами поэтому фундированы и мотивированы в онтической структуре присутствия, которая вбирает в себя определенность доонтологического понимания бытия.

Поэтому *фундаментальную онтологию*, из которой могут возникать все другие, надо искать в *экзистенциальной аналитике присутствия*.

Присутствие имеет таким образом многократное преимущество перед всяким другим сущим. Первое преимущество *онтическое*: это сущее определяется в своем бытии экзистенцией. Второе преимущество *онтологическое*: присутствие на основе своей определенности экзистенцией само по себе “онтологично”. К присутствию принадлежит еще опять же равноисходно — как конститутив понятности экзистенции: понимание бытия всего неприсутствияразмерного сущего. Присутствие имеет отсюда третье преимущество как онтически-онтологическое условие возможности всех онтологий. Присутствие оказывается так первым, что до всякого другого сущего подлежит онтологическому опросу.

Экзистенциальная аналитика со своей стороны опять же в конечном счете *экзистентна*, т.е. *онтически* укоренена. Только когда философски-исследующее вопрошание само экзистентно взято на себя как бытийная возможность конкретно экзистирующего присутствия, существует возможность размыкания экзистенциальности экзистенции и с ней возможность подступить вплотную к удовлетворительно фундированной онтологической проблематике вооб-

ше. Тем самым однако прояснилось и онтическое преимущество вопроса о бытии.

Онтически-онтологическое преимущество присутствия увидели уже рано, без того чтобы при этом само присутствие было распознано в его гениальной онтологической структуре или хотя бы стало нацеленной на это проблемой. *Аристотель* говорит: ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πῶς ἔστιν<sup>1</sup>. Душа (человека) есть известным образом сущее; “душа”, составляющая человеческое бытие, открывает в своих способах быть, αἰσθησις и νόησις, все сущее в плане факта и такости его бытия, т.е. всегда в его бытии. Это положение, отсылающее к онтологическому тезису Парменида, *Фома Аквинский* включил в характерное рассуждение. В рамках задачи дедукции “трансценденций”, т.е. черт бытия, лежащих еще выше всякой возможной предметно-содержательно-родовой определенности сущего, всякого *modus specialis entis*, и необходимо присущих любому не что, каким бы оно ни было, в качестве одного такого *transcendens* подлежит выявлению также *verum*. Это делается через апелляцию к сущему, которое по самому его способу бытия имеет свойство “сходиться” с любым каким угодно сущим. Это исключительное сущее, *ens, quod natum est convenire cum omni ente*, — душа (*anima*)<sup>2</sup>. Выступающее здесь, хотя онтологически еще не проясненное преимущество “присутствия” перед всяким другим сущим явно не имеет ничего общего с дурной субъективацией вселенной сущего. —

Демонстрация онтико-онтологического отличия вопроса о бытии основана в предыдущем показе онтико-онтологического преимущества присутствия. Но анализ структуры бытийного вопроса как такового (§ 2) натолкнулся на исключительную функцию этого сущего внутри самой постановки вопроса. Присутствие приоткрылось при этом как сущее, которое должно быть прежде онтологически удовлетворительно разработано, чтобы вопрос мог стать прозрачным. Теперь однако оказалось, что онтологическая аналитика присутствия вообще составляет всю фундаментальную онтологию, что присутствие поэтому служит тем сущим, которое в принципе должно быть предварительно *опрошено* о его бытии.

Когда интерпретация смысла бытия становится задачей, присутствие не только первично опрашиваемое сущее, оно сверх

<sup>1</sup> de anima G 8, 431 b 21, ср. ib. 5, 430 a sqq.

<sup>2</sup> Quaestiones de veritate qu. I a 1 c, ср. отч. более строгое и от названного отклоняющееся проведение “дедукции” трансценденций в *Opusculum “de natura generis”*.



Жан—  
Поль  
Сартр

трусом, а для героя — перестать быть героем. Но в счет идет лишь полная решимость, а не частные случаи или отдельные действия — они не захватывают нас полностью.

Итак, мы, кажется, ответили на ряд обвинений. Как видите, **экзистенциализм** нельзя рассматривать ни как философию квиетизма, ибо экзистенциализм определяет человека по его делам, ни как пессимистическое описание человека: на деле нет более оптимистического учения, поскольку судьба человека полагается в нем самом. Экзистенциализм — это не попытка отбить у человека охоту к действиям, ибо он говорит человеку, что надежда лишь в его действиях, и единственное, что позволяет человеку жить,— это действие. Следовательно, в этом плане мы имеем дело с моралью действия и решимости. Однако на этом основании нас упрекают также и в том, что мы замуровываем человека в индивидуальной субъективности. Но и здесь нас понимают превратно.

Действительно, наш исходный пункт — это субъективность индивида, он обусловлен и причинами чисто философского порядка. Не потому, что мы буржуа, а потому, что мы хотим иметь учение, основывающееся на истине, а не на ряде прекрасных теорий, которые обнадеживают, не имея под собой реального основания. В исходной точке не может быть никакой другой истины, кроме: «Я мыслю, следовательно, существую». Это абсолютная истина сознания, постигающего самое себя. Любая теория, берущая человека вне этого момента, в котором он постигает себя, есть теория, упраздняющая истину, поскольку вне картезианского *cogito* все предметы лишь вероятны, а учение о вероятностях, не опирающееся на истину, низвергается в пропасть небытия. Чтобы определять вероятное, нужно обладать истинным. Следовательно, для того чтобы существовала хоть какая-нибудь истина, нужна истина абсолютная. Абсолютная истина проста, легко достижима и доступна всем, она схватывается непосредственно.

Далее, наша теория — **единственная теория, придающая человеку достоинство, единственная теория, которая не делает из него объект**. Всякий материализм ведет к рассмотрению людей, в том числе и себя самого, как предметов, то есть как совокупности определенных реакций, ничем не отличающейся от совокупности тех качеств и явлений, которые образуют стол, стул или камень. Что же касается нас, то мы именно и хотим создать царство человека

как совокупность ценностей, отличную от материального царства. Но субъективность, постигаемая как истина, не является строго индивидуальной субъективностью, поскольку, как мы показали, в *cogito* человек открывает не только самого себя, но и других людей. В противоположность философии Декарта, в противоположность философии Канта, через «я мыслю» мы постигаем себя перед лицом другого, и другой так же достоверен для нас, как мы сами. Таким образом, человек, постигающий себя через *cogito*, непосредственно обнаруживает вместе с тем и всех других, и притом — как условие своего собственного существования. Он отдает себе отчет в том, что не может быть *каким-нибудь* (в том смысле, в каком про человека говорят, что он остроумен, зол или ревнив), если только другие не признают его таковым. Чтобы получить какую-либо истину о себе, я должен пройти через другого. Другой необходим для моего существования, так же, впрочем, как и для моего самопознания. При этих условиях обнаружение моего внутреннего мира открывает мне в то же время и другого, как стоящую передо мной свободу, которая мыслит и желает «за» или «против» меня. Таким образом, открывается целый мир, который мы называем интерсубъективностью. В этом мире человек и решает, чем является он и чем являются другие.

Кроме того, если невозможно найти универсальную сущность, которая была бы человеческой природой, то все же существует некая общность условий человеческого существования. Не случайно современные мыслители чаще говорят об условиях человеческого существования, чем о человеческой природе. Под ними они понимают, с большей или меньшей степенью ясности, совокупность априорных пределов, которые очерчивают фундаментальную ситуацию человека в универсуме. Исторические ситуации меняются: человек может родиться рабом в языческом обществе, феодальным сеньором или пролетарием. Не изменяется лишь необходимость для него быть в мире, быть в нем за работой, быть в нем среди других и быть в нем смертным. Пределы не субъективны и не объективны, скорее, они имеют объективную и субъективную стороны. Объективны они потому, что встречаются повсюду и повсюду могут быть опознаны. Субъективны потому, что переживаемы; они ничего не представляют собой, если не пережиты человеком, который свободно определяет

себя в своем существовании по отношению к ним. И хотя проекты могут быть различными, ни один мне не чужд, потому что все они представляют собой попытку преодолеть пределы, или раздвинуть их, или не признать их, или приспособиться к ним. Следовательно, всякий проект, каким бы индивидуальным он ни был, обладает универсальной значимостью. Любой проект, будь то проект китайца, индейца или негра, может быть понят европейцем. Может быть понят — это значит, что европеец 1945 года может точно так же идти от постигнутой им ситуации к ее пределам, что он может воссоздать в себе проект китайца, индейца или африканца. Любой проект универсален в том смысле, что понятен каждому. Это не означает, что данный проект определяет человека раз навсегда, а только то, что он может быть воспроизведен. Всегда можно понять идиота, ребенка, дикаря или иностранца, достаточно иметь необходимые сведения. В этом смысле мы можем говорить о всеобщности человека, которая, однако, не дана заранее, но постоянно создается. Выбирая себя, я создаю всеобщее. Я создаю его, понимая проект любого другого человека, к какой бы эпохе он ни принадлежал. Эта абсолютность выбора не ликвидирует относительности каждой отдельной эпохи. Экзистенциализм и хочет показать эту связь между абсолютным характером свободного действия, посредством которого каждый человек реализует себя, реализуя в то же время определенный тип человечества, — действия, понятного любой эпохе и любому человеку, и относительностью культуры, которая может явиться следствием такого выбора. Необходимо отметить вместе с тем относительность картезианства и абсолютность картезианской позиции. Если хотите, в этом смысле каждый из нас существо абсолютное, когда он дышит, ест, спит или действует тем или иным образом. Нет никакой разницы между свободным бытием, бытием-проектом, существованием, выбирающим свою сущность, и абсолютным бытием. И нет никакой разницы между локализованным во времени абсолютным бытием, то есть расположенным в истории, и универсально постижимым бытием.

Это, однако, не снимает полностью обвинения в субъективизме, которое выступает еще в нескольких формах. Во-первых, нам говорят: «Значит, вы можете делать что угодно». Это обвинение формулируют по-разному. Сна-

чала нас записывают в анархисты, а потом заявляют: «Вы не можете судить других, так как не имеете оснований, чтобы предпочесть один проект другому». И, наконец, нам могут сказать: «Все произвольно в вашем выборе, вы отдаете одной рукой то, что вы якобы получили другой». Эти три возражения не слишком серьезны. Прежде всего, первое возражение — «вы можете выбирать что угодно» — неточно. Выбор возможен в одном направлении, но невозможно не выбирать. Я всегда могу выбрать, но я должен знать, что даже в том случае, если ничего не выбираю, тем самым я все-таки выбираю. Хотя это обстоятельство и кажется сугубо формальным, однако оно чрезвычайно важно для ограничения фантазии и каприза. Если верно, что, находясь в какой-то ситуации, например в ситуации, определяющей меня как существо, наделенное полом, способное находиться в отношениях с существом другого пола и иметь детей, я вынужден выбрать какую-то позицию, то, во всяком случае, я несу ответственность за выбор, который, обязывая меня, обязывает в то же время все человечество. Даже если никакая априорная ценность не определяет моего выбора, он все же не имеет ничего общего с капризом. А если кое-кому кажется, что это — та же теория произвольного действия, что и у А. Жида, значит, они не видят громадного различия между экзистенциализмом и учением Жида. Жид не знает, что такое ситуация. Для него действия обусловлены простым капризом. Для нас, напротив, человек находится в организованной ситуации, которою живет, и своим выбором он заставляет жить ею все человечество, и он не может не выбирать: он или останется целомудренным, или женится, но не будет иметь детей, или женится и будет иметь детей. В любом случае, что бы он ни делал, он несет полную ответственность за решение этой проблемы. Конечно, он не ссылается, осуществляя выбор, на предустановленные ценности, но было бы несправедливо обвинять его в капризе. Моральный выбор можно сравнить скорее с созданием произведения искусства. Однако здесь надо сразу же оговориться: речь идет отнюдь не об эстетской морали; наши противники столь недобросовестны, что упрекают нас даже в этом. Пример взят мною лишь для сравнения. Итак, разве когда-нибудь упрекали художника, рисующего картину, за то, что он не руководствуется априорно установленными правилами? Разве когда-нибудь гово-

рили, какую он *должен* нарисовать картину? Ясно, что нет картины, которая была бы определена до ее написания, что художник живет созданием своего произведения и что картина, которая должна быть нарисована,— это та картина, которую он нарисует. Ясно, что нет априорных эстетических ценностей, но есть ценности, которые проявляются потом — в связи отдельных элементов картины, в отношениях между волей к творчеству и результатом. Никто не может сказать, какой будет живопись завтра. О картинах можно судить, лишь когда они уже написаны. Какое отношение имеет это к морали? Здесь мы тоже оказываемся в ситуации творчества. Мы никогда не говорим о произвольности произведения искусства. Обсуждая полотно Пикассо, мы не говорим, что оно произвольно. Мы хорошо понимаем, что, рисуя, он созидает себя таким, каков он есть, что совокупность его произведений включается в его жизнь.

Так же обстоит дело и в морали. Общим между искусством и моралью является то, что в обоих случаях мы имеем творчество и изобретение. Мы не можем решить а priori, что надо делать. Мне кажется, я достаточно показал это на примере того молодого человека, который приходил ко мне за советом и который мог взывать к любой морали, кантианской или какой-либо еще, не находя там для себя никаких указаний. Он был вынужден изобрести для себя свой собственный закон. Мы никогда не скажем, что этот человек — решит ли он остаться со своей матерью, беря за основу морали чувства, индивидуальное действие и конкретное милосердие, или решит поехать в Англию, предпочитая жертвенность,— сделал произвольный выбор. Человек создает себя сам. Он не сотворен изначально, он творит себя, выбирая мораль; а давление обстоятельств таково, что он не может не выбрать какой-нибудь определенной морали. Мы определяем человека лишь в связи с его решением занять позицию. Поэтому бессмысленно упрекать нас в произвольности выбора.

Во-вторых, нам говорят, что мы не можем судить других. Это отчасти верно, а отчасти нет. Это верно в том смысле, что всякий раз, когда человек выбирает свою позицию и свой проект со всей искренностью и полной ясностью, каким бы ни был этот проект, ему невозможно предпочесть другой. Это верно в том смысле, что мы не верим в прогресс. Прогресс — это улучшение. Человек

же всегда находится лицом к лицу с меняющейся ситуацией, и выбор всегда остается выбором в ситуации. Моральная проблема ничуть не изменилась с тех пор, когда надо было выбирать между сторонниками и противниками рабовладения во время войны между Севером и Югом, вплоть до сегодняшнего дня, когда нужно голосовать за МРП<sup>19</sup> или за коммунистов.

Но тем не менее судить можно, поскольку, как я уже говорил, человек выбирает, в том числе выбирает и самого себя, перед лицом других людей. Прежде всего можно судить, какой выбор основан на заблуждении, а какой на истине (это может быть не оценочное, а логическое суждение). Можно судить о человеке, если он нечестен. Если мы определили ситуацию человека как свободный выбор, без оправданий и без опоры, то всякий человек, пытающийся оправдаться своими страстями или придумывающий детерминизм, нечестен. Могут возразить: «Но почему бы ему не выбирать себя нечестно?» Я отвечу, что не собираюсь судить с моральной точки зрения, а просто определяю нечестность как заблуждение. Здесь нельзя избежать суждения об истине. Нечестность — это, очевидно, ложь, ибо утаивает полную свободу действия. В том же смысле можно сказать, что выбор нечестен, если заявляется, будто ему предшествуют некие предсуществующие ценности. Я противоречу сам себе, если одновременно хочу их установить и заявляю, что они меня обязывают. Если мне скажут: «А если я хочу быть нечестным?» — я отвечу: «Нет никаких оснований, чтобы вы им не были; но я заявляю, что вы именно таковы, тогда как строгая последовательность характерна лишь для честности». Кроме того, можно высказать моральное суждение. В каждом конкретном случае свобода не может иметь другой цели, кроме самой себя, и если человек однажды признал, что, пребывая в заброшенности, сам устанавливает ценности, он может желать теперь только одного — свободы как основания всех ценностей. Это не означает, что он желает ее абстрактно. Это попросту означает, что действия честных людей имеют своей конечной целью поиски свободы как таковой. Человек, вступающий в коммунистический или революционный профсоюз, преследует конкретные цели. Эти цели предполагают наличие абстрактной воли к свободе. Но этой свободы желают в конкретном. Мы желаем свободы ради свободы в каждом отдельном случае.

Но, стремясь к свободе, мы обнаруживаем, что она целиком зависит от свободы других людей и что свобода других зависит от нашей свободы.

Конечно, свобода, как определение человека, не зависит от другого, но, как только начинается действие, я обязан желать вместе с моей свободой свободы других; я могу принимать в качестве цели мою свободу лишь в том случае, если поставлю своей целью также и свободу других. Следовательно, если с точки зрения полной аутентичности<sup>20</sup> я признал, что человек — это существо, у которого существование предшествует сущности, что он есть существо свободное, которое может при различных обстоятельствах желать лишь своей свободы, я одновременно признал, что я могу желать и другим только свободы. Таким образом, во имя этой воли к свободе, предполагаемой самой свободой, я могу формулировать суждение о тех, кто стремится скрыть от себя полную беспричинность своего существования и свою полную свободу. Одних, скрывающих от себя свою полную свободу с помощью духа серьезности или ссылок на детерминизм, я назову трусами. Других, пытающихся доказать, что их существование необходимо, хотя даже появление человека на Земле является случайностью, я назову сволочью. Но трусов или сволочь можно судить лишь с точки зрения строгой аутентичности. Поэтому, хотя содержание морали и меняется, определенная форма этой морали универсальна. Кант заявляет, что свобода желает самой себя и свободы других. Согласен. Но он полагает, что формальное и всеобщее достаточны для конституирования морали<sup>21</sup>. Мы же, напротив, думаем, что слишком отвлеченные принципы терпят крах при определении действия. Рассмотрим еще раз пример с этим учеником. Во имя чего, во имя какой великой максимы морали мог бы он, по-вашему, с полным спокойствием духа решиться покинуть мать или же остаться с ней? Об этом никак нельзя судить. Содержание всегда конкретно и, следовательно, непредсказуемо. Всегда имеет место изобретение. Важно только знать, делается ли данное изобретение во имя свободы.

Рассмотрим два конкретных примера. Вы увидите, в какой степени они согласуются друг с другом и в то же время различны. Возьмем «Мельницу на Флоссе»<sup>22</sup>. В этом произведении мы встречаем некую девушку по имени Мэгги Тулливер, которая является воплощением стра-



ти и сознает это. Она влюблена в молодого человека — Стефана, который обручен с другой, ничем не примечательной девушкой. Эта Мэгги Тулливер, вместо того чтобы легкомысленно предпочесть свое собственное счастье, решает во имя человеческой солидарности пожертвовать собой и отказаться от любимого человека. Наоборот, Сансеверина в «Пармской обители»<sup>23</sup>, считая, что страсть составляет истинную ценность человека, заявила бы, что большая любовь стоит всех жертв, что ее нужно предпочесть банальной супружеской любви, которая соединила бы Стефана и ту дурочку, на которой он собрался жениться. Она решила бы пожертвовать последней и добиться своего счастья. И, как показывает Стендаль, ради страсти она пожертвовала бы и собой, если того требует жизнь. Здесь перед нами две прямо противоположные морали. Но я полагаю, что они равноценны, ибо в обоих случаях целью является именно свобода. Вы можете представить себе две совершенно аналогичные по своим следствиям картины. Одна девушка предпочитает покорно отказаться от любви, другая — под влиянием полового влечения — предпочитает игнорировать прежние связи мужчины, которого любит. Внешне эти два случая напоминают только что описанные. И тем не менее они весьма от них отличаются. Сансеверина по своему отношению к жизни гораздо ближе к Мэгги Тулливер, чем к такой беззаботной алчности.

Таким образом, вы видите, что второе обвинение одновременно и истинно, и ложно. Выбирать можно все, что угодно, если речь идет о свободе решать.

Третье возражение сводится к следующему: «Вы получаете одной рукой то, что даете другой», то есть ваши ценности, в сущности, несерьезны, поскольку вы их сами выбираете. На это я с глубоким прискорбием отвечу, что так оно и есть; но уж если я ликвидировал бога-отца, то должен же кто-нибудь изобретать ценности. Нужно принимать вещи такими, как они есть. И, кроме того, сказать, что мы изобретаем ценности, — значит утверждать лишь то, что жизнь не имеет априорного смысла. Пока вы не живете своей жизнью, она ничего собой не представляет, вы сами должны придать ей смысл, а ценность есть не что иное, как этот выбираемый вами смысл. Тем самым вы обнаруживаете, что есть возможность создать человеческое сообщество.

Меня упрекали за сам вопрос: является ли экзистенциализм гуманизмом. Мне говорили: «Ведь вы же писали в «Тошноте»<sup>24</sup>, что гуманисты не правы, вы надсмеелись над определенным типом гуманизма, зачем теперь к нему возвращаться?» Действительно, слово «гуманизм» имеет два совершенно различных смысла. Под гуманизмом можно понимать теорию, которая рассматривает человека как цель и высшую ценность. Подобного рода гуманизм имеется у Кокто<sup>25</sup>, например, в его рассказе «В 80 часов вокруг света», где один из героев, пролетая на самолете над горами, восклицает: «Человек паразителен!» Это означает, что лично я, не принимавший участия в создании самолетов, могу воспользоваться плодами этих изобретений и что лично я — как человек — могу относить на свой счет и ответственность, и почести за действия, совершенные другими людьми. Это означало бы, что мы можем оценивать человека по наиболее выдающимся действиям некоторых людей. Такой гуманизм абсурден, ибо только собака или лошадь могла бы дать общую характеристику человеку и заявить, что человек паразителен, чего они, кстати, вовсе не собираются делать, по крайней мере, насколько мне известно. Но нельзя признать, чтобы о человеке мог судить человек. Экзистенциализм освобождает его от всех суждений подобного рода. Экзистенциалист никогда не рассматривает человека как цель, так как человек всегда незавершен. И мы не обязаны думать, что есть какое-то человечество, которому можно поклоняться на манер Огюста Конта. Культ человечества приводит к замкнутому гуманизму Конта и — стоит сказать — к фашизму<sup>26</sup>. Такой гуманизм нам не нужен.

Но гуманизм можно понимать и в другом смысле. Человек находится постоянно вне самого себя. Именно проектируя себя и теряя себя вовне, он существует как человек. С другой стороны, он может существовать, только преследуя трансцендентные цели. Будучи этим выходом за пределы, улавливая объекты лишь в связи с этим преодолением самого себя, он находится в сердцевине, в центре этого выхода за собственные пределы. Нет никакого другого мира, помимо человеческого мира, мира человеческой субъективности. Эта связь конституирующей человека трансцендентности (не в том смысле, в каком трансцендентен бог, а в смысле выхода за свои пределы) и субъективности — в том смысле, что человек не замкнут

в себе, а всегда присутствует в человеческом мире, — и есть то, что мы называем экзистенциалистским гуманизмом. Это гуманизм, поскольку мы напоминаем человеку, что нет другого законодателя, кроме него самого, в заброшенности он будет решать свою судьбу; поскольку мы показываем, что реализовать себя по-человечески человек может не путем погружения в самого себя, но в поиске цели вовне, которой может быть освобождение или еще какое-нибудь конкретное самоосуществление.

Из этих рассуждений видно, что нет ничего несправедливее выдвинутых против нас возражений. Экзистенциализм — это не что иное, как попытка сделать все выводы из последовательного атеизма. Он вовсе не пытается ввергнуть человека в отчаяние. Но если отчаянием называть, как это делают христиане, всякое неверие, тогда именно первородное отчаяние — его исходный пункт. Экзистенциализм — не такой атеизм, который растрчивает себя на доказательства того, что бог не существует. Скорее он заявляет следующее: даже если бы бог существовал, это ничего бы не изменило. Такова наша точка зрения. Это не значит, что мы верим в существование бога, — просто суть дела не в том, существует ли бог. Человек должен обрести себя и убедиться, что ничто не может его спасти от себя самого, даже достоверное доказательство существования бога. В этом смысле экзистенциализм — это оптимизм, учение о действии. И только вследствие нечестности, путая свое собственное отчаяние с нашим, христиане могут называть нас отчаявшимися.



**ЛЮБОВЬ**

**ридер**

Эриксимах, и то, что сказано, пусть будет для меня заповедным. Однако, следи в моей будущей речи не за тем, как бы я не сказал в ней чего смешного, — это меня не страшит, да и было бы для меня барышом и соответствовало бы нашей музе, — но следи за тем, что не вызвало бы осмеяния.

Хочешь отыгаться шутками, Аристофан, заметил Эриксимах<sup>53</sup>; будь, однако, на чеку и говори так, как если бы ты должен был давать отчет; тогда, быть может, если угодно будет мне, я и прощу тебя.

## 14

Сказал Аристофан: Ты прав, Эриксимах; я имею в виду говорить совсем в ином духе, чем говорили ты и Павсаний. Мне сдается, люди совершенно не понимают мощи Эрота, так как, если бы они ее понимали, они соорудили бы ему огромные святилища и алтари и приносили бы величайшие жертвы; теперь ничего подобного для него не делается, тогда как следовало бы, чтобы это все делалось в превосходной степени. Ведь Эрот — самый человеколюбивый из богов, помощник людей, врачеватель всего того, что после того, как оно подверглось врачеванию, приносит величайшее счастье роду человеческому. Итак, я постараюсь истолковать мощь Эрота, а вы будете учителями всех других.

Но нужно прежде всего осведомиться вам о человеческой природе и о свойственных ей страданиях. Исконная наша природа была не таковою, какою она является теперь, а иною: сначала было три пола людей, а не два, как теперь, — мужской и женский; к ним присоединялся еще третий пол, общий им обоим. От него осталось теперь только имя, сам же он исчез. Тогда существовал еще, в виде особой единицы, андрогин. Этот пол, и по виду и по имени, был общий полу мужскому и женскому; теперь этого пола не существует, имя его употребляется в бранном смысле<sup>54</sup>. Далее — общий вид каждого человека был округленный: человек имел круглую спину и бока, у него было четыре руки, столько же ног, два лица на округлой шее, совершенно сходные. Голова у обоих лиц, расположенных в противоположную сторону, была одна, ушей было четыре, детородных

Платон

членов два; все остальное можно представить себе на основании этого. Ходил человек прямо, как и теперь, куда бы ни захотел. А когда он хотел бежать скоро, он неся быстро в кругообразном движении, на подобие кувыркающихся, которые катятся кубарем, держа ноги вверх и опираясь тогда на восемь членов в тела. Три упомянутых пола существовали по такой причине: мужской пол был в начале порождением солнца, женский — земли, пол общий мужскому и женскому — луны, так как луна и солнцу и земле причастна. Таким образом, люди были округлы сами, округла была и их походка, так как они подобны были своим родителям. Имели эти люди страшную крепость и силу, и замыслы у них были великие. Они посягали на богов, и то, что говорит Гомер об Эфиальте и Оте, относится и к ним — именно, они посягали взобраться на небо с целью напасть на богов<sup>55</sup>.

## 15

Зевс и прочие боги стали совещаться, как им быть, и оказались в затруднительном положении. С одной стороны, они не хотели убивать людей и, поразив их молнией, подобно тому, как поразили гигантов, истребить род людской — тогда исчезли бы для богов почести и жертвы от людей; с другой стороны, боги не могли и допустить такого буйства со стороны людей. Насилу-то, наконец, Зевс поразмыслил и говорит: „Кажется, нашел я средство, чтобы и люди остались существовать и чтобы, сделавшись более слабыми, прекратили свою необузданность. Вот теперь я рассеку каждого из них пополам. Тогда они и слабее станут, а вместе с тем пользы от них будет нам больше, так как число их увеличится, да и ходить они будут прямо на двух ногах. Если же окажется, что они все еще продолжают буйствовать и не пожелают быть спокойными, снова рассеку их пополам, так что они будут ходить на одной ноге, в припрыжку“. Сказав это, Зевс рассек людей пополам, подобно тому, как рассекают рябину, собираясь ее солить (или как разрезают волосами яйца)<sup>56</sup>. У всякого человека, которого Зевс рассекал, Аполлон должен был переворачивать лицо и половину шеи в сторону разреза, чтобы, смотря на него, человек

стал смиреннее; Аполлону Зевс повелел залечить остальные части<sup>57</sup>. Аполлон перевернул лицо, стянул отовсюду кожу в то место, что теперь называется животом, подобно тому, как стягивают кошельки, а одно отверстие, образовавшееся на середине живота, называемое пупком, завязал. Он сгладил также и много остальных образовавшихся морщин, сформовал грудь, при чем пользовался инструментом в роде того, какой употребляется сапожниками, когда они разглаживают на колодке морщины кожи. Но несколько морщин на животе и около пупка Аполлон оставил — на память об исконном состоянии людей. 191

Когда человеческий организм был рассечен пополам, каждая половина его, вождедая другой половины, стала сходиться с ней. Обхватив друг друга руками и сплетясь между собою, они стремились к соитию. Они умирали от голода и вообще от бездействия, так как ничего не хотели делать одна без другой. И всякий раз, когда одна половина умирала, а другая оставалась жить, последняя искала другую половину и сплеталась с нею, встречала ли она половину (прежней) целой женщины — то, что теперь соответствует обозначению женщины, — или (половину прежнего целого) мужчины. Так гибли люди. Сжалился Зевс и придумал другое средство: переставил детородные члены людей наперед — до тех пор они были у них назади, и люди оплодотворялись не друг в друга, а в землю, подобно цикадам<sup>58</sup>. Итак, Зевс переставил детородные члены наперед и, благодаря этому, сделал возможным взаимное оплодотворение людей чрез (совокупление) мужского пола с женским; сделал он это с той целью, чтобы, если при совокуплении, мужчина встречался с женщиной, они производили зачатие, и чтобы от этого рождался плод. С другой стороны, если встречался мужчина с мужчиною, чтобы получалось, по крайней мере, удовлетворение от совокупления, а затем они разлучались, обращались к своим занятиям и заботились о дальнейшем своем существовании (каждый сам по себе).

Итак, вот с какого далекого времени любовь врождена взаимно людям, соединяет древнюю их природу и старается создать единое из двух и тем самым уврачевать природу человеческую. D



## 16

Каждый из нас является „маркою“ человека<sup>59</sup>, так как он, подобно камбале, рассечен на двое из единого, и каждый постоянно ищет свою „марку“. Те из мужчин, которые оказываются отрезком общего пола, в свое время называвшегося андрогином, женолюбивы, и большая часть прелюбодеев ведет свое происхождение от этого пола; соответствующие (этим мужчинам) E женщины мужелюбивы, и из этого пола происходят прелюбодейки. Те из женщин, которые являются отрезком женщины, не очень-то обращают внимание на мужчин, а скорее их влечет к женщинам; этот род дал свое происхождение развратникам. Те, кто является отрезком мужчины, гонятся за мужчинами, и, пока последние бывают мальчиками и оказываются „кусочками“ мужского пола, любят мужчин, радуются, когда возлежат и 192 сплетаются с мужчинами. И это наилучшие из мальчиков и отроков, так как, по природе, они очень мужественны. Правда, некоторые утверждают, будто они бесстыдны. Но это ложь: не по бесстыдству они это делают, а вследствие смелости, мужества и мужеподобия, любя то, что с ними сходно. И вот серьезное тому доказательство: только такие особи мужского пола, достигнув полной зрелости, обращаются к государственной деятельности. Когда же они возмужают, они становятся педерастами; B природа не побуждает их жениться и производить детей; если бы не побуждал их к этому обычай, с них было бы достаточно жить друг с другом, оставаясь в безбрачии. Вообще такие мужчины становятся и педерастами и филерастами, так как они любят всегда себе родственное<sup>60</sup>. Когда встретится с своею половиною как педераст, так и всякий другой<sup>61</sup>, тогда они на C диво как взаимно увлекаются чувствами дружбы, привязанности и любви и не желают расставаться один с другим, так сказать, даже на короткое время. Всю жизнь они постоянно проводят друг с другом вместе, при чем они не могли бы даже сказать, чего хочет один от другого. Никому из них и в голову не пришло бы смотреть на все это, как на любовную связь, будто именно ради ее один с таким великим рвением радуется пребывать вместе с другим. Ясно, душа каждого из них желает D чего-то другого, чего — она и сама сказать не может, а лишь

догадывается и неясно намекает, чего она хочет. И если бы перед ними, когда они лежат вместе, предстал Гефест, со своими орудиями и сказал бы: „Чего вы, люди, хотите получить один от другого“? и, видя их затруднение, задал бы им снова вопрос: „Быть может, вы стремитесь к тому, чтобы вам быть постоянно в одном и том же положении друг с другом, ни днем ни ночью не разлучаться? Ведь если вы этого хотите, я могу вас сплавить и спать друг с другом, так что вы, двое, станете единым и, Е пока живете, будете оба жить общею жизнью, будучи как бы единым, а когда умрете, то и там, в Преисподней, вместо двух, будете пребывать в общем мертвом состоянии; только смотрите, этого ли вы желаете и достаточно ли вам будет добиться этого?“ И мы уверены, что, услышав это, ни один из них не откажется и не заявит никакого другого желания, но и тот и другой, без дальних мыслей, подумают, что он услышал именно то, к чему искони стремился—чтобы, сошедшись и сплавившись с тем, кого он любит, стать из двух единым. Зависит это вот от чего: древняя наша природа была такою, что мы составляли одно целое. Имя же этому стремлению к целому, к достижению его—любовь. Раньше, как я говорю, мы были единое, теперь же, 193 за неправду нашу, мы поселены богом в разных местах, все равно, как лакедемоняне сделали это с аркадянами<sup>62</sup>. Страшимся мы, как бы нам, в случае, если мы не будем сохранять благопристойность в отношении богов, не оказаться снова расчлененными и продолжать свое существование в роде изображаемых на стенах профильных фигур, разрезанных по линии носа<sup>63</sup>, как бы не стать нам разделенными пополам игральными костями. Поэтому следует всякого побуждать сохранять благочестие к богам, чтобы одного избежать, а другого достигнуть, В так как Эрот—наш предводитель и наш вождь. Пусть никто не делает противного — а противное делает тот, кто ненавистен богам. Став друзьями бога и примирившись с ним, мы отыщем и встретим предмет нашей любви, чего из теперешних людей достигают немногие. И пусть не возражает мне Эриксимах, высмеивая мою речь, будто я имею в ней в виду Павсания и Агафона. Быть может, и они достигнут этого, так как оба они, С по природе, мужского пола. Нет, я-то имею в виду всех вообще, и мужчин и женщин, и утверждаю, что наш род будет счастливым,



когда мы завершим любовь и когда каждый из нас, возвратясь в свою древнюю природу, получит *свой* предмет любви. Если это есть высшее благо, то необходимо, чтобы и в настоящем положении быть ближе всего к высшему благу. А это значит — каждому встретить свой предмет любви, который был бы ему по уму. Воспевая бога, виновника этого, мы, по справедливости, воспоем и Эрота. Он и теперь всего более помогает нам, направляя нас к сродному, да и на будущее время подает нам величайшие надежды, если мы будем благочестивы к богам: Эрот возвратит нам нашу древнюю природу, уврачует и сделает нас блаженными и счастливыми.

Вот, Эриксимах, моя речь об Эроте. Она иного рода, чем твоя. Я просил уже тебя, не высмеивай ее, чтобы мы получили возможность выслушать и остальных, что каждый из них скажет, точнее — что скажет каждый из обоих остальных: ведь остальные-то Агафон и Сократ.

## 17

Повинуюсь тебе, сказал Эриксимах. По моему, твоя речь сказана прекрасно. И если бы я не знал, что Сократ и Агафон „сильны“ в любовных делах, я очень опасался бы, как бы они не испытали затруднения в своих речах: ведь сказано-то много, о разнообразных предметах. Но теперь я не боюсь.

194 На это Сократ заметил: Сам-то ты, Эриксимах, состязался прекрасно. Но если бы ты оказался в таком положении, в каком нахожусь я — скорее, в каком я окажусь, когда и Агафон скажет свою речь, то, пожалуй, ты сильно испугался бы и чувствовал бы себя так, как я себя теперь чувствую.

Ты хочешь зачаровать меня, Сократ, сказал Агафон: и привести меня в смущение при мысли о том, что „театр“<sup>64</sup> полон больших ожиданий по поводу моей предстоящей красивой речи.

Ну, я оказался бы очень забывчивым, Агафон, отвечал в Сократ: если бы, увидав твое мужество и твое самообладание в то время, как ты выходил с актерами на подмостки, и когда ты, узрев пред собою такое количество зрителей, собирався декламировать свои речи и нисколько при этом не испугался<sup>65</sup>, — если бы я теперь подумал, что ты придешь в смущение из-за нас, немногих.

Иммануил  
Кант

смертный приговор своего властелина самоубийством, даже если он позволяет это (как Нерон Сенеке<sup>40</sup>)?

Можно ли великому, недавно умершему монарху вменить в вину то, что он носил с собой быстросействующий яд, по всей вероятности, для того чтобы, в случае если в войне, в которой он лично участвует, он попадет в плен, не быть вынужденным согласиться на условия своего освобождения, которые могли бы нанести ущерб его государству? Можно ли считать это преступным намерением, если нет оснований подозревать здесь только гордость?

Человек принял водобоязнь за следствие укуса бешеной собаки и, объявив, что он знает, что эта болезнь неизлечима, покончил с собой, дабы своим бешенством (начало которого он уже почувствовал) не сделать несчастными других и людей, как сказано в написанной им перед смертью записке. Спрашивается, совершил ли он несправедливость?

Кто решается привить себе оспу, рискует своей жизнью, хотя он это делает для того, *чтобы сохранить ее*, и поэтому перед ним гораздо более затруднительный случай закона долга, чем перед мореплавателем: этот по крайней мере не создает сам шторма, которому ему приходится доверяться, в то время как тот сам навлекает на себя болезнь, подвергая свою жизнь опасности. Итак, дозволена ли прививка оспы?

## ПУНКТ ВТОРОЙ

### О СЛАДОСТРАСТНОМ САМООСКВЕРНЕНИИ

#### § 7

Точно так же как *любовь к жизни* предназначена от природы для сохранения отдельного *лица*, половая любовь предназначена для сохранения *рода*; это означает, что каждая из них — *естественная цель*, под которой понимают такую связь между причиной и действием, когда причина, хотя ей и не придается для этого рассудок, тем не менее мыслится по аналогии с ним, следовательно, как бы преднамеренно порождающей человека.

Спрашивается, подчинено ли применение способности половой любви какому-нибудь ограничительному закону долга, или же половая любовь, не ставя перед собой упомянутой цели, вправе применять половые свойства только ради скотского наслаждения, не нарушая этим какого-либо долга перед самим собой? — В учении о праве доказывалось, что человек не может без особого ограничения по правовому договору пользоваться *другим* лицом для такого наслаждения; поэтому два лица и берут на себя взаимные обязательства. Но здесь вопрос в том, существует ли в отношении этого наслаждения долг человека перед самим собой, нарушение которого есть *осквернение* (не только унижение) человечества в его собственном лице. Стремление к наслаждению [без правового ограничения] называется *похотью* (или просто сладострастием). Порок, возникающий из этого, называется *распутством*, а добродетель в отношении этих чувственных побуждений — *целомудрием*, которое здесь должно быть представлено как долг человека перед самим собой. *Неестественным* следует назвать наслаждение, которое вызывается не действительным предметом, а лишь создаваемым в себе воображением об этом предмете, стало быть вопреки цели. В самом деле, такое наслаждение порождает вождление вопреки цели природы, а именно цели более важной, чем даже целью любви к жизни, так как последняя стремится лишь к сохранению индивида, а та — к сохранению всего рода.

Что такое противоестественное употребление своих половых свойств (стало быть, злоупотребление ими) есть нарушение долга *перед самим собой*, и притом в высшей степени противоречащее нравственности, тотчас приходит на ум каждому, задумавшемуся над этим, причем мысль эта вызывает отвращение до такой степени, что считается безнравственным даже называть подобный порок его именем, — чего не бывает, когда речь идет о пороке самоубийства; показывать людям этот порок со всеми его ужасами (в некотором *species facti*) можно по крайней мере без всякого смущения — как если бы человек вообще стыдился быть способным на поведение, низводящее его до степени скота, так что даже допустимое (разумеется, само по себе чисто животное) общение

между мужчиной и женщиной в браке обычно требует в цивилизованном обществе много тонкости для того, чтобы завуалировать его, когда приходится все же говорить о нем.

Однако логическое доказательство недопустимости упомянутого неестественного и даже просто нецелесообразного употребления своих половых свойств как нарушения (и притом, если речь идет о первом, то в высшей степени) долга перед самим собой не так легко дается. — *Основание доказательства* заключается, конечно, в том, что человек отказывается от своей личности (унижая ее), когда употребляет себя лишь как средство для удовлетворения своих животных инстинктов. Но при этом не объясняется высокая степень нарушения человеческого в его собственном лице из-за неестественности такого порока, так как этот порок по своей форме (по образу мыслей) превосходит, кажется, даже порок самоубийства. Разве только, что при самоубийстве пренебрежение собой как обузой в жизни не есть по крайней мере отдача себя во власть животного побуждения, а требует мужества, когда все еще имеется уважение к человечеству в своем собственном лице; распутство же, когда человек целиком отдается животным побуждениям, делает его употребляемой, но тем не менее и противоестественной вещью, т.е. *отвратительным* предметом, и тем самым лишает его всякого уважения к самому себе.

#### *Казуистические вопросы*

Цель природы в совокуплении мужчины и женщины — в продолжении, т.е. сохранении, рода; поэтому по меньшей мере нельзя действовать против этой цели. Но позволено ли, если не принимается во внимание эта цель, такое совокупление (даже если это происходит в браке)?

Не противно ли цели природы и тем самым долгу перед самим собой со стороны как мужчины, так и женщины стремиться употреблять свои половые свойства во время, например, беременности, или стерильности женщины (из-за возраста или болезни); или когда у нее нет никакого влечения? Существует ли позволяющий закон морально практического разума, (как бы снисходитель-

но) допускающий при столкновении определяющих оснований этого разума нечто само по себе недопустимое ради предупреждения еще большего нарушения? — Где тот пункт, начиная с которого можно считать ограничение обязательности в широком смысле *пуризмом* (педантизмом в отношении соблюдения долга, если брать его в широком смысле) и предоставлять свободу действий животным склонностям, не боясь отойти от основанного на разуме закона?

Половое влечение называется также *любовью* (в самом узком смысле слова) и в действительности есть величайшее чувственное наслаждение каким-либо предметом; не просто чувственное наслаждение предметами, которые нравятся при одном лишь размышлении о них (восприимчивость к ним называется вкусом), а наслаждение, получаемое от *пользования* другим лицом и относящееся, таким образом, к *способностям желания*, и притом к высшей ее ступени — страсти. Но его нельзя причислять ни к любви удовольствия, ни к любви благоволения (так как они, скорее, удерживают человека от плотского наслаждения): оно есть наслаждение особого рода (*sui generis*), и пылкость не имеет, собственно, ничего общего с моральной любовью, хотя пылкость может быть с нею тесно связана, если к ней присоединяется практический разум со своими ограничивающими условиями.

### ПУНКТ ТРЕТИЙ

#### О САМОПОРАЖЕНИИ ОТ НЕУМЕРЕННОСТИ В УПОТРЕБЛЕНИИ СРЕДСТВ УДОВОЛЬСТВИЯ И ПИТАНИЯ

#### § 8

Порок в такого рода неумеренности рассматривается здесь не с точки зрения вреда или физической боли (таких болезней, которые человек причиняет себе этим), ибо в таком случае речь шла бы о принципе здоровья и удобства (следовательно, о принципе счастья), с помощью которого следовало бы противодействовать этому пороку; но такой принцип мог бы обосновать вовсе не



том, есть ли нечто долг или нет, можно, конечно, иногда ошибиться; но в субъективном суждении о том, сопоставлял ли я это нечто с моим практическим (здесь — творящим суд) разумом для [применения] объективного суждения, я не могу ошибиться, ибо в таком случае я бы вообще практически [ни о чем] не судил и не было бы ни заблуждения, ни истины. **Бессовестность** — это не отсутствие совести, а склонность не обращать внимания на суждение ее. Но если кто-то сознает, что он поступил по совести, то в смысле виновности или невиновности от него уже большего требовать нельзя. Он лишь обязан уяснить себе свое *разумение* того, что есть или не есть долг; но когда дело доходит или дошло до действия, тогда совесть начинает говорить произвольно и неизбежно. **Поступать по совести даже не может быть долгом, ибо тогда должна была бы существовать вторая совесть, дабы осознать действие первой.**

Долг здесь лишь следующее: культивировать свою совесть, все больше прислушиваться к голосу внутреннего судьи и использовать для этого все средства (стало быть, лишь косвенный долг).

с  
О любви к человеку



**Любовь** есть дело *ощущения*, а не *воления*, и я могу любить не потому, что я хочу, и еще в меньшей мере — что я *должен* (быть принужденным любить); следовательно, *долг любить* — бессмыслица. *Благоволение* же (*amor benevolentiae*) как действие может быть подчинено закону долга. Однако часто бескорыстное благоволение к человеку также называют (хотя лишь в переносном смысле) *любовью*; более того, там, где речь идет не о счастье другого, а о полном и свободном подчинении всех своих целей целям другого (даже сверхчеловеческого) существа, говорят о любви, которая есть для нас в то же время долг. Но всякий долг есть *принуждение*, если даже оно самопринуждение согласно определенному закону. Но то, что делают по принуждению, делают не из любви.

*Делать добро другим людям по мере нашей возмож-*

Георг  
Гегель

*Прибавление.* Нравственное не абстрактно, подобно добру, а в самом интенсивном смысле действительно. Дух обладает действительностью, и ее акциденции суть индивиды. При рассмотрении нравственности возможны поэтому лишь две точки зрения — либо мы исходим из субстанциальности, либо рассуждаем атомистически и поднимаемся от единичности, положив ее в качестве основы; эта последняя точка зрения лишена духа, так как она ведет лишь к сочетанию отдельных частей, дух же не есть единичное, а единство единичного и всеобщего.

#### § 157

Понятие этой идеи есть только как дух, как знающее себя и действительное, поскольку оно есть объективирование самого себя, движение посредством формы своих моментов. Поэтому оно: А) непосредственный, или *природный*, нравственный дух — *семья*.

Эта субстанциальность переходит в утрату своего единства, в раздвоение и в точку зрения относительного и есть, таким образом, В) *гражданское общество*, объединение членов в качестве *самостоятельных, единичных в формальной*, таким образом, *всеобщности* на основе их *потребностей* и через *правовое устройство* в качестве средства обеспечения безопасности лиц и собственности и через *внешний порядок* для их особенных и общих интересов; и это *внешнее государство* С) *возвращается и концентрируется в цели и действительности субстанциального всеобщего и посвященной ему публичной жизни*, — в *государственном устройстве*.

### РАЗДЕЛ ПЕРВЫЙ

#### СЕМЬЯ

#### § 158



Семья как *непосредственная субстанциальность духа* имеет своим определением свое *чувствующее себя единство, любовь*, так что умонастроение внутри семьи состоит в обладании самосознанием своей индивидуальности в *этом единстве* как в себе и для себя сущей существенности, чтобы являть себя в ней не как лицо для себя, а как *член* этого единства.

*Прибавление.* Любовь означает вообще сознание моего единства с другим, то, что я не изолирован для себя, а обретаю мое самосознание только как отказ от своего для-себя-бытия и посредством знания себя как своего единства

с другим и другого со мной. Но любовь есть чувство, другими словами, нравственность природного в форме: в государстве любви уже нет, в нем единство создается как закон, в нем содержание должно быть разумным, и я должен его знать. **Первым моментом в любви является то, что я не хочу быть самостоятельным лицом для себя и что, если бы я был таковым, я чувствовал бы свою недостаточность и неполноту. Вторым моментом является то, что я обретаю себя в лице другого, что я обладаю в нем значимостью, которую он в свою очередь обретает во мне. Поэтому любовь — самое чудовищное противоречие, которое рассудок не может разрешить, так как нет ничего более неподатливого, чем эта пунктирность самосознания, она отрицается, и я все-таки должен аффирмативно ею обладать. Любовь есть одновременно создание и разрешение противоречия; в качестве его разрешения она — нравственное единение.**

#### § 159

*Право*, которое принадлежит *единичному* на основе семейного единства и которое есть ближайшим образом его жизнь в самом этом единстве, лишь постольку выступает в *форме правового* как абстрактного момента *определенной единичности*, поскольку семья начинает распадаться, и те, которые должны быть ее членами, становятся по своим убеждениям и в действительности самостоятельными лицами, и то, что они составляли в семье как определенный момент, они теперь получают только в обособленности, следовательно, лишь с внешних сторон (имущество, пропитание, расходы на воспитание и т. п.).

*Прибавление.* Право семьи состоит по существу в том, что ее субстанциальность должна иметь наличное бытие; следовательно, это право, направленное против внешнего и против выступления из этого единства. Напротив, любовь есть в свою очередь чувство, нечто субъективное, на которое единение не может изъавлять притязание. Следовательно, если требуют единения, то это требование может распространяться только на те вещи, которые по своей природе внешни и не обусловлены чувством.

#### § 160

Семья завершается в следующих трех сторонах:

- a) в образе своего непосредственного понятия как *брак*;

- б) во внешнем наличном бытии, в *собственности и имуществе* семьи и заботе об этом;
- с) в *воспитании* детей и распаде семьи.

## А. Брак

### § 161

В браке как в *непосредственном нравственном отношении* содержится, *во-первых*, момент природной жизненности, а именно как субстанциальное отношение жизненности в ее тотальности, в качестве действительности *рода* и его процесса. Но *во-вторых*, в самосознании лишь *внутреннее* или *в себе* сущее и тем самым в своем существовании лишь внешнее *единство* естественных полов преобразуется в *духовное единство*, в самосознательную любовь.

*Прибавление.* Брак есть по своему существу нравственное отношение. Раньше, особенно в большинстве сочинений по естественному праву, брак рассматривался лишь с физической стороны, со стороны того, что он есть от природы. Его рассматривали, таким образом, только как отношение полов, и какой бы то ни было иной путь к другим определениям брака оставался закрытым. Но столь же грубо понимание брака как чисто гражданского контракта — представление, которое встречается еще даже у Канта; в таком контракте произвол обеих сторон выступает в договоре, где определяется отношение индивидов друг к другу и брак низводится до формы взаимного соответствующего договору потребления. Третье, также подлежащее осуждению представление полагает брак лишь в любви; любовь же, будучи чувством, допускает всевозможные случайности — образ, который нравственность не должна иметь. Поэтому брак следует точнее определить таким образом: он есть правовая нравственная любовь; тем самым исключается все преходящее, зависящее от настроения и просто субъективное.

### § 162

Субъективным исходным пунктом брака может преимущественно являться либо *особенная склонность лиц*, вступающих в это отношение, либо *забота* или определенные действия родителей и т. д.; но объективным исходным пунктом является свободное согласие лиц, причем согласие на то, чтобы *составить одно лицо*, отказаться в этом единстве от своей природной и единичной личности; такое единство есть в этом отношении самоограничение, но именно

потому, что упомянутые лица обретают в нем свое субстанциональное самосознание, оно есть их освобождение.

*Примечание.* Объективным назначением, а тем самым и нравственной обязанностью является вступление в брак. Характер внешнего исходного пункта по своей природе случаен и зависит преимущественно от типа рефлексии. Одна крайность состоит в том, что начало кладется предусмотрительностью благожелательных родителей и взаимная склонность лиц, предназначенных к объединению в любви, возникает из того, что они узнают об этом предназначении; другой крайностью являются те случаи, когда склонность возникает сначала в лицах как в *этих* бесконечно партикуляризованных лицах. Первую крайность, вообще путь, началом которого служит решение вступить в брак, а склонность является следствием этого, так что к моменту действительного вступления в брак то и другое соединено, можно рассматривать как более нравственный путь. В другой крайности предъясняет свои притязания *бесконечно особенное* своеобразие, связанное с субъективным принципом современного мира (см. выше, § 124, прим.). В современных драмах и других произведениях искусства, где половая любовь составляет главный интерес, встречающийся там элемент пронизывающего холода вводится в пыл изображаемой страсти посредством полной *случайности*, тем, что представляется, будто весь интерес сосредоточен только на *этих* лицах, что для них, может быть, и бесконечно важно, но *в себе* таковым не является.

*Прибавление.* У народов, где женщины не пользуются особым уважением, родители устраивают браки по своему произволу, не спрашивая вступающих в брак индивидов, и они повинуются этому, поскольку особенность чувства еще не предъясняет здесь своих притязаний. Девушке нужен лишь муж вообще, мужчине — жена вообще. В других условиях могут иметь решающее влияние соображения имущественного характера, связи, политические цели. В этих случаях может быть проявлена большая жесткость, так как брак превращается в средство для других целей. В новейшее время, напротив, единственно важным считается субъективный исходный пункт — *влюбленность*. При этом представляют себе, что каждый должен ждать, когда настанет его час, и что любовью можно одарить лишь определенного индивида.

*Нравственная* сторона брака состоит в сознании этого единства как субстанциальной цели, следовательно, в любви, доверии и общности всего индивидуального существования; в такой настроенности и действительности природное влечение низводится на степень модальности природного момента, которому предназначено исчезнуть в его удовлетворении, духовная же связь выступает в *своем праве* в качестве субстанциального, тем самым в качестве возвышающегося над случайностью страстей и временного особенного желания, в качестве *в себе* нерасторжимого.

*Примечание.* Что брак в его существенной основе не есть отношение договора, было уже замечено выше (§ 75), ибо сущность его именно и состоит в том, что он исходит из договорной точки зрения самостоятельной в своей единичности личности, чтобы *снять эту точку зрения*. Отождествление личностей, вследствие чего семья есть *одно лицо*, а ее члены акциденции (субстанция же есть существенно отношение ее самой к акциденциям, см. Энциклоп. философских наук)<sup>79</sup>, есть нравственный дух; этот дух, для себя освобожденный от многообразных внешних черт, присущих ему в его наличном бытии, как пребывающий в *этих* индивидах и в различном образом определенных во времени интересах явления, — этот нравственный дух, поднятый как образ для представления, почитаемый в качестве пенатов<sup>80</sup>, вообще составляет то, в чем заключается *религиозный* характер брака и семьи, заключается *пиетет*. Происходит дальнейшая абстракция, если божественное, субстанциальное отделяется от его наличного бытия, а чувство и сознание духовного единства фиксируется как то, что ошибочно называют *платонической любовью*; такое разделение связано с монашеским воззрением, посредством которого момент природной жизненности определяется как нечто совершенно *негативное*, и ему именно этим разделением сообщается бесконечная важность для себя.

*Прибавление.* Брак отличается от *сожительства* тем, что в последнем случае главное — в удовлетворении естественной потребности, тогда как в браке она оттесняется на второй план. Поэтому в браке, не краснея, *говорят* о таких естественных происшествиях, упоминание о которых во внебрачных отношениях вызвало бы чувство стыда. Поэтому брак *в себе* следует считать нерасторжимым, ибо цель брака носит нравственный характер, и она столь высока, что по сравнению с ней все остальное представ-

ляется бессильным и подчиненным ей. Браку не должна мешать страсть, ибо она подчинена ему. Но нерасторжим брак лишь *в себе*, ибо, как говорит Христос, лишь из-за жестокости их сердца дозволен развод<sup>81</sup>. Так как в браке заключен момент чувства, он не абсолютен, а неустойчив и содержит в себе возможность расторжения. Но законодательства должны всеми способами затруднять осуществление этой возможности и охранять право нравственности от случайного желания.

## § 164

Подобно тому как стипуляция договора уже для себя содержит подлинный переход собственности ( § 79), так и торжественное заявление о согласии на нравственные узы брака и соответствующее признание и подтверждение этого заявления семьей и общиной (что в этом случае выступает *церковь*, есть дальнейшее определение, которого мы здесь касаться не будем) составляет формальное *заключение* брака в его *действительности*; тем самым этот союз конституируется в качестве нравственного только посредством этой *предшествующей* церемонии, являющейся совершением *субстанциального* посредством *знака*, языка, как самого духовного наличного бытия духовного (§ 78). Чувственный момент, принадлежащий природной жизненности, полагается, таким образом, в нравственном отношении брака как следствие и акцидентность, принадлежащие внешнему наличному бытию нравственного союза, который может также ограничиваться взаимной любовью и помощью.

*Примечание.* Когда спрашивают, что следует рассматривать как *основную цель* брака, чтобы вывести из этого ответа законодательные определения или судить о них, то под этой главной целью понимают ту из отдельных сторон действительности брака, которую следует признать наиболее существенной по сравнению с другими. Но ни одна из сторон брака не составляет для себя весь объем его в себе и для себя сущего содержания, и та или иная сторона в существовании брака может отсутствовать, не нанося ущерба его сущности. Если *заключение брака* как таковое, торжественную церемонию, посредством которой высказывается и констатируется сущность этого союза как нравственного, стоящего выше *случайности* чувства и *особенной склонности*, считать *внешней формальностью* и лишь так называемым *гражданским требованием*, то этому акту остается только служить цели назидательности и удостове-



рения гражданского отношения или даже просто превратиться в чисто позитивный произвол гражданского или церковного установления, которое не только безразлично природе брака, но даже оскверняет чувство любви и как нечто чуждое противоречит интимности этого союза, поскольку душа человека из-за такого установления придает значение этому формальному заключению брака и рассматривает его как предшествующее условие полной взаимной преданности. Подобное мнение, претендующее на то, что дает любви высшее понятие свободы, глубины и завершенности, на самом деле отрицает в любви нравственное, то, что более высоко, — сдерживание и оттеснение чисто природного влечения, которое естественным образом уже содержится в чувстве *стыда* и посредством более определенного духовного сознания возвышается до *целомудрия* и *чистоты*. Более точно следует сказать, что этим воззрением отвергается нравственное определение, которое состоит в том, что сознание выходит из своей природности и субъективности, концентрируется в мысли о субстанциальном и, вместо того чтобы все еще сохранять возможность обратиться к случайному и произволу чувственной склонности, изымает заключенный союз из сферы произвола, подчиняясь пенатам, передает его субстанциальному, низводя чувственный момент до момента лишь *обусловленного* истинным и нравственным этого отношения и признанием этого союза как нравственного. Наглость и поддерживающий ее рассудок не способны постичь спекулятивную природу субстанциального отношения, — природу, которой соответствует, однако, нравственное, не испорченное чувство и законодательства христианских народов.

*Прибавление.* Что церемония заключения брака излишня и представляет собой формальность, без которой можно было бы обойтись, так как субстанциальным является любовь, а она даже теряет свою значимость благодаря этой торжественной церемонии, было высказано *Фридрихом фон Шлегелем* в «Люцинде» и его последователем<sup>82</sup> в «Письмах анонима» (Любек и Лейпциг, 1800). Готовность к телесной близости представляется там как необходимое доказательство свободы и глубины любви — аргументация, не чуждая соблазнам. Касаясь отношения между мужчиной и женщиной, следует заметить, что девушка, отдаваясь, жертвует своей честью, к мужчине же, поскольку он имеет еще другую сферу нравственной деятельности, это не относится. Назначение девушки состоит

существенно лишь в браке; следовательно, требование состоит в том, чтобы любовь обрела форму брака и чтобы различные моменты, заключающиеся в любви, получили свое истинно разумное отношение друг к другу.

## § 165

Природное назначение полов получает благодаря своей разумности *интеллектуальное* и *нравственное* значение. Это значение определено различием, на которое нравственная субстанциальность как понятие разделяется в себе самой, чтобы обрести из него свою жизненность как конкретное единство.

## § 166

Поэтому *один* пол есть духовное как развивающееся на *для себя* сущую личную самостоятельность и на знание и воление *свободной всеобщности*, на самосознание постигающей мысли и воление объективной конечной цели; *другой* пол представляет собой сохраняющееся в единении духовное как знание и воление субстанциального в форме конкретной *единичности* и *чувства*; первый пол являет собой в своем отношении вовне сильное и деятельное начало, второй — пассивное и субъективное. Поэтому действительная субстанциальная жизнь мужчины проходит в государстве, в области науки и т. д. и вообще в борьбе и в труде, в отношениях с внешним миром и с самим собой, так что он завоевывает самостоятельное единение с собой только из своего раздвоения; спокойным же созерцанием и чувством субъективной нравственности он обладает в семье, где *женщина* имеет свое субстанциальное назначение и в этом *пиетете* свою нравственную настроенность.

*Примечание.* Поэтому в одном из возвышеннейших изображений этого чувства, в «*Антигоне*» *Софокла*, *пиетет* рассматривается преимущественно как закон женщины, как закон чувствующей субъективной субстанциальности, внутренней жизни, еще не достигшей своего полного осуществления, как закон древних богов, подземного царства, как вечный закон, о котором никто не знает, откуда он пришел, и который противоположен явному закону государства; эта наивысшая нравственная и поэтому трагическая противоположность находит в этом произведении свое индивидуализированное воплощение в женском и мужском начале.

*Прибавление.* Женщины могут быть образованными, однако для высших наук, философии и некоторых произ-

ведений искусства, требующих всеобщего, они не созданы. Женщины могут обладать воображением, вкусом, изяществом, но идеальным они не обладают. Различие между мужчиной и женщиной такое же, как между животным и растением: животное больше соответствует характеру мужчины, растение — больше характеру женщины, ибо она в большей степени являет собой спокойное раскрытие, которому в качестве принципа дано более неопределенное единство чувства. Если женщины находятся во главе правительства, государство находится в опасности, так как они действуют не согласно требованиям всеобщего, а исходя из случайной склонности или мнения. К женщинам образование приходит неведомыми путями, как бы в атмосфере представления, больше из жизни, чем посредством приобретения знаний, тогда как мужчина достигает своего положения только посредством завоеваний мысли и многих технических усилий.

#### § 167

Брак есть по существу *моногамия*, так как в это отношение вступает и отдается ему личность, непосредственная исключаящая *единичность*, и истина и *задушевность* (*субъективная форма субстанциальности*) этого отношения проистекают только из того, что обе стороны нераздельно отдаются ему; личность достигает своего права сознать саму себя в *другом* лишь постольку, поскольку другой присутствует в этом тождестве в качестве лица, т. е. в качестве атомной единичности.

*Примечание.* Брак и по существу моногамия есть один из тех абсолютных принципов, на которых зиждется нравственность общественного союза; поэтому учреждение брака рассматривается как один из моментов основания государств богами или героями.

#### § 168

Так как, далее, брак возникает из *свободного* желания *отдаться*, желания этой бесконечной принадлежащей самой себе личности того и другого пола, он должен быть заключен не внутри уже по самой своей *природе тождественного* круга, члены которого знают друг друга до мельчайших подробностей и в котором индивиды не обладают по отношению друг к другу своеобразной для самой себя личностью, а должен заключаться между не связанными друг с другом, исконно отличными друг от друга личностями, принадлежащими к различным семьям. Поэтому

брак между *кровными родственниками* противоречит понятию, для которого брак есть нравственное деяние свободы, а не связь непосредственно природных существ и удовлетворение их влечений; тем самым такой брак противоречит и истинному природному чувству.

*Примечание.* В тех случаях, когда брак рассматривался как учреждение, основанное не на *естественном праве*, а только на природном половом влечении, и как произвольный договор, а для моногамии приводили внешние основания, исходя даже из отношения числа мужчин и женщин, запрещение же брака между кровными родственниками обосновывали лишь смутными чувствами,— во всех этих случаях в основе лежало обычное представление о естественном состоянии и естественности права и отсутствие понятия разумности и свободы.

*Прибавление.* Против брака между кровными родственниками сразу восстает уже чувство стыда, но эта осмотριтельность оправдывается и понятием предмета. Ибо то, что уже соединено, не может быть соединено браком. Со стороны чисто природных отношений известно, что спаривание между животными одного семейства дает более слабый приплод, так как то, чему следует соединиться, должно быть прежде раздельным; сила порождения, как и сила духа, тем больше, чем больше противоположности, из которых она воссоздается. Близость, знакомство, привычка к совместной деятельности не должны существовать до брака; они должны быть обретыны только в браке, и это обретение имеет тем большую ценность, чем оно богаче и чем многочисленнее его части.

## § 169

Семья в качестве лица имеет свою внешнюю реальность в *собственности*, в которой она обладает наличным бытием своей субстанциальной личности лишь как в *имуществе*.

## В. Семейное имущество

## § 170

Семья не только имеет собственность, для нее как для *всеобщего и непрерывно существующего* лица появляется потребность в постоянном и *обеспеченном* владении, в *имуществе* и его определении. Содержащийся в абстрактной собственности произвольный момент особенной потребности *единичного* и эгоизм вожделения превращаются

Сёрен  
Кьеркегор

## ПРОБЛЕМЫ

### ВСТУПЛЕНИЕ ОТ ЧИСТОГО СЕРДЦА

Старая пословица, относящаяся к внешнему и видимому миру, гласит: "Кто не работает, тот не ест хлеба" [33]. Как ни странно, но пословица эта никак не приложима как раз к данному миру, с которым она наиболее естественно связана, ибо внешний мир подвержен закону несовершенства: здесь вновь и вновь повторяется то же самое: свой хлеб обретает тот, кто не работает, а тому, кто спит, он гораздо доступнее, чем тому, кто трудится. Во внешнем мире все принадлежит тому, у кого оно уже есть, внешний мир подчиняется закону всеобщего безразличия, а гений кольца повинуется тому, кто это кольцо носит – будь то Нуреддин или Аладдин [34]; тот же, у кого скопились мирские сокровища, владеет ими независимо от способа, каким они ему доставались. В мире же духа все по-иному. Здесь царствует вечно божественный порядок, здесь дождь не проливается равно на праведных и неправедных, здесь солнце не светит одинаково на добрых и злых; и только тот, кто трудится, получает здесь свой хлеб, и только тот, кто познал тревогу, находит покой, и только тот, кто спускается в подземный мир, спасает возлюбленную, и только тот, кто поднимает нож, обретает Исаака. Тот же, кто не трудится, не получает хлеба, может лишь заблуждаться, подобно Орфею, которому боги показали воздушный мираж вместо возлюбленной [35]; они обманули его, потому что он был робок сердцем, а не храбр, обманули, потому что он был кифаредом, а не настоящим мужчиной. И тут для тебя мало толку, даже если отцом твоим был сам Авраам [36], а за спиной – семнадцать столетий благородных предков; о том, кто не желает работать, здесь сказано то, что говорилось о девственнице Израиля: "Она рождает ветер" [37]; а тот, кто желает работать, порождает собственного отца.

Существует знание, которое стремится ввести в мир духа все тот же закон безразличия, соответственно которому воздыхает весь внешний мир. Такое знание предполагает, что довольно постигнуть нечто великое и всеобъемлющее, и никакого другого УСИЛИЯ более не нужно. Но зато такое знание и не обретает хлеба, оно погибает от голода, тогда как вокруг него все обращается в золото. Так что же ему известно? В Греции всех времен были тысячи людей, к которым присоединились затем бесчисленные последователи, – тысячи людей, знавших обо всех триумфах Мильтиада, но был лишь один, потерявший из-за них сон [38]. Прошли уже бесчисленные поколения тех, кто слово в слово знал повесть об Аврааме, но скольких из них эта повесть лишила сна? Однако повесть об Аврааме имеет ту замечательную особенность, что она всегда останется одинаково великолепной, независимо от скудости или недостаточности нашего понимания; но даже само это понимание приходит лишь в том случае, если мы готовы трудиться и нести свою долю тяжести [39]. Трудиться же нико-

му не хочется, хотя все и были бы не прочь понять повесть. Люди говорят к вящей чести Авраамовой, но все же – как именно они говорят? Как правило, для всего этого находят обыденное выражение: "Величие состояло в том, что он настолько любил Бога, что готов был пожертвовать для него самым лучшим". Это совершенно верно, но "лучшее" – весьма неопределенное выражение. В процессе мышления и речи можно с легкостью отождествлять Исаака с "лучшим", и тот, кто так размышляет, вполне может покуривать свою трубку во время размышления, тогда как слушатель может при этом с полным правом лениво вытягивать ноги. И если тот богатый юноша, который встретил на дороге Христа, продал все свои имущество и раздал деньги бедным [40], то мы будем восхвалять его, как хвалим все великое, но не сумеем понять даже его, не приложив некоторых усилий; а ведь он никак не сумел бы стать Авраамом, даже жертвуй он самым лучшим. Что при этом выпадает из повести об Аврааме – это страх [41], ибо по отношению к деньгам у меня нет никаких этических обязательств, тогда как по отношению к сыну у отца существуют самые высокие и самые святые обязательства. И все же страх – это нечто весьма опасное для слабых, потому о страхе обычно забывают, даже если хотят рассказывать об Аврааме. Об этом рассказывают, но в процессе самого изложения слова "Исаак" и "лучшее" взаимозаменяются, и тогда все идет прекрасно. И если тут вдруг окажется, что кто-то из слушателей страдает от бессонницы, недалеко и до самого опасного, глубокого, трагического и комического недоразумения. Такой слушатель отправляется домой, собираясь сравняться с Авраамом; ибо сын – это конечно же лучшее, что у него есть. Если рассказчик вдруг прослышит об этом, он может пойти к такому человеку, собрать все свое духовное достоинство и воскликнуть: "Ужасный человек, выродок рода человеческого, какой это дьявол тебя обуял, что ты хочешь убить собственного сына!" И священник, который не ощущал никакого особенного жара и рвения во время проповеди об Аврааме, сам будет в изумлении от справедливого гнева, с каким он накинется на этого беднягу; он будет доволен собою, ибо никогда еще ему не доводилось говорить с таким огнем и такой едкостью; он скажет потом самому себе и своей жене: "Я настоящий оратор, мне не хватает разве что подходящего случая, а когда я в воскресенье рассказывал об Аврааме, меня это просто как-то не увлекало". И если у такого оратора еще остается некая доля здравого рассудка, который можно утратить, я думаю, он потеряет и эту толику разума, коль скоро грешник ответит ему холодно и с достоинством: "Это ведь как раз то, о чем вы сами проповедовали в воскресенье". Как может нечто подобное прийти в голову священнику, а ведь все так и произошло, и ошибка состояла только в том, что он сам не знал, что говорил. И отчего только нет поэтов, которые могли бы решиться на то, чтобы использовать подобные ситуации вместо той глупости и ерунды, что заполняет собой комедии и романы! Комическое и трагическое соприкасаются тут друг с другом в абсолютной бесконечности. Проповедь священника сама по себе и для себя вполне могла быть смешной, но по своему воздействию она стала просто бесконечно смешной; и все же это было вполне естественно. Но предположим, что грешник действительно без всякого протес-

та принял упреки священника, и этот ревностный духовный деятель ушел домой довольным, радуясь сознанию того, что он способен воздействовать не только с кафедры, но и своей непреодолимой мощью властителя душ, когда по воскресеньям он вдохновляет общину, а по понедельникам, подобно ангелу с огненным мечом, предстает перед теми, кто своими поступками пытается опровергнуть старое присловье, согласно которому в мире никогда ничего не происходит по пасторским проповедям.\*

\* В прежние времена говаривали: "Жаль, что в мире никогда ничего не происходит по пасторским проповедям". Но, может быть, придет еще время – пожалуй, благодаря философии, – когда можно будет сказать: "К счастью, в мире никогда ничего не происходит по пасторским проповедям", ибо в жизни есть хоть какой-то смысл, а в его проповедях – совсем никакого.

Если же грешник, напротив, не дает убедить себя, его ситуация становится довольно трагичной. Его, скорее всего, либо засудят, либо отправят в сумасшедший дом, – короче, он вступит в несчастное отношение с так называемой действительностью; правда, в некотором другом смысле, мне кажется, Авраам тут сделал бы его счастливым; ибо тот, кто работает, не может погибнуть.

Но что же разъясняет для нас противоречие, подобное тому, в которое попал проповедник? Возникает ли подобное противоречие оттого, что Авраам считается великим человеком, а значит, и все, что он делал, было великим, и что поэтому, когда то же самое делает кто-то другой, это – грех, грех, вопиющий к небесам? В этом случае мне вообще не хочется быть причастным к такому бездумному восхвалению. Если вера не может превратить в святое деяние стремление убить собственного сына, тогда пусть и на Авраама падет тот же приговор, что и на любого другого человека. И если у кого-нибудь, скажем, недостает мужества, чтобы продумать эту мысль до конца, сказав, что Авраам был убийцей, то, может, лучше попробовать обрести это мужество, нежели попусту тратить время на незаслуженные хвалебные речи. Этическим выражением действия Авраама было стремление убить своего сына, религиозным же – стремление принести его в жертву; однако в этом противоречии заложен тот самый страх, который вполне способен лишить человека сна; и все же Авраам не был бы тем, кто он есть, без такого страха. А может быть, Авраам вообще не сделал того, что здесь рассказывают, может быть, сообразно основаниям прежних временных отношений это было чем-то совершенно иным, ну что ж, тогда давайте забудем его; ибо не стоит и труда вспоминать о *том* прошлом, которое не способно стать настоящим. Или, может, тот оратор позабыл о чем-то, что соответствует этическому забвению того обстоятельства, что Исаак был сыном? Если вера отбрасывается прочь просто благодаря тому, что становится бессмыслицей и пустяком, остается всего лишь голый факт: Авраам стремился убить Исаака, – а его легко повторить всякому, у кого нет веры, – то есть нет той веры, которая одна только и способна сделать это трудным.

Что касается меня, то я никогда не испытывал недостатка в мужестве, чтобы додумать мысль до конца; до сих пор я еще не утратил ни одной идеи, и случись мне наткнуться на такую, я надеюсь, что мне, по крайней мере, доста-



нет честности сказать: я боюсь этой мысли, она затрагивает во мне какие-то иные струны, и потому я не желаю думать об этом. Если я поступаю неправильно, наказание конечно же не замедлит меня настигнуть. И даже признай я истинным суждение, что Авраам был убийцей, я все же не уверен, что тем самым заставил бы замолчать голос своего благочестия. Но если бы я сам действительно думал так, я наверняка промолчал бы об этом, ибо в подобные мысли не стоит посвящать других. Но Авраам – не иллюзия, он завоевал свою славу отнюдь не во сне, он не обязан своей славой капризу судьбы.

Но можно ли, в самом деле, рассказывать об Аврааме без оговорок, не подвергаясь риску, что отдельный человек запутается и сделает нечто подобное? Но если я не осмелюсь на это, тогда уж лучше вообще промолчать об Аврааме, и прежде всего мне не хотелось бы унижать его так, чтобы вследствие этого он превращался в ловушку для слабых. Если же веру считают главным, то есть, собственно, такой, какая она и есть, тогда, мне кажется, в наше время можно говорить об этом безо всякого риска, поскольку это время едва ли особо отличается в вере; ибо только посредством веры можно обрести сходство с Авраамом, а вовсе не посредством убийства. Когда любовь превращают в мимолетное настроение, в приятное волнение, свойственное человеку, тогда и говоря о делах любви, по существу расставляют подобные же ловушки для слабых. Преходящие волнения испытывал каждый, но если при этом человек пожелал бы совершить все те ужасные поступки, которые любовь освящает как бессмертные деяния, все окажется потерянным как для самих поступков, так и для тех, кто заблуждается подобным образом.

Стало быть, об Аврааме вполне можно говорить; ибо величие никак не может повредить, коль скоро его постигают в этом его величии; оно подобно обоюдоострому мечу, который убивает и спасает. Если бы жребий говорить об этом пал на меня, я начал бы с того, что указал, каким благочестивым и богобоязненным мужем, достойным того, чтобы называться Божиим избранником, был Авраам. Только такой человек может подвергаться подобному испытанию; но кто действительно таков? Затем я показал бы, насколько Авраам любил Исаака. Для этой цели я попросил бы всех добрых духов быть со мною рядом, чтобы мое повествование стало столь же страстным, какой бывает отеческая любовь. Надеюсь, что сумел бы описать ее таким образом, что ни один отец во всех наших царствах и землях не осмелился бы утверждать, будто он тоже любит сына так. А ведь если он не любит сына, как Авраам, тогда всякая мысль о том, чтобы принести в жертву Исаака, будет искушением. Обо всем этом уже можно было бы говорить на протяжении нескольких воскресений, так что не стоит чересчур забегать вперед. И если бы все было рассказано верно, последствия оказались бы таковы, что часть отцов вообще не стремилась бы слышать больше, но пока что радовалась тому, что им посчастливилось любить так, как любил Авраам. И если бы затем один из них, услышав о величии, но также и об ужасе Аврамова деяния, осмелился вступить на тот же путь, я поспешил бы оседлать коня и поехать с ним. И при каждой остановке, пока мы не добрались до горы Мориа, я объяснял бы ему, что можно еще повернуть назад,

раскаяться в том недоразумении, из-за которого его призвали подвергнуться искушению таким образом; я объяснял бы ему, что он может признаться в недостатке мужества; так что, если Бог пожелает иметь Исаака, ему придется взять его самому. По моему убеждению, подобный человек не гибнет, он может получить благословение наряду со всеми остальными, только не в то же самое время. И разве даже в самые времена веры о таком человеке не судили бы точно так же? Я знал одного человека, который однажды мог бы спасти мою жизнь, окажись он только великодушен. Он сказал просто: "Я прекрасно вижу, что я мог бы сделать, но я не смею, я боюсь, что позднее мне неостанет сил, и я обо всем этом пожалею". Он не оказался широк душою, но кто из-за этого перестал бы его любить?

Произнеся все это и тронув своих слушателей так, что они смогли узнать хоть что-то о диалектической борьбе веры и ее огромной страсти, я все же не хотел бы оказаться повинен в ошибке с их стороны, когда они могли бы подумать: "Ну, он обладает верой в такой высокой степени, что для нас довольно, если мы сумеем ухватиться за полы его пиджака". Я добавил бы тут: "У меня вообще нет веры. Я просто по природе своей из числа умников, а такие всегда испытывают большие трудности с осуществлением этого движения веры, хотя *я не приписал бы никакой ценности – ни самой по себе, ни для себя – той трудности, которая, даже после ее преодоления, не уводит умника дальше точки, куда с легкостью добирается самый простой и заурядный человек*".

Любовь, однако же, находит своих священников в поэтах, и порой можно слышать голос, который умеет поддержать честь любви; но о вере не слышно ни единого слова; кто же будет обращаться к чести этой страсти? Философия идет дальше. Теология же сидит у окна накрашенная, стараясь привлечь благосклонный взгляд философии, предлагая ей наслаждения. Говорят, что Гегеля понять трудно, а понять Авраама – просто пустяк. Пойти дальше Гегеля – это чудо, но пойти дальше Авраама – ничего не стоит. Со своей стороны я посвятил значительное время тому, чтобы понять философию Гегеля, и полагаю, что в значительной степени мне удалось ее понять, я даже имею дерзость предположить, что, если, несмотря на затраченные усилия, я все же не могу понять в ней отдельных мест, это происходит потому, что у него самого не было полной ясности относительно них. Все это, естественно, я делаю с легкостью, так что голова моя от этого не страдает. И напротив, когда мне приходится думать об Аврааме, я чувствую себя как бы уничтоженным. Каждое мгновение у меня перед глазами стоит этот ужасный парадокс, который и составляет содержание Авраамовой жизни; каждое мгновение я оказываюсь вновь отброшенным назад, и моя мысль, несмотря на всю содержащуюся в ней страсть, не может проникнуть в этот парадокс, не может продвинуться и на волосок. Я напрягаю каждый мускул, чтобы увидеть его, но в то же самое мгновение оказываюсь парализованным.

Мне неизвестно, чем восхищаются в этом мире в качестве великого и благородного, душа моя ощущает родство с этим, и во всей своей скромности

она убеждена в том, что, когда герой боролся, речь шла и обо мне; в мгновение созерцания я восклицаю сам для себя: *jam tua res agitur* [42]. Я могу *мысленно войти* в героя, но только не в Авраама; стоит мне достигнуть этой высоты, как я падаю вниз, поскольку то, что мне здесь предлагается, – это парадокс. Но я никоим образом не думаю поэтому, что вера – это нечто незначительное; напротив, она есть самое высокое; наконец, со стороны философии нечестно предлагать нечто иное, что способно было бы занять ее место и унижать веру. Философия не может и не должна давать нам веру, однако она должна понимать самое себя и знать, что именно она предлагает, и она не должна ничего отнимать, и уж во всяком случае не должна обманывать людей, притворяясь, будто это – ничто. Мне неизвестны нужды и опасности жизни, я не боюсь их и мужественно иду им навстречу. Мне хорошо знакомо ужасное, моя память для меня – верная супруга, а моя фантазия – в отличие от меня самого – прилежная девица, что целый день напролет сидит за работой и умеет так красиво рассказывать мне об этом по вечерам, что мне порой самому хочется взглянуть на все это, несмотря на то что она далеко не всегда рисует передо мной пейзажи, цветы или пасторали. Я глядел ей прямо в глаза, я не бежал от нее в страхе, но мне прекрасно известно, что, хотя я и мужественно иду ей навстречу, мое мужество – это отнюдь не мужество веры или что-то, что было бы сравнимо с верой. Я не могу довести до конца движение веры, я не способен закрыть глаза и с полным доверием броситься в абсурд (*det Absurde*), для меня это невозможно, однако я и не восхваляю себя за это. Я убежден, что Бог – это любовь; эта мысль имеет для меня изначальную лирическую достоверность. Когда она реально присутствует для меня, я несказанно счастлив, когда отсутствует, я томлюсь по ней более страстно, чем возлюбленный – по предмету своих желаний; однако я не верю, этого мужества у меня недостает. Божья же любовь для меня, как в прямом, так и в переносном смысле, всегда есть нечто совершенно несоизмеримое со всякой наличной действительностью. Я не настолько труслив, чтобы стонать и сокрушаться об этом, но также и не настолько лукав, чтобы оспаривать то, что вера есть нечто гораздо более высокое. Я вполне могу продолжать жить на свой манер, я рад и доволен, что радость моя – отнюдь не радость веры и потому – в сравнении с нею – несчастна. Я не обременяю Бога своими маленькими заботами, отдельные детали меня не волнуют, я гляжу только на свою любовь и поддерживаю ее девственное пламя чистым и ясным; вера же убеждена в том, что Господь заботится и о самом малом. Я вполне доволен в этой жизни и браком левой руки, вера же настолько кротка, что требует правой; а что это поистине кротость – этого я не отрицаю и не буду никогда отрицать.

Но действительно ли каждый из моих современников способен на то, чтобы осуществить это движение веры? Если только я не очень заблуждаюсь на их счет, они скорее уж склонны гордиться тем, что делают нечто, на что, по их мнению, я не способен, – то есть несовершенное. Мою душу отвращает необходимость делать то, что так часто происходит, или совершенно не человечески рассуждать о величии, как если бы несколько тысячелетий были

ужасным расстоянием; я же охотнее всего говорю об этом по-человечески, как будто все случилось только вчера, позволяя лишь самому величию быть тем расстоянием, которое либо подымает на недостижимую высоту, либо осуждает. Если бы я (*в качестве трагического героя*; ибо выше мне не подняться) был призван к такому поразительному царственному путешествию, что вело к горе Мориа, мне хорошо известно, что бы я сделал. Я бы не был настолько труслив, чтобы остаться дома, я не мешкал бы на дороге и не забыл бы нож, чтобы тем самым хоть немножко оттянуть то, что должно было произойти; я почти уверен в том, что был бы там на месте с боем часов и подготовил бы все как должно, наверное, я пришел бы даже раньше, чтобы разделаться со всем побыстрее. Но я знаю также и то, что я сделал бы потом. В то самое мгновение, как я сходил бы с коня, я сказал бы про себя: "Ну, теперь все потеряно, Бог требует Исаака, я приношу его в жертву, а с ним и всю свою радость, и вместе с тем: Бог есть любовь, и для меня это останется так"" ибо в этой временности Бог и я не можем разговаривать друг с другом, у нас нет общего языка. Возможно, в наши дни тот или иной человек окажется настолько глуп, настолько завистлив к величию, что он захочет убедить себя и меня, будто, поступи я таким образом, я совершил бы нечто еще более великое, чем то, что совершил Авраам; ведь мое ужасное самоотречение было бы намного идеальнее и поэтичнее, чем Аврамова узость. И однако же в этом заключалась бы огромная ложь; ибо мое ужасное самоотречение было бы лишь суррогатом веры. Я не мог бы при этом осуществить больше, чем бесконечное движение, которое направлено к тому, чтобы найти самого себя и снова успокоиться в самом себе. И это значило бы, что я не любил Исаака так, как его любил Авраам. То, что я был полон решимости осуществить движение до конца, могло, с человеческой точки зрения, доказывать мое мужество; но то, что я любил его от всей души, было некоторым предварительным условием, без которого все превращалось в преступление; и все же я не любил бы его так, как Авраам, ибо тогда я замешкался бы сам в последнюю минуту, хотя это и не значило бы, что я по этой причине слишком поздно явился бы на гору Мориа. Более того, мое поведение разрушило бы всю историю; ведь если бы я снова получил Исаака, я пришел бы в замешательство. То, что для Авраама было самым легким, для меня оказалось бы тяжелее всего – вновь обрести радость в Исааке! Ибо тот, кто со всей бесконечностью своей души, *proprio motu et propriis auspiciis* [43], осуществил бесконечное движение и более не может ничего сделать, обретает Исаака только в печали.

А что же сделал Авраам? Он пришел ни слишком рано, ни слишком поздно. Он взобрался на осла, он медленно ехал по дороге. И в течение всего этого времени он верил; он верил, что Бог не потребует у него Исаака, между тем как сам он был все же готов принести его в жертву, если это потребуется. Он верил силой абсурда; ибо, по всем человеческим расчетам, речь не могла идти о том – в этом-то и состоял абсурд, – чтобы Бог, потребовав от него этого, в следующее мгновение вдруг отказался от своего требования. Он поднялся на гору, и даже в то самое мгновение, когда блеснул нож, он верил – верил, что Господь

не потребует Исаака. Конечно же он был потрясен исходом, однако благодаря двойственному движению он снова оказался в своем первоначальном состоянии и потому принял Исаака радостнее, чем в первый раз. Давайте пойдем дальше: положим, что Исаак был действительно принесен в жертву. Авраам верил. Он верил не в то, что будет блажен когда-то в иной жизни, но в то, что здесь, в этом мире, он должен быть счастлив. Бог мог дать ему нового Исаака, вновь вернуть к жизни принесенного в жертву. Он верил силой абсурда; ибо все человеческие расчеты давно уже кончились. Печаль может сделать человека безумным, это бывает, и это достаточно тяжело; и бывает сила воли, которая способна до крайнего предела идти против ветра, чтобы только сохранить рассудок, даже если при этом сам человек становится несколько странным, – такое тоже случается, и я не собираюсь опровергать это; однако то, что можно потерять свой рассудок и с ним всю конечность, представителем которой он выступает, а затем силой абсурда получить обратно как раз ту же самую конечность, – этому моя душа ужасается; но я не утверждаю поэтому, что все это – нечто незначительное, напротив, в этом-то и состоит единственное чудо. Обыкновенно полагают, что вера не создает какого-то произведения искусства, разве что некую грубую и топорную работу, пригодную лишь для неотесанных натур; однако все обстоит совершенно иначе. Диалектика веры – самая тонкая и удивительная из всех, в ней есть некий порыв, о котором я могу составить себе какое-то представление, но не более того. Я могу сделать большой прыжок с трамплина, который переносит меня в бесконечность, – спина у меня была специально вывихнута еще в детстве, как это делают с канатоходцами, так что мне это легко, я вполне могу – раз-два-три – стать на голову в наличном существовании, – однако на следующий шаг я не способен; ибо я не могу совершить чудесное, я могу лишь изумляться ему. Да, если бы только Авраам в то самое мгновение, когда он заносил ногу, чтобы сесть на осла, сказал про себя: "Теперь Исаак потерян, я могу с таким же успехом принести его в жертву здесь, дома, вместо того чтобы отправляться в дальний путь к горе Мориа", – я не нуждался бы в Аврааме, тогда как теперь я семикратно склоняюсь перед его именем и семидесятикратно – перед его деянием. Ибо этого-то как раз он и не сделал, и я могу это доказать, поскольку он был счастлив, поистине внутренне счастлив получить Исаака, поскольку ему не нужно было никакой подготовки, никакого времени, чтобы приспособиться к конечности и ее радости. Если бы с Авраамом дело обстояло не так, он, пожалуй, все равно мог бы любить Бога, но он бы не верил; ибо тот, кто любит Бога без веры, рефлектирует о себе самом, тогда как тот, кто любит Бога веруя, рефлектирует о Боге.

На этой вершине стоит Авраам. Последняя стадия, которую он теряет из виду, – это бесконечное самоотречение [44]. Он поистине идет дальше и приходит к вере; ибо все эти карикатуры на веру, жалобная, тепловатая вялость, полагающая, что нет никакой необходимости, что не стоит печалиться до времени; эта жалкая надежда, говорящая: как знать, что произойдет, это все-таки возможно, – все эти карикатуры принадлежат ничтожности жизни, и они уже были бесконечно презираемы бесконечным самоотречением.

Я не могу понять Авраама, в некотором смысле я не могу ничего о нем узнать, – разве что прийти в изумление. Если мы полагаем, что, обдумывая исход этой истории, мы можем сдвинуться в направлении веры, мы обманываем себя и пытаемся обмануть Бога относительно первого движения веры; при этом жизненную мудрость пытаются извлечь из парадокса. Возможно, с этим кому-нибудь и посчастливится, ведь наше время не остается с верой, не задерживается на ее чуде, превращающем воду в вино [45], оно идет дальше, оно превращает вино в воду.

А разве не лучше было бы остаться с верой, разве не тревожно, что каждый хочет пойти дальше? Когда в наше время – а об этом сообщают на самые разные лады – человек не желает оставаться с любовью, куда же он при этом направляется? К земной сообразительности, к мелкой расчетливости, к ничтожеству и низости, ко всему, что делает сомнительным божественное происхождение человека. Разве не лучше было бы оставаться с верой, а тому, кто уже там находится, разве не лучше было бы следить за тем, чтобы не упасть? [46] Ибо движение веры должно постоянно осуществляться силой абсурда, причем так, заметьте, чтобы человек не терял при этом конечного, но целиком и полностью обретал его. Что касается меня, то я вполне способен описать движение веры, но не могу его осуществить. Когда человек хочет научиться проделывать все движения плавания, он может повиснуть на специальном поясе, подвешенном к потолку, при этом он вполне способен описать все эти движения, но сам не плавает; вот так и я вполне способен описать движения веры, но если меня бросить в воду, то я, хоть и поплыву (а я не отношусь к тем, кто идет вброд), но стану делать совсем другие движения, я буду проделывать движения бесконечности, тогда как вера делает прямо противоположное: осуществив движения бесконечности, она проделывает затем движения конечного. Благо тому, кто способен осуществить эти движения, он проделывает нечто чудесное, и я никогда не устану им восхищаться; будь то сам Авраам или слуга в Авраамовом доме, будь то профессор философии или бедная служанка, – все это мне абсолютно безразлично, я смотрю только на эти движения. Но уж на них я действительно смотрю и не даю провести себя ни себе самому, ни любому другому человеку. Легко узнать рыцарей бесконечного самоотречения, поступь их легка, весела. Напротив, те, кто носит в себе драгоценность веры, вполне могут разочаровывать, ибо их внешний вид обладает поразительным сходством с тем, что глубоко презираемо как бесконечной покорностью, так и верой, – сходством с филистерским мещанством.

Должен сразу же признаться, что в моей собственной практике я не нашел надежных примеров, хотя я не взялся бы на этом основании отрицать, что, скажем, каждый второй являет собой подобный пример. Однако же в течение многих лет я напрасно пытался выследить хотя бы одного. Люди обыкновенно путешествуют по свету, чтобы увидеть горы и реки, новые звезды, ярких птиц, странных рыб, забавные человеческие типы; они впадают при этом в животное оцепенение, пристально всматриваясь в наличное существование, и полагают, что действительно нечто увидели. Ничто из этого меня не занимает. Однако

знай я, где живет подобный рыцарь веры [47], я отправился бы к нему пешком; ибо это чудо абсолютно занимает меня. Я не терял бы его из виду ни на мгновение, я проводил бы каждую минуту, следя за тем, как он раскрывает себя в своих движениях; я счел бы себя обеспеченным на всю жизнь и разделил бы свое время на то, чтобы смотреть на него и упражняться самому, я посвятил бы все свое время тому, чтобы им восхищаться. Как уже сказано, я пока еще не нашел такого человека, однако я вполне могу представить себе его. Вот он. Знакомство произошло, меня ему представили. В тот самый момент, когда он попадает на глаза, я тотчас же отталкиваю его, сам отступаю назад и вполголоса восклицаю: "Боже мой, неужели это тот человек, неужели действительно он? Он выглядит совсем как сборщик налогов". Между тем это и в самом деле он. Я подхожу к нему поближе, подмечаю малейшее его движение: не обнаружится ли хоть небольшое, оборванное сообщение, переданное по зеркальному телеграфу из бесконечности, – взгляд, выражение лица, жест, печаль, улыбка, выдающие бесконечное по его несообразности с конечным. Ничего нет! Я осматриваю его с головы до ног: нет ли тут какого-нибудь разрыва, сквозь который выглядывает бесконечное? Ничего нет! Он полностью целен и тверд. А его опора? Она мощна, она полностью принадлежит конечному, ни один приодевшийся горожанин, что вечером в воскресенье вышел прогуляться к Фресбергу, не ступает по земле основательнее, чем он; он полностью принадлежит миру, ни один мещанин не может принадлежать миру полнее, чем он. Ничего нельзя обнаружить здесь от той чуждой и благородной сущности, что отличает рыцаря бесконечности. Он радуется всему, во всем принимает участие, и всякий раз, когда видишь его участником этих единичных событий, он делает это с усердием, отличающим земного человека, душа которого тесно связана со всем этим. Он занимается своим делом. И когда видишь его за работой, можно подумать, что он – тот писака, душа которого полностью поглощена итальянской бухгалтерией, настолько он точен в мелочах. Он берет выходной по воскресеньям. Он идет в церковь. Никакой небесный взгляд, ни один знак несоизмеримости не выдает его; и если его не знаешь, совершенно невозможно выделить его из общей массы; ибо его мощное, нормальное пение псалмов в лучшем случае доказывает, что у него хорошие легкие. После обеда он идет в лес. Он радуется всему, что видит: толпам людей, новым омнибусам, Сунду. Встретив его на Страндвайене, вы решите, что это лавочник, который вырвался на волю, настолько он радуется; ибо он никакой не поэт, и я напрасно пытался бы вырвать у него тайну поэтической несоизмеримости. Ближе к вечеру он отправляется домой, походка его неумима, как походка почтальона. По дороге он думает о том, что жена наверняка приготовила для него какое-то специальное горячее блюдо, которое ждет его по возвращении домой, например жареную баранью голову с овощами. Если он встретит по пути родственную душу, он способен пройти с таким человеком до самого Ёстерпорта, беседуя об этом блюде со страстью, приличествующей ресторатору. Кстати, у него нет, пожалуй, и четырех шиллингов, и все же он абсолютно уверен, что жена приготовила ему такой деликатес. И если она действительно это сделала, то, как он ста-

нет есть, будет поводом для зависти людей благородных и поводом для воодушевления людей простых – ведь аппетит у него получше, чем у Исайи. Если же жена не приготовила такого блюда, он – как ни странно – остается совершенно таким же. По дороге он проходит мимо строительной площадки и встречает там другого человека. Какое-то мгновение они беседуют вместе, он быстро помогает поднять некое сооружение, для этого у него все уже было подготовлено заранее. Случайный встречный покидает его с мыслью: да, это точно был настоящий капиталист, тогда как мой замечательный рыцарь думает: да, если б дело дошло до этого, я легко мог бы с этим справиться. Он спокойно сидит у раскрытого окна и смотрит на площадь, у которой живет, и все, что происходит там перед его глазами, – будь то крыса, поскользнувшаяся на деревянных мостках, играющие дети – все занимает его, наполняя покоем в этом наличном существовании (Tilvaerlse), как будто он какая-нибудь шестнадцатилетняя девушка. И все же он никакой не гений; ибо я напрасно пытался заметить в нем несоизмеримость гения. В вечерние часы он курит свою трубку; когда видишь его таким, можно было бы поклясться, что это торговец сыром из дома напротив, который отдыхает тут в полумраке. Он смотрит на все сквозь пальцы с такой беззаботностью, как будто он всего лишь легкомысленный бездельник, и, однако же, он покупает каждое мгновение [4848]своей жизни по самой дорогой цене, "дорожа временем, потому что дни лукавы" [49], ибо он не совершает даже самого малого иначе как силой абсурда. И все же, все же, я способен прийти от этого в бешенство если не по какой-то другой причине, то хотя бы из зависти, – и все же этот человек осуществил движение бесконечности и продолжает осуществлять его в каждое следующее мгновение. Он опустошает глубокую печаль наличного существования, переливая ее в свое бесконечное самоотречение, ему ведомо блаженство бесконечного, он испытал боль отказа от всего, отказа от самого любимого, что бывает только у человека в этом мире; и все же конечное для него так же хорошо на вкус, как и для того, кто не знает ничего более высокого, ибо его продолжающееся пребывание в конечном не являет никакого следа вымученной, полной страха дрессуры, и все же он обладает той надежной уверенностью, которая помогает ему радоваться конечному, как если бы оно было самым надежным из всего. И все же, все же, весь земной вид, который он являет собой, есть новое творение силой абсурда. Он постоянно осуществляет движение бесконечности, однако он делает его с такой точностью и уверенностью, что он постоянно же получает отсюда конечное, и ни одной секунды никто не может заподозрить ничего иного. Труднейшая задача для танцора состоит в том, чтобы оказаться после прыжка в определенном положении, причем так, чтобы ему ни на секунду раньше не приходилось специально принимать это положение, но так, чтобы такое положение уже содержалось заранее внутри прыжка. Возможно, это не удастся ни одному танцору, но рыцарь это делает. Масса людей живет погруженной в земные печали и радости, но они суть те, кто остается сидеть в зале, они уже не принимают участия в танце. Рыцари бесконечности суть танцоры, и у них есть полет. Они совершают движение вверх и снова падают вниз, но даже само по себе такое занятие – это не



какое-то несчастное времяпрепровождение, и даже глядеть на них при этом очень приятно. Однако всякий раз, когда они падают, они не могут тотчас же принять надлежащее положение, они какое-то мгновение медлят, и это промедление доказывает, что они все же чужие в этом мире. Такое промедление может быть более или менее очевидным, в зависимости от того, насколько они владеют своим искусством, но даже искуснейшие из рыцарей не способны вполне скрыть такое колебание. Тут уж совсем не нужно видеть их в воздухе, достаточно поглядеть на них в то мгновение, когда они только касаются земли или же минуту назад ее коснулись; этого довольно, чтобы их распознать. Однако падать так, чтобы в ту же самую секунду создавалось впечатление, будто они стоят или идут, превращать прыжок всей жизни в своеобразную походку, находить утонченному абсолютное выражение в пешеходных привычках, – на это способны только такие рыцари; в этом и состоит единственное чудо.

Но это чудо легко может и обмануть; поэтому я опишу все движения в одном определенном случае, который поможет осветить такое отношение к действительности; ибо вокруг этого вращается все остальное. Некий юноша влюбляется в принцессу, все содержание его жизни заключено в этой любви, и, однако же, это отношение таково, что оно никак не может быть реализовано, оно никак не может быть переведено из идеальности в реальность.\* Рабы ничтожности, лягушки в болоте жизни конечно же закричат: подобная любовь – это глупость, а богатая вдова винокура была бы такой же хорошей и надежной партией. Ну и пусть себе они спокойно квакают в болоте. Это никак не подходит рыцарю бесконечного самоотречения (*Ridderen of den uendelige Resignation*); он не отказывается от своей любви ни за какие блага на свете. Он ведь не какой-нибудь фатоватый щеголь. Прежде всего он стремится удостовериться, что она действительно составляет содержание его жизни, и душа его слишком естественна и слишком горда, чтобы расточать попусту даже малейшие детали этой опьяняющей любви. Он не трусит, он не боится того, что она сможет проникнуть в самые тайные, самые сокровенные его мысли, сможет бесчисленными кольцами обвиться вокруг каждой частицы его сознания; если любовь окажется несчастной, он уже никогда не сможет вырваться из ее объятий. Он ощущает блаженное наслаждение, позволяя любви пронизывать каждый свой нерв, и, однако же, его душа торжественна, как душа того, кто опустошил чашу с ядом и чувствует теперь, как этот ядовитый сок проникает в каждую каплю его крови, ибо это мгновение есть жизнь и смерть. Впитав в себя, таким образом, всю эту любовь и углубившись в нее, он чувствует в себе достаточно мужества, чтобы все испробовать и на все отважиться. Он рассматривает отношения своей жизни, он собирает вместе быстрые мысли, которые, подобно обученным почтовым голубям, повинуются каждому его знаку, он взмахивает над ними своим жезлом, и они разлетаются во всех направлениях. Но теперь, когда все они возвращаются назад как вестники печали, объясняя ему, что все это невозможно, он затихает, благодарит их всех, остается один и тогда уже совершает это движение. Если то, что я здесь говорю, имеет некий смысл, все это оказывается верным, лишь бы только движение происходило нормально.\*\* Тогда рыцарь

в первый раз обретет силы для того, чтобы сосредоточить все содержание своей жизни и смысл действительности в одном-единственном желании. Если же человеку недостает такого сосредоточения, такой замкнутости и отъединенности, значит, душа его с самого начала многообразно расщеплена, и потому ему никогда не удастся осуществить такое движение; в жизни своей он будет действовать осмотнительно, подобно тем банкирам, которые вкладывают свой капитал в различные ценные бумаги, с тем чтобы выиграть в одном месте, если придется потерять в другом; короче, он никакой не рыцарь. Затем рыцарь обретет силы, чтобы сосредоточить весь итог мыслительной операции в одном акте сознания. Если ему недостает такой замкнутости и отъединенности, значит, душа его с самого начала многообразно расщеплена, и потому он никогда не найдет времени для осуществления этого движения; и он будет постоянно спешить по своим мелким жизненным делам, так никогда и не вступив в вечность; ибо в то самое мгновение, когда он ближе всего к ней, он внезапно обнаруживает, что позабыл нечто и потому непременно должен вернуться назад. В следующее мгновение, подумает он, это будет возможным, и это вполне верно; однако, вследствие подобных размышлений, он так никогда и не приходит к тому, чтобы сделать это движение, напротив, с их помощью он все глубже и глубже погружается в трясину.

\* Само собой разумеется, что всякий иной предпочтительный интерес, в котором индивид сосредоточил для себя всю реальность действительности, способен положить начало движению самоотречения, коль скоро этот интерес окажется неосуществимым. Я избрал в качестве примера влюбленность, чтобы с ее помощью показать развертывание такого движения, поскольку этот интерес гораздо легче понять, а потому он освобождает меня от необходимости пускаться во все предварительные рассуждения, которые в действительно глубокой мере могут занимать лишь немногих.

*\*\* Это требует страсти. Всякое движение бесконечности осуществляется посредством страсти, и никакая рефлексия не в состоянии вызвать движение. Таков постоянно длящийся прыжок в этом наличном существовании – прыжок, который объясняет движение, между тем как опосредование является химерой; у Гегеля это опосредование призвано объяснять все, и одновременно это то единственное, что он никогда не пытался объяснить.* Даже для того, чтобы провести известное сократовское разграничение между тем, что понимают, и тем, что не понимают, необходима страсть; и уж естественно, еще больше страсти нужно, чтобы осуществить собственно сократическое движение – движение неведения. Но то, чего не хватает нашему времени, – это не рефлексия, но страсть. Потому наше время в некотором смысле чересчур живуче, чтобы умереть, ибо умирание – это один из самых удивительных прыжков, и небольшое стихотворение одного поэта всегда очень нравилось мне, поскольку автор, пожелав себе в пяти или шести предшествующих строчках всякие прекрасные и простые вещи в этой жизни, заканчивает затем следующими словами: "Ein seliger Sprung in die Ewigkeit" [50].

Рыцарь осуществляет движение, но какое? Забывает ли он о целом? Ведь в этом также есть некий род сосредоточения, О, нет! Ибо рыцарь не противоречит себе самому, а тут определенно есть противоречие: забывать о содержании всей своей жизни и все же оставаться тем же самым. Он не ощущает никакого

стремления стать кем-то другим, он не усматривает в этом никакого величия. Одни лишь низшие натуры забывают о самих себе и становятся чем-то новым. Так, бабочка совершенно забывает о том, что была гусеницей; возможно, она способна настолько полно забыть о том, что была бабочкой, что благодаря этому может стать рыбой. Более глубокие натуры никогда не забывают о самих себе и никогда не становятся чем-то иным, чем они есть. Так что рыцарь будет помнить обо всем; однако такое воспоминание есть как раз боль, а между тем в своем бесконечном самоотречении он примирился с наличным существованием. Любовь к той принцессе станет для него выражением вечной любви, примет религиозный характер, разъяснится в любви к вечной сущности, которая, хотя и откажет ему в осуществлении, все же вновь примирит его в том вечном сознании ее значимости в форме вечности, которого не сможет уже отнять у него никакая действительность. Глупцы и молодые люди болтают о том, что для человека все возможно. Между тем это большая ошибка. С точки зрения духа возможно все, но в мире конечного имеется многое, что невозможно. Однако рыцарь делает это невозможное возможным благодаря тому, что он выражает это духовно, но он выражает это духовно благодаря тому, что он от него отказывается. Желание, которое должно было вывести его в действительность, но разбилось о невозможность, теперь оказывается обращенным вовнутрь, – а потому оно не бывает потеряно и не бывает забыто. Порой самое темное движение желания в нем пробуждает воспоминание, порой же воспоминание пробуждается само собою; ибо он слишком горд и не желает, чтобы содержание всей его жизни оказалось всего лишь делом мимолетной минуты. Он сохраняет эту любовь юной, и она вместе с ним прибавляет в годах и в красоте. И напротив, для этого роста ему не нужно подходящего случая со стороны конечного. Начиная с того самого мгновения, когда он сделал это движение, принцесса для него потеряна. Теперь ему больше не нужны эти эротические нервные потрясения, скажем, когда он видит свою возлюбленную и так далее, ему не нужно теперь в конечном смысле слова постоянно прощаться с нею, поскольку он помнит ее в вечном смысле слова, и он прекрасно знает, что те любящие, которые при расставании так стремятся увидеть друг друга еще раз, последний раз, совершенно правы, что так стремятся к этому, и совершенно правы, полагая, что это будет в последний раз; ибо они-то как раз и забывают друг друга быстрее всего. Он постиг глубокую тайну: даже в своей любви к другому человеку важно быть достаточным для себя самого. Он больше не захвачен конечным интересом к тому, что делает принцесса, – это как раз и доказывает, что он осуществил свое движение бесконечно. Здесь как раз представляется случай определить, было ли движение отдельного индивида истинным или ложным. Скажем, был некогда человек, который также полагал, будто он осуществил это движение, но смотрите: время прошло, принцесса сделала что-то другое, например вышла замуж за принца [51], и душа его утратила гибкость самоотречения. Тем самым он только доказал, что он по-настоящему не осуществил этого движения; ибо тот, кто бесконечно отрекся, самодостаточен. Рыцарь не снимает своего самоотречения, он сохраняет свою любовь столь же юной, какой она была в самое пер-

вое мгновение, он никогда не позволит ей ускользнуть именно потому, что он осуществил это движение бесконечно. И то, что делает принцесса, никак не может его потрясти; одни только низшие натуры ищут закон своих действий в другом человеке, предпосылки своих действий – вне самих себя. Если же, напротив, принцесса является для него родственной душой, тут возможны прекрасные следствия. Она сама вступит тогда в этот рыцарский орден, куда не принимают посредством простой баллотировки; членом этого ордена может быть всякий, кому достанет мужества самому вступить в него, – это орден, который доказывает свое бессмертие хотя бы тем, что не делает никакого различия между мужчиной и женщиной. Она также сохранит свою любовь юной и свежей, она также превозможет свою муку, даже если ей и не придется, как поют в песенке, "каждую ночь лежать рядом со своим господином" [52]. Эти двое будут затем во всей вечности предназначены друг другу в такой четкой и ритмичной *harmonia praestabilita*,\* что, приди некое мгновение – мгновение, которое, впрочем, вовсе не занимает их в конечном мире, ибо в этом мире они старятся, – приди, стало быть, такое мгновение, дающее им возможность найти своей любви ее выражение во времени, они были бы в состоянии начать как раз там, где они начали бы, будь они изначально соединены друг с другом. Тот, кто понимает это, – будь то мужчина или женщина, – никогда не может обмануться; ибо лишь низшие натуры полагают, что обмануты. Ни одна девушка, которая не слишком горда, не умеет любить по-настоящему; если же она и в самом деле слишком горда, то хитрость и ловкость всего мира все же не способны будут ее обмануть.

\* – "предустановленная гармония" (лат.).

В бесконечном самоотречении заложены мир и покой; всякий человек, желающий этого и не унижающий себя презрением к себе самому (а это еще ужаснее, чем быть слишком гордым), может воспитать себя настолько, чтобы сделать это движение, которое в самой своей боли примирило бы его с наличным существованием. Бесконечное самоотречение – это та рубашка, о которой говорилось в старой народной сказке [53]. Нить ее прядется среди слез, ткань отбеливается слезами, рубашка шьется в слезах, но она и защищает лучше, чем сталь и железо. Несовершенство этой народной сказки состоит в том, что она допускает, будто некто третий может готовить ткань. Тайна жизни заключена в том, что каждый должен сам шить себе такую рубашку, и замечательно то, что мужчина способен шить ее так же хорошо, как и женщина. В бесконечном самоотречении заложены мир и покой, и утешение в боли – правда, только если движение осуществлено правильно. Между тем мне нетрудно было бы написать целую книгу, пожелай я рассмотреть разнообразные недоразумения, извращенные позы, ленивые и вялые движения, на которые я сам наткнулся в своей небольшой практике. Люди слишком мало верят в дух, а речь идет именно о духе, когда кто-нибудь пытается совершить такое движение, речь идет о том, что оно не является неким односторонним итогом *dura necessitas* [54]; и чем больше это движение разделено, тем более сомнительным выглядит то, что оно осуществлено нормально. Настаивать на том, что холодная, бесплодная

необходимость все равно непременно должна присутствовать здесь, равносильно тому, чтобы утверждать, будто никто не может испытать смерти вплоть до действительного момента умирания, – а уж это представляется мне грубым материализмом. И все же в наше время люди мало заботятся о том, чтобы совершить чистое движение. Предположим, что некто, обучающийся танцам, сказал бы: "На протяжении сотен лет одно поколение за другим училось этим движениям, пора бы уж мне как-то воспользоваться этим и сразу начать танцевать французский танец". Все, конечно, немного посмеялись бы над ним; однако в мире духа нечто подобное считается в высшей степени уместным. Что же тогда значит воспитание? Я всегда полагал, что это некий курс, который проходит отдельный индивид, чтобы нагнать самого себя; и тому, кто не желает проходить такой курс, мало поможет даже то, что он родился в самый просвещенный век.

Бесконечное самоотречение – это последняя стадия, непосредственно предшествующая вере, так что ни один из тех, кто не осуществил этого движения, не имеет веры: ибо лишь в бесконечном самоотречении я становлюсь ясным для самого себя в моей вечной значимости, и лишь тогда может идти речь о том, чтобы постичь наличное существование силой веры.

Пусть же теперь внутри этого обсуждаемого здесь случая вступит рыцарь веры (Troens Ridder). Он делает абсолютно то же самое, что и тот, другой рыцарь, он в бесконечном отказе отдает ту любовь, которая составляет содержание всей его жизни, он примирен в боли; однако здесь происходит чудо, он осуществляет еще одно движение, самое удивительное из всех, ибо он говорит: "Я все же верю, что получу ее, именно силой абсурда, силой того, что для Бога все возможно". Абсурд отнюдь не относится к тем различиям, которые лежат внутри сферы, принадлежащей рассудку. Он вовсе не тождествен неправдоподобному, неожиданному, нечаянному. В то самое мгновение, когда рыцарь отрекается, он, с человеческой точки зрения, убеждается в невозможности желанного, и это выступает итогом рассудочных размышлений, и ему хватает энергии, чтобы это помыслить. В бесконечном же смысле это, напротив, возможно, и возможно именно благодаря тому, что он отказался; однако такое обладание является одновременно и отказом, хотя это обладание и не выступает абсурдным для рассудка; ибо рассудок сохраняет всю правоту в том, что для мира конечного, где он царит, это было и остается невозможным. Сознание этого столь же ясно присутствует для рыцаря веры; единственное, что может спасти его, – это абсурд; все это он постигает с помощью веры. Стало быть, он признает невозможность, и в то же самое мгновение он верит абсурду; ибо, пожелай он вообразить, будто имеет веру, не признав вместе с тем со всей страстью своей души и своего сердца невозможности, он будет обманывать самого себя, и свидетельство его не будет основательным, ибо он не дошел даже до бесконечного самоотречения.

А потому вера – это не какое-то эстетическое волнение, но нечто гораздо более высокое; как раз потому, что ей предшествует самоотречение, она не может быть непосредственным движением сердца, но только парадоксом наличного существования (Tilvaerelsens Paradox). Так что, если юная девушка, не-

смотря на все трудности, все же уверена, что ее желание будет исполнено, такое убеждение никоим образом не является убеждением веры, и это происходит безотносительно к тому, что ее воспитали родители-христиане, а сама она, возможно, целый год все время ходила к пастору. Она убеждена в этом во всей своей детской наивности и невинности, но даже такое убеждение облагораживает ее существо, сообщая ей самой сверхъестественное величие, так что, подобно чудотворцу, она способна заклинять конечные силы наличного существования и заставлять даже камни рыдать, тогда как, с другой стороны, в своем замешательстве она может с таким же успехом бежать за поддержкой как к Ироду, так и к Пилату, трогая весь мир своими мольбами. Ее убежденность так достойна любви, и у нее можно многому научиться, однако одному у нее не научишься: осуществлять это движение; ибо ее убежденность не решается в болезненной печали самоотречения заглянуть в глаза невозможности.

Так что я способен понять, что сила и энергия и свобода духа необходимы для того, чтобы осуществить бесконечное движение самоотречения; я точно так же способен понять, что это можно сделать. Но следующий шаг приводит меня в изумление, голова моя идет кругом; теперь, после того как движение самоотречения осуществлено, получить все силой абсурда, получить полное и безусловное исполнение желания – понимание этого выходит за пределы человеческих сил, это чудо. Но по крайней мере, я способен понять, что уверенность юной девушки является всего лишь легкомыслием в сравнении с непоколебимостью веры, совершенно независимо от того, что вера вполне сознает всю невозможность этого. Всякий раз, когда я собираюсь сделать такое движение, у меня темнеет в глазах, в то же самое мгновение я абсолютно восхищаюсь этим, и в то же самое мгновение ужасный страх охватывает мою душу, ибо что же это такое: искушать Бога? И все же это движение веры и остается таковым, сколько бы философия, только чтобы запутать все понятия, ни стремилась убеждать нас в том, что у нее есть вера, и сколько бы теология ни пыталась по дешевке приторговывать ею.

Для того чтобы отречься, не нужна никакая вера, ибо то, что я обретаю посредством отречения, есть мое вечное сознание, а это по существу – чисто философское движение, которое я берусь осуществить, когда это требуется, и к которому я сам могу подготовиться всякий раз, когда какое-нибудь конечное обстоятельство непропорционально вырастает передо мной; тут я начинаю мучить себя голодом, начинаю доводить себя до крайности – пока не сделаю этого движения; ибо мое вечное сознание есть моя любовь к Богу, а она стоит для меня выше всего. Для того чтобы отречься, не нужна никакая вера, однако вера нужна для того, чтобы получить хотя бы ничтожно меньше, чем это мое вечное сознание, – в этом и состоит парадокс. Эти движения часто путают. Говорят, что вера необходима, чтобы уметь отказаться от всего; да, можно услышать и нечто еще более странное: порой человек жалуется, что потерял веру, а стоит нам только поглядеть на общую шкалу, чтобы определить, где он находится, как странным образом оказывается, что он вообще добрался только до той точки, когда должно быть осуществлено бесконечное движение самоотречения.

Благодаря такому отречению я отказываюсь от всего, это движение я осуществляю через самого себя, и если я его не делаю, то это происходит только потому, что я труслив и слаб и лишен воодушевления, потому что я не сознаю значения высшего достоинства, требующего от каждого человека быть своим собственным цензором, что, впрочем, гораздо приятнее, чем быть генеральным цензором всей Римской республики. Я осуществляю это движение через себя самого, и я обретаю при этом как раз себя самого в своем вечном движении, в блаженном согласии с моей любовью к вечной сущности. Посредством самоотречения я не отказываюсь от чего-то, напротив, посредством самоотречения я получаю все, как раз в том смысле, в каком сказано, что имеющий веру хотя бы с горчичное зерно может двигать горами [55]. Нужно чисто человеческое мужество, чтобы отказаться от всего временного ради обретения вечности, однако уж ее-то я обретаю и во всей вечности более не могу отказаться от нее, так как это было бы противоречием в себе самом; однако парадоксальное и скромное мужество необходимо для того, чтобы постичь всю временность силой абсурда, и такое мужество – это мужество веры. Посредством веры Авраам не отказался от Исаака, он обрел Исаака посредством веры. Тот богатый юноша мог отдать все силой самоотречения, однако когда он уже проделал это, рыцарь веры мог бы сказать ему: "Силой абсурда ты получишь все обратно, каждую монетку, можешь в это поверить". И подобные речи никоим образом не могли быть безразличны этому некогда богатому юноше; ведь если он раздал все свое добро только потому, что оно ему надоело, значит, с его самоотречением дела обстояли неважно.

Временность, конечность – вот вокруг чего все и вращается. Я могу через собственную силу отречься от всего, найдя затем мир и покой в своей боли, я могу примириться со всем, даже если этот ужасный демон ужаснее, чем череп с костями, который пугает людей, даже если само безумие будет держать у меня перед глазами шутовской колпак, и я пойму по выражению его лица, что колпак этот будет надет на меня, – все равно, даже в этом случае, я могу спасти свою душу, если для меня важнее, чем мое земное счастье, будет сознание, что любовь моя к Богу побеждает во мне. Человек способен даже в это последнее мгновение сосредоточить всю свою душу в одном-единственном взгляде, обращенном к небесам, откуда приходит к нам всякое благо, и взгляд этот будет понятен и ему самому, и тому, кого он ищет там; из него будет ясно, что он остался верен своей любви. А тогда он может спокойно напяливать на себя шутовской колпак. Тот, чья душа не обладает этой романтикой, на деле уже продал эту душу, независимо от того, получил он за нее царство или всего лишь пару жалких сребреников. Однако через собственную силу я не могу получить ни малейшей доли из того, что принадлежит конечному; ибо я постоянно нуждаюсь в этой моей силе, чтобы от всего отречься. Через собственную свою силу я могу отказаться от принцессы, и я не стану жаловаться, но найду мир и покой в моей боли, однако я не могу вновь обрести ее через свою собственную силу, ибо я как раз нуждаюсь в этой силе, чтобы отречься от нее. Однако через

веру, говорит этот удивительный рыцарь, через веру ты снова получишь ее силой абсурда [56].

Но глядите, вот это движение я как раз и не могу осуществить. Как только я собираюсь начать его, все обращается вспять, и я опять соскальзываю обратно к боли самоотречения. Я способен плыть по жизни, но для такого мистического парения я слишком тяжел. Существовать таким образом, чтобы противоположность существованию выражалась для меня в каждое мгновение как прекраснейшая и самая надежная гармония, – на это я не способен. И все же это, должно быть, великолепно – получить принцессу – так повторяю я себе самому каждое мгновение, а рыцарь самоотречения, который не говорит этого, должно быть, обманщик, у него не было этого одного-единственного желания, и он в болезненной тоске не сохранял свое желание юным. Возможно, он был одним из тех, кому очень удобно, чтобы желания их более не оставались живы, чтобы острие боли притупилось; однако такой человек – уже вовсе не рыцарь. Свободно рожденная душа, которая поймала себя на таком отношении, испытает презрение к себе самой и начнет все сначала; и прежде всего такой человек не позволит себе самому обманываться в своей душе. И однако же, это, должно быть, великолепно – получить принцессу, и однако же, лишь рыцарь веры – единственно счастливый из всех, законный наследник конечного, тогда как рыцарь самоотречения – чужак и пришелец. Получить принцессу таким образом, жить с ней многие дни напролет весело и счастливо (а ведь вполне можно допустить, что рыцарь самоотречения также способен обрести принцессу, однако душа его заранее осознала невозможность их будущего счастья), жить, таким образом, радостно и счастливо в каждое мгновение силой абсурда, каждое мгновение видеть, как над головой возлюбленной покачивается меч, и все же находить не покой в болезненной тоске самоотречения, но радость силой абсурда, – это и будет чудесным. Тот, кто осуществляет это, поистине велик, он остается единственно великим из всех; мысль об этом трогает мою душу, которая никогда не скупится на восхищение величием.

В самом деле, если действительно каждый в моем поколении, кто не захотел остановиться на вере, является человеком, постигшим ужас жизни, понявшим, что подразумевал Дауб [57], когда говорил, что солдату, ночью, в непогоду, стоящему на карауле у склада с порохом с заряженным ружьем в руке, могут приходить в голову странные мысли; если и в самом деле каждый, кто не захотел остановиться на вере, является человеком, имеющим достаточно душевных сил, чтобы понять мысль о том, что желание их сердца невозможно, понять и вместе с тем дать себе довольно времени побыть наедине с этой мыслью; если каждый, кто не захотел остановиться на вере, является человеком, который примирится в боли и через боль; если каждый, кто не захотел остановиться на вере, является человеком, который после этого (а если он не сделал все необходимое предшествующее, ему не стоит и беспокоиться о прочем, коль скоро речь идет о вере) сделает нечто чудесное, постигнет все наличное существование силой абсурда, – тогда то, что я пишу, по сути, есть не что иное, как в высшей степени похвальная речь во славу этого современника,



речь, написанная самым ничтожным из людей этого поколения, человеком, сумевшим осуществить только движение самоотречения. Но почему бы тогда и не остановиться на вере, почему мы время от времени слышим о людях, стыдящихся признаться, что у них есть вера? Вот этого я не могу понять. Если бы мне самому когда-либо удалось осуществить такое движение, я после этого ездил бы уж только в упряжке четверкой.

Действительно ли все это так, действительно ли все обывательское мещанство, с которым я сталкиваюсь в жизни и которое я не осуждаю ни словом, ни делом, действительно ли оно не то, чем кажется, является ли оно на деле чудом? Во всяком случае, так можно подумать; ибо тот герой веры имел поразительное сходство со всем этим; ибо тот герой веры также не был ни ироником, ни юмористом, но чем-то гораздо более высоким. В наше время много говорят об иронии и юморе [58], в особенности те люди, которым никогда не удавалось ими воспользоваться, но которые, несмотря на это, умеют все разъяснить. Мне не совсем чужды эти две страсти, я знаю о них несколько больше, чем то, что можно обнаружить в немецких и датских комедиях. А потому мне известно, что эти две страсти по сути своей отличны от страсти веры. Ирония и юмор также рефлектируют о себе самих, а потому принадлежат сфере бесконечного самоотречения, гибкость их состоит в том, что индивид несоизмерим [59] с действительностью.

Последнее движение, парадоксальное движение веры я осуществить не могу, независимо от того, выступает ли оно передо мной как долг или как что-то иное, совершенно независимое от того, что я больше всего хотел бы это сделать. Имеет ли человек позволение говорить об этом – это я оставил бы на совести самого человека; это то, что всегда должно оставаться между ним и тем вечным существом, которое является объектом веры, им и решать, существует ли тут обоюдное согласие. Но вот что может сделать каждый человек: он может осуществить бесконечное движение самоотречения, и я со своей стороны не имел бы никаких угрызений совести, объявляя трусом всякого, кто полагает, будто для него это невозможно. С верой же все обстоит иначе. Однако вот уж для чего нет никакого позволения, так это для представления, будто вера есть нечто незначительное или совсем легкое, в то время как она является самым великим и самым трудным из всего возможного.

Иногда повесть об Аврааме понимают иным образом. Люди восхваляют милость Божью, вернувшую ему Исаака, считая, что все было лишь испытанием (Prøvelse). "Испытание", ну что ж, это слово может значить и много и мало, однако при этом все очень быстро оказывается позади, так же быстро, как это сказано. При этом взбираешься на крылатого коня, через минуту уже оказываешься на горе Мориа и в ту же самую минуту уже видишь овна; при этом как-то забывают, что Авраам-то ехал на осле, который движется вперед медленно, что это было трехдневное путешествие и что ему еще понадобилось время, чтобы собрать дрова, связать Исаака и наточить нож.

И однако же, Авраама восхваляют. Тот, кто собирается рассказывать об этой истории, может спокойно спать себе вплоть до последней четверти часа

непосредственно перед рассказом, слушатель же может спокойно погрузиться в сон во время изложения; ведь все идет гладко, без какого-то беспокойства с той или с другой стороны. А буде кто-то из присутствующих страдает от бессонницы, он может, пожалуй, пойти домой, сесть в уголке и подумать так: "В конце концов, все это дело одного мгновения, стоит лишь подождать минутку, как увидишь барана, а значит, испытание будет закончено". И если рассказчик заметит его в этом настроении, думаю, он приблизится к нему во всем своем величии и скажет: "О несчастный, как ты можешь позволять своей душе впадать в такое безумие; никакого чуда не происходит, и вся жизнь – это испытание". И по мере того как рассказчик все больше впадает в свое ораторское вдохновение, он все больше и больше волнуется и все более доволен собою сам; и если прежде, говоря об Аврааме, он не ощущал никакого особого волнения в крови, то теперь он чувствует, как жила вздувается у него на лбу. И вероятно, он просто замер бы на месте, если бы грешник ответил ему спокойно и с достоинством: "Но ведь это то, о чем вы говорили проповедь в прошлое воскресенье".

Так что давайте или совсем забудем об Аврааме, или же научимся ужасаться страшному парадоксу, который и составляет смысл его жизни, для того чтобы мы сумели наконец понять, что в наше время, как и в любое другое время, должно радоваться, если имеешь веру. Если Авраам не был ничтожеством, фантомом, игрушкой, которая нужна лишь для препровождения времени, значит, ошибка никогда не может заключаться в том, что грешник желает поступать так, как он; скорее уж речь может идти о том, чтобы понять, насколько велико было совершенное Авраамом, чтобы затем уже сам человек мог решить, есть ли у него призвание и мужество подвергнуться такому испытанию. Комическое противоречие, связанное с тем рассказчиком, заключалось в том, что он превращал Авраама в нечто незначительное и вместе с тем хотел запретить другому действовать подобным же образом.

Значит ли это, что вообще нельзя говорить об Аврааме? Думаю, что говорить все же надо. И если бы мне пришлось говорить о нем, я прежде всего описал бы болезненную тоску его испытания. С этой целью я, как губка, впитал бы в себя весь страх, всю нужду и муку отцовских мучений, чтобы суметь показать, что выстрадал Авраам, в то время как при всем том он верил. Я напомнил бы слушателям, что путешествие длилось три дня и большую часть четвертого и что даже эти три с половиной дня должны были длиться бесконечно дольше, чем та пара тысячелетий, которая отделяет меня от Авраама. Затем я напомнил бы о том, что, по моему мнению, каждый человек может еще изменить свое решение, прежде чем приступит к чему-то подобному, что в любое мгновение он еще может повернуть назад. Я не вижу никакой опасности в том, что человек это сделает, я не опасаюсь также, что благодаря моим словам в людях проснется непреодолимое желание подвергнуться такому же испытанию, как Авраам. Но вот когда вначале пытаются создать дешевое народное издание Авраама, а затем к тому же запрещают людям делать нечто подобное, – это поистине кажется мне достойным смеха.

Но теперь я намереваюсь извлечь из повести об Аврааме ее диалектическое содержание в форме определенных проблем, чтобы увидеть, каким ужасным парадоксом является вера, парадоксом, который способен превратить убийство в священное и богоугодное деяние, парадоксом, который вновь возвращает Исаака Аврааму, парадоксом, который неподвластен никакому мышлению, ибо вера начинается как раз там, где прекращается мышление.

---

Эрих  
Фромм

Как бы там ни было, дальнейший ход рассмотрения в этой книге будет основываться на приведенном ниже разделении. Во-первых, я рассмотрю теорию любви – это займет большую часть книги, и, во-вторых, я рассмотрю практику любви – насколько можно вообще говорить о практике в этой, как и в любой другой области.

## **Теория любви**

### **Любовь – ответ на проблему человеческого существования**

Любая теория любви должна начинаться с теории человека, человеческого существования. Хотя мы обнаруживаем любовь, вернее эквивалент любви, уже у животных, их привязанности являются, в основном, частью их инстинктивной природы; у человека же действуют лишь остатки этих инстинктов. Что действительно существенно в существовании человека так это то, что он вышел из животного царства, из сферы инстинктивной адаптации, переступил пределы природы. И все же однажды оторвавшись от нее, он не может вернуться к ней; однажды он был изгнан из рая – состояния первоначального единства с природой – и ангел с огненным мечом преградит ему путь, если б он захотел вернуться. Человек может идти только вперед, развивать свой разум, находя новую гармонию, человеческую гармонию вместо дочеловеческой, которая безвозвратно утеряна. Когда человек рождается – как весь человеческий род, так и отдельный индивидум – он оказывается перенесенным из ситуации, которая была определенной. Как определенны инстинкты, в ситуацию, которая неопределенна, неясна, открыта. Ясность существует только относительно прошлого – а относительно будущего ясно только, что когда-нибудь да наступит смерть.

Человек одарен разумом, он есть сознающая себя жизнь, он осознает себя, своего ближнего, свое прошлое и возможности своего будущего. Это осознание себя, как отдельного существа, осознание краткости собственной жизни, того, что не по своей воле рожден и вопреки своей воле умрет, что он может умереть раньше, чем те, кого он любит, или они раньше его, и осознание собственного одиночества и отделенности, собственной беспомощности перед силами природы и общества – все это делает его отчужденное, разобщенное с другими существование невыносимой тюрьмой. Он стал бы безумным, если бы не мог освободиться из этой тюрьмы, покинуть ее, объединившись в той или иной форме с людьми, с окружающим миром.

Переживание отделенности рождает тревогу, оно является источником всякой тревоги. Быть отделенным значит быть отторгнутым, не имея никакой возможности употребить свои человеческие силы. Быть отделенным это значит быть беспомощным, неспособным активно владеть миром – вещами и людьми, это значит, что мир может наступать на меня, а я при этом неспособен противостоять ему. Таким образом, отделенность – это источник напряженной тревоги. Кроме того, она рождает стыд и чувство вины. Это переживание вины и стыда в связи с отделенностью выражено в библейском рассказе об Адаме и

Еве. После того, как Адам и Ева вкусили от «древа познания добра и зла», после того как они ослушались (нет добра и зла, пока нет свободы послушания), после того, как они стали людьми, высвободившись из первоначальной животной гармонии с природой, т. е. после их рождения в качестве человеческих существ, – они увидели, что «они нагие, и устыдились». Должны ли мы предположить, что миф, такой древний и простой как этот, несет в себе стыдливую мораль, свойственную девятнадцатому веку, и что самая главная вещь, которую эта история желает нам сообщить, состоит в том, что они пришли в смущение, увидев, что их половые органы открыты посторонним взглядам? Едва ли это так. Понимая эту историю в викторианском духе, мы утратим главную ее мысль, которая, как нам кажется, состоит в следующем: после того, как мужчина и женщина начали осознавать самих себя и друг друга, они осознали свою отдельность и свое различие из-за принадлежности к разным полам. Но как только они поняли свою отделенность, они стали чужими друг другу, потому что о и еще не научились любить друг друга (что вполне понятно хотя бы из того, что Адам защищал себя, обвиняя Еву, вместо того, чтобы пытаться защитить ее). **Осознание человеческой отдельности без воссоединения в любви это источник стыда и в то же время это источник вины и тревоги.** Таким образом, глубочайшую потребность человека составляет потребность преодолеть свою отделенность, покинуть тюрьму своего одиночества. Полная неудача в достижении этой цели означает безумие, потому что панический ужас перед полной изоляцией может быть преодолен только таким радикальным отходом от всего окружающего мира, чтобы исчезло чувство отдельности, чтобы внешний мир, от которого человек отделен, сам перестал существовать.

Во все времена во всех культурах перед человеком стоит один и тот же вопрос: как преодолеть отделенность, как достичь единства, как выйти за пределы своей собственной индивидуальной жизни и обрести единение. Этот вопрос оставался тем же для примитивного человека, жившего в пещерах, для кочевника, заботившегося о своих стадах, для крестьянина в Египте, для финикийского купца, для римского солдата, для средневекового монаха, для японского самурая, для современного клерка и фабричного рабочего. Вопрос остается тем же самым, потому что той же самой остается его основа: человеческая ситуация, условия человеческого существования. Ответы различны. На этот вопрос можно ответить поклонением животным, людскими жертвами, милитаристским захватом, погружением в роскошь, аскетическим отречением, одержимостью работой, художественным творчеством, любовью к богу и любовью к человеку. Хотя существует много ответов – набор которых и является человеческой историей – они тем не менее не бесчисленны. Напротив, если не брать в расчет малые различия, которые касаются скорее отдельных частных дел, чем сути дела, то придется признать, что существует только ограниченное число ответов, которые были даны и могли быть даны человеком в различных культурах, в которых он жил. История религии и философии это история этих ответов, их разнообразия, как и их ограниченности.

Ответ в определенной степени зависит от уровня индивидуальности,

достигнутой человеком. У младенца «я» уже развито, но еще очень слабо, он не чувствует отделенности, пока мать рядом. От чувства отделенности его оберегает физическое присутствие матери, ее груди, ее тела. Только начиная с той поры, когда в ребенке развивается чувство своей отделенности и индивидуальности, ему становится недостаточно уже присутствия матери, и начинает возрастать потребность иными путями преодолеть отделенность.

Сходным образом человеческий род в своем младенчестве еще чувствовал единство с природой. Земля, животные, деревья – все еще составляли мир человека. Он отождествлял себя с животными, и это выражалось в ношении звериных масок, поклонении тотему животного и животным-богам. Но чем больше человеческий род порывал с этими первоначальными узами, чем более он отделялся от природного мира, тем более напряженной становилась потребность находить новые пути преодоления отделенности.

Один путь достижения этой цели составляет все виды оргиастических состояний. Они могут иметь форму транса, в который человек вводит себя сам или с помощью наркотиков. Многие ритуалы примитивных племен представляют живую картину такого типа решения проблемы. В трансовом состоянии экзальтации исчезает внешний мир, а вместе с ним и чувство отделенности от него. Ввиду того, что эти ритуалы практиковались сообща, сюда прибавлялось переживание слиянности с группой, которое делало это решение еще более эффективным. Близко связано и часто смешивается с этим оргиастическим решением проблемы сексуальное переживание. Сексуальное удовлетворение может вызвать состояние, подобное производственному или действием определенных наркотиков. Обряды коллективных сексуальных оргий были частью многих примитивных ритуалов. Кажется, что после оргиастического переживания человек может на некоторое время расстаться со страданием, которое во многом проистекает из его отделенности. Постепенно тревожное напряжение опять нарастает и снова спадает благодаря повторному исполнению ритуала.

Пока эти оргиастические состояния входят в общую практику племени, они не порождают чувства тревоги и вины. Поступать так – правильно и даже добродетельно, потому что это путь, которым идут все, одобренный и поощряемый врачевателями и жрецами; следовательно, нет причины чувствовать вину или стыд. Дело совершенно меняется, когда то же самое решение избирается индивидом в культуре, которая рассталась с этой общей практикой. Формами, которые индивид выбирает в неорганистической культуре, являются алкоголизм и наркомания. В противоположность тем, кто участвует в социально одобренном действии, такие индивиды страдают от чувства виновности и угрызений совести. Хотя они пытаются бежать от отделенности, находя прибежище в алкоголе и наркотиках, они чувствуют еще большее одиночество после того, как оргиастические переживания заканчиваются, и тогда растет необходимость возвращаться в свое прибежище как можно чаще и интенсивнее. Мало чем отличается от этого прибежища сексуальное оргиастическое решение проблемы. В определенном смысле, это естественная и нормальная форма преодоления отделенности и частичный ответ на проблему

изоляции. Но для многих индивидов, чья отдаленность не преодолима иными способами, источник сексуального удовлетворения обретает ту функцию, которая делает его не слишком отличным от алкоголизма и наркомании. Оно становится отчаянной попыткой избежать тревоги, порождаемой отдаленностью, и в результате ведет к еще большему увеличению чувства отдаленности, поскольку сексуальный акт без любви никогда не может перекинуть мост над пропастью, разделяющей два человеческих существа. Разве что на краткий миг.

Все формы оргиастического союза характеризуются тремя чертами: они сильны и даже бурны; они захватывают всего человека целиком – и ум, и тело; они преходящи и периодичны. Прямую противоположность им составляет форма единства, которая наиболее часто избиралась людьми в качестве решения как в прошлом, так и в настоящем: единство, основанное на приспособлении к группе, ее обычаям, практике и верованиям. Здесь мы опять же обнаруживаем значительное различие.

В примитивном обществе группа мала, она состоит из тех, кто связан меж собой узами крови и земли. С развитием культуры группа увеличивается: она становится сообществом граждан полиса, сообществом граждан большого государства, сообществом членов церкви. Даже бедный римлянин испытывал чувство гордости, потому что он мог сказать *civis romanus sum*. Рим и империя были его семьей, его домом, его миром. Единение с группой является еще и ныне в современном западном обществе преобладающим способом преодоления отдаленности. Это единство, в котором индивид в значительной степени утрачивает себя, цель его в том, чтобы слиться со стадом. Если я похож на кого-то еще, если я не имею отличающих меня чувств или мыслей, если я в привычках, одежде, идеях приспособлен к образцам группы, я спасен, спасен от ужасающего чувства одиночества. Чтобы стимулировать приспособляемость, диктаторские системы используют угрозы и насилие, демократические страны – внушение и пропаганду. Правда, между двумя системами существует одно большое различие. В демократических странах не приспособленность возможна и, фактически, отсутствует не полностью; в тоталитарных системах только некоторые редкие герои и мученики могут отказаться от послушания. Но вопреки этой разнице демократические общества демонстрируют поразительный уровень приспособленчества. Причина здесь в том, что должен же существовать ответ на запрос в единении, и если нет другого или лучшего ответа, тогда господствующим становится единение стадного приспособленчества. Только тот вполне может понять, как силен страх оказаться непохожим, отличающимся, страх отойти на несколько шагов от стада, кто понимает глубину потребности в единстве. Иногда этот страх не приспособиться рационализируется как страх перед практическими опасностями, которые угрожают не конформисту. Но на самом деле люди **хотят** приспособиться в гораздо большей степени, чем они **вынуждены** приспособляться. По крайней мере, в западных демократиях.

Большинство людей даже не осознают своей потребности в приспособлении. Они живут с иллюзией, что они следуют своим собственным



идеям и наклонностям, что они оригинальны, что они приходят к своим убеждениям в результате собственного раздумия – и что это просто так получается, что их идеи схожи с идеями большинства. Согласие всех служит доказательством правильности «их» идей. Поскольку все же существует потребность чувствовать некоторую индивидуальность, то такая потребность удовлетворяется при помощи незначительных отличий: инициалы на сумке или свитере, вывеска с названием банковского кассира, принадлежность к демократической или, напротив, к республиканской партии, к клубу ЭЛКС, а не к клубу Шрайнерс, становятся выражением индивидуальных отличий. Рекламируемый лозунг «это другое» (it is different) показывает эту патетическую потребность в отличии, тогда как в действительности оно здесь малосущественно.

Эта все возрастающая тенденция к уничтожению различий тесно связана с пониманием и переживанием равенства, как оно развилось в наиболее передовых индустриальных обществах. Равенство означало, в религиозном контексте, что все мы дети бога, что все мы обладаем одной и той же человеко-божеской субстанцией, что все мы едины. Оно означало также, что должны уважаться все различия между индивидами, что хотя и верно, что все мы составляем единство, но так же верно, что каждый из нас является уникальной сущностью, космосом в себе. Такое утверждение уникальности индивида выражено, например, в положении Талмуда: «Кто сохранит одну жизнь, это все равно, как если бы он спас весь мир; кто уничтожит одну жизнь – это все равно, как если бы он уничтожил весь мир». Равенство, как условие развития индивидуальности, имело значение также в философии западного Просвещения. Оно означало (будучи наиболее ясно сформулировано Кантом), что никакой человек не может быть средством для целей другого человека. Все люди равны, поскольку все они цели и только цели, и ни в коем случае не средства друг для друга. Следуя идеям Просвещения, социалистические мыслители разных школ определяли равенство как отмену эксплуатации, использования человека человеком, независимо от того, жестоко это использование или «человечно».

В современном капиталистическом мире понятие равенства изменилось. Под равенством понимают равенство автоматов: людей, которые лишены индивидуальности. **Равенство сегодня означает «тождество» в большей степени, чем «единство».** Это тождество абстракций, людей, которые работают на одних и тех же работах, имеют похожие развлечения; читают одни и те же газеты, имеют одни и те же чувства и идеи. В этом положении приходится с некоторым скептицизмом смотреть на иные достижения, обычно восхваляемые, как некие знаки нашего прогресса, как например, равенство женщин. Нет необходимости говорить, что я не выступаю против равенства женщин; но положительный аспект этого стремления к равенству не должен никого вводить в заблуждение. Это часть общего стремления к уничтожению различий. Равенство покупается дорогой ценой: женщина становится равной, потому что она больше не отличается от мужчины. Утверждение философии Просвещения *l'ame no ras de sexe* – душа не имеет пола – стала общей

практикой. Полярная противоположность полов исчезает, и с ней – эротическая любовь, основанная на этой полярности. Мужчина и женщина стали **похожими**, а не равными, как противоположные полюса. Современное общество проповедует идеал неиндивидуализированной любви, потому что нуждается в похожих друг на друга человеческих атомах, чтобы сделать их функцией в массовом агрегате, действующей исправно, без трений; чтоб все повиновались одним и тем же приказам, и при этом каждый был бы убежден, что он следует своим собственным желаниям. Как современная массовая продукция требует стандартизации изделий, так и социальный процесс требует стандартизации людей, и их стандартизация называется «равенством».

Единение посредством приспособления не бывает сильным и бурным. Оно осуществляется тихо, диктуется шаблоном и именно по этой причине часто оказывается недостаточным для умирения тревоги одиночества. Случаи алкоголизма, наркомании, эротомании и самоубийств в современном западном обществе являются симптомами этой относительной неудачи в приспособлении. Более того, этот выход из проблемы затрагивает, в основном, ум, а не тело, и потому он не идет ни в какое сравнение с оргиастическим решением проблемы. Стадный конформизм обладает только одним достоинством: он стабилен, а не периодичен. Индивид осваивает образец приспособления в возрасте трех-пяти лет, и в последствие уже никогда не утрачивает контакта со стадом. Даже похороны воспринимаются человеком как свое последнее значительное социальное дело, совершаются в строгом соответствии с образцом.

В добавление к приспособлению, как пути спасения от тревоги, порождаемой одиночеством, следует учитывать другой фактор современной жизни: роль шаблона работы и шаблона развлечений. Человек становится, как говорят, «от девяти до пяти», частью армии рабочих или бюрократической армии клерков и управляющих. У него мало инициативы, его задачи предписаны организацией данной работы, и существует мало различия даже между теми, кто на верху лестницы, и теми, кто внизу. Все они выполняют задачи, предписанные структурой организации, с предписанной скоростью и в предписанной манере. Даже их чувства предписаны: бодрость, терпимость, надежность, чувство собственного достоинства и способность без трений вступать в контакт с другими людьми. Развлечения тоже сходным образом заданы, хотя и не так жестко. Книжки выбираются книжными клубами, фильмы и зрелища – хозяевами театров и кинотеатров, которые оплачивают рекламу. Отдых тоже унифицирован: в воскресенье автомобильная прогулка, сбор у телевизора, партия в карты, дружеская вечеринка. От рождения до смерти, от субботы до субботы, с утра до вечера – все проявления жизни заданы заранее и подчинены шаблону. Как может человек, захваченный в эту сеть шаблона, не забыть, что он человек, уникальный индивид, тот единственный, кому дан его единственный шанс прожить жизнь, с надеждами и разочарованиями, с печалью и страхом, со стремлением любить и ужасом перед уничтожением и одиночеством?

Третий путь обретения единства состоит в творческой деятельности, в том,

чтобы стать артистом или мастером. В любом виде творческой работы творческий человек объединяет себя со своим материалом, репрезентирующим внешний мир. Делает ли столяр стол, создает ли ювелир элемент драгоценного изделия, выращивает ли крестьянин свое зерно, рисует ли художник картину, во всех видах творческой деятельности творец и его предмет становятся чем-то единым, в процессе творения человек объединяет себя с миром. Это однако верно только для созидательного труда, труда, в котором я сам планирую, произвожу, вижу результат своего труда. В современном рабочем процессе клерка, рабочего на бесконечном конвейере мало что осталось от этого объединяющего свойства труда. Рабочий стал придатком машины или бюрократической организации. Перестал быть самим собой – а значит для единения не осталось места, если не считать единения приспособления.

Единение, достигаемое в созидательной работе, не межличностно; единение, достигаемое в оргиастическом слиянии, – преходяще; единение, достигаемое приспособлением – это только псевдоединение. Следовательно, они дают только частичные ответы на проблему существования. Полный ответ – в достижении межличностного единения, слияния с другим человеком, **в любви**.

Желание межличностного слияния – наиболее мощное стремление в человеке. Это наиболее фундаментальное влечение, это сила, которая заставляет держаться вместе членов человеческого рода, клана, семьи, общества. Неудача в его достижении ведет к безумию или уничтожению – уничтожению себя и других. Без любви человечество не могло бы просуществовать и дня. Однако ж, если мы называем достижение межличностного союза любовью, мы сталкиваемся с серьезной трудностью. Слияние может быть достигнуто различными способами, и различие их имеет не меньше значения, чем то общее, что свойственно различным формам любви. Все ли они должны называться любовью? Или мы должны сохранить слово «любовь» только для особенного вида единения, которое имеет идеальную ценность во всех великих гуманистических религиях и философских системах прошедших четырех тысячелетий истории Запада и Востока?

Как и во всех семантических проблемах, ответ может быть только произвольным. Важно, чтобы мы знали, какой вид единения мы имеем в виду, когда говорим о любви. Или мы имеем в виду любовь, как зрелый ответ на проблему существования, или мы говорим о незрелых формах любви, которые могут быть названы симбиотическим союзом. На следующих страницах я буду называть любовью только первую форму. А начну обсуждение «любви» с последней.

Симбиотическое единство имеет свою биологическую модель в отношениях между беременной матерью и отцом. Они являются двумя существами и в то же время чем-то единым. Они живут «вместе» (sym – biosis), они необходимы друг другу. Плод – часть матери, он получает все необходимое ему от нее. Мать это как бы его мир, она питает его, защищает, но также и ее собственная жизнь усиливается благодаря ему. В этом симбиотическом единстве два тела **психически** независимы, но тот же вид привязанности может

существовать и в психологической сфере.

Пассивная форма симбиотического единства – это подчинение, или, если воспользоваться клиническим термином, – мазохизм. Мазохист избегает невыносимого чувства изоляции и одиночества, делая себя неотъемлемой частью другого человека, который направляет его, руководит им, защищает его, является как бы его жизнью и кислородом. Мазохист преувеличивает силу того, кому отдает себя в подчинение: будь то человек или бог. Он – все, я – ничто, я всего лишь часть его. Как часть, я часть величия, силы, уверенности. Мазохист не должен принимать решений, не должен идти ни на какой риск; он никогда не бывает одинок, но не бывает и независим. Он не имеет целостности, он еще даже не родился по-настоящему. В религиозном контексте объект поклонения – идол, в светском контексте в мазохистской любви действует тот же существенный механизм, что и в идолопоклонстве. Мазохистские отношения могут быть связаны с физическим, сексуальным желанием; в этом случае имеет место подчинение, в котором участвует не только ум человека, но и его тело. Может существовать мазохистское подчинение судьбе, болезни, ритмической музыке, оргиастическому состоянию, производимому наркотиком, гипнотическим трансом – во всех этих случаях человек отказывается от своей целостности, делает себя орудием кого-то или чего-то вне себя; он не в состоянии разрешить проблему жизни посредством созидательной деятельности.

**Активная** форма симбиотического единства это господство, или, используя психологический термин, соотносимый с мазохизмом, – садизм. Садист хочет избежать одиночества и чувства замкнутости в себе, делая другого человека неотъемлемой частью самого себя. Он как бы набирается силы, вбирая в себя другого человека, который ему поклоняется.

Садист зависит от подчиненного человека так же, как и тот зависит от него; ни тот ни другой не могут жить друг без друга. Разница только в том, что садист отдает приказания, эксплуатирует, причиняет боль, унижает, а мазохист подчиняется приказу, эксплуатации, боли, унижению. В реальности эта разница существенна, но в более глубинном эмоциональном смысле не так велика разница, как то общее, что объединяет обе стороны – слияние без целостности. Если это понять, то не удивительно обнаружить, что обычно человек реагирует то по-садистски, то по-мазохистски по отношению к различным объектам. Гитлер поступал прежде всего как садист по отношению к народу, но как мазохист – по отношению к судьбе, истории, «высшей силе» природы. Его конец – самоубийство на фоне полного разрушения – так же характерно, как и его мечта об успехе – полном господстве.

В противоположность симбиотическому единению зрелая любовь это единение при условии сохранения собственной целостности, собственной индивидуальности. Любовь – это активная сила в человеке, сила, которая рушит стены, отделяющие человека от его ближних; которая объединяет его с другими; любовь помогает ему преодолеть чувство изоляции и одиночества; при этом позволяет ему оставаться самим собой, сохранять свою целостность. В любви имеет место парадокс: два существа становятся одним и остаются при

этом двумя.

Когда мы говорим о любви, как об активности, мы сталкиваемся с трудностью, заключающейся в двусмысленности слова «активность». Под «активностью», в современном смысле слова, обычно понимают действия, которые вносят изменения в существующую ситуацию посредством затраты сил. Следовательно, человек, считается активным, если он делает бизнес, проводит медицинские исследования, работает на конвейере, мастерит стол или занимается спортом. Общее во всех этих видах активности то, что они направлены на достижение внешней цели. Что здесь не принимается во внимание, так **мотивация** это активности. Возьмем в качестве примера человека, побуждаемого к непрерывной работе чувством глубокой тревожности и одиночеством, или побуждаемого гордыней, или жадностью к деньгам. Во всех случаях человек является лишь рабом страсти, и его «активность» на самом деле есть не что иное как «пассивность», потому что он подвергается побуждению, как жертва, а не творец. С другой стороны, человек, сидящий спокойно и размышляющий, не имея иной цели кроме осознания себя и своего единства с миром, считается «пассивным», потому что он не «делает» чего-либо. В действительности, такое состояние сосредоточенной медитации это и есть высшая активность, активность духа, которая возможна только при условии внутренней свободы и независимости. Одна концепция активности – современная – имеет в виду использование энергии на достижение внешних целей; другая концепция активности имеет в виду использование присущих человеку сил независимо от того, осуществляется ли при этом внешнее изменение. Последняя концепция активности наиболее четко сформулирована Спинозой. Он проводил различие между аффектами, между активными и пассивными аффектами, «действиями» и «страстями». В осуществлении активного аффекта человек свободен, он хозяин своего аффекта. В осуществлении пассивного аффекта человек побуждаем чем-то, он объект мотиваций, которых сам не осознает. Таким образом, Спиноза пришел к заключению, что добродетель и сила – одно и то же. Зависть, ревность, честолюбие, любой вид жадности – это страсти; любовь – это действие, реализация человеческой силы, которая может быть реализована только в свободе и никогда в принуждении.

**Любовь – это активность, а не пассивный аффект, это помощь, а не увлечение.** В наиболее общем виде активный характер любви можно описать посредством утверждения, что любовь значит прежде всего **давать**, а не брать.

Что значит давать? Хотя ответ на этот вопрос кажется простым, он полон двусмысленности и запутанности.

Наиболее широко распространено неверное мнение, что давать – это значит отказаться от чего-то, стать лишенным чего-то, жертвовать. Именно так воспринимается акт давания человеком, чей характер не развился выше уровня рецептивной ориентации, ориентации на эксплуатацию или накопление. Торгашеский характер готов давать только в обмен на что-либо. Давать, ничего не получая взамен, это для него значит быть обманутым. Люди, чья главная ориентация не продуктивна, воспринимают давание как обеднение. Поэтому

большинство индивидов этого типа отказываются давать. Некоторые делают добродетель из давания в смысле пожертвования. Они считают, что именно потому, что давать мучительно, человек должен давать; добродетель давания для них заключена в самом акте принесения жертвы. Что давать лучше, чем брать – эта норма для них означала бы, что испытывать лишения лучше, чем переживать радость.

Для продуктивного характера давание имеет совершенно иное значение. Давание – это высшее проявление силы. В каждом акте давания я осуществляю свою силу, свое богатство, свою власть. Такое переживание высокой жизнеспособности и силы наполняет меня радостью.

Я чувствую себя уверенным, способным на большие затраты сил, полным жизни и потому радостным. Давать – более радостно, чем брать не потому, что это лишение, а потому, что в этом акте давания проявляется выражение моей жизнеспособности.

Нетрудно осознать истинность этого принципа, прилагая его к различным специфическим явлениям. Наиболее простой пример обнаруживается в сфере секса. Кульминация мужской сексуальной функции состоит в акте давания, мужчина дает себя, свой сексуальный орган женщине. В момент оргазма он дает свое семя, он не может не давать его, если он potentен. Если он не может давать, он – импотент. У женщин этот процесс тот же, хотя и несколько сложнее. Она тоже отдает себя, она открывает мужчине свое женское лоно; получая, она отдает. Если она неспособна к этому акту давания – она фригидна. Акт давания происходит еще и в функции матери, а не любовницы. Она отдает себя развивающемуся в ее утробе ребенку, она отдает свое молоко младенцу, она отдает ему тепло своего тела. Ей было бы больно не давать.

В сфере материальных вещей давать означает быть богатым. Не тот богат, кто имеет много, а тот, кто много отдает. Скупец, который беспокойно тревожится, как бы чего не лишиться, в психологическом смысле – нищий, бедный человек, несмотря на то, что он много имеет. А всякий, кто в состоянии отдавать себя, – богат. Он ощущает себя человеком, который может дарить себя другим. Только тот, кто лишен самого необходимого для удовлетворения элементарных потребностей, не в состоянии наслаждаться актом давания материальных вещей. Но повседневный опыт показывает, что то, что человек считает минимальными потребностями, во многом зависит как от его характера, так и от его актуальных возможностей. Хорошо известно, что бедняки дают с большей готовностью, чем богачи. Однако бывает такая нищета, при которой уже невозможно давать, и она так унижительна не только потому, что сама по себе причиняет непосредственное страдание, но еще и потому, что она лишает бедняка наслаждения актом давания.

Наиболее важная сфера давания это однако не сфера материальных вещей, а специфически человеческая сфера. Что один человек дает другому. Он дает себя, самое драгоценное из того, что имеет, он дает свою жизнь. Но это не обязательно должно означать, что он жертвует свою жизнь другому человеку. Он дает ему то, что есть в нем живого, он дает ему свою радость, свой интерес, свое понимание, свое знание, свой юмор, свою печаль – все переживания и все

проявления того, что есть в нем живого. Этим даванием своей жизни он обогащает другого человека, увеличивает его чувство жизнеспособности. Он дает не для того, чтобы брать; давание само по себе составляет острое наслаждение. Но, давая, он не может не вызывать в другом человеке чего-то такого, что возвращается к нему обратно: истинно давая, он не может не брать то, что дается ему в ответ. Давание побуждает другого человека тоже стать дающим, и они оба разделяют радость, которую внесли в жизнь. В акте давания что-то рождается, и оба вовлеченных в этот акт человека благодарны жизни за то, что она рождает для них обоих. В случае любви это означает, что любовь это сила, которая рождает любовь, а бессилие – это невозможность породить любовь. Эта мысль была прекрасно выражена Марксом. «Предположи теперь, – говорил он, – человека как человека и его отношение к миру как человеческое отношение, в таком случае ты можешь обменять любовь только на любовь, доверие только на доверие и т. д. Если ты хочешь наслаждаться искусством, ты должен быть художественно образованным человеком. Если ты хочешь оказывать влияние на людей, ты должен быть человеком, действительно стимулирующим идвигающим вперед других людей. Каждое из твоих отношений к человеку и к природе должно быть определенным, соответствующим объекту своей воли, проявлением твоей действительно индивидуальной жизни. Если ты любишь, не вызывая взаимности, т. е. твоя любовь как любовь не порождает ответной любви, если ты своим жизненным проявлением в качестве любящего человека не делаешь себя человеком любимым, то твоя любовь бессильна, и она – несчастье". Но не только в любви давать означает брать. Учитель учится у своих учеников, актера вдохновляют его зрители, психоаналитика лечит его пациент – при условии, что они не воспринимают друг друга как предметы, а связаны друг с другом искренно и продуктивно.

Едва ли стоит подчеркивать, что способность любви, понимаемой как акт давания, зависит от развития характера человека. Она предполагает достижение высокого уровня продуктивной ориентации, в этой ориентации человек преодолевает всемогущее нарциссистское желание эксплуатировать других и накапливать и приобретает веру в свои собственные человеческие силы, отвагу полагаться на самого себя в достижении своих целей. Чем более недостает человеку этих черт, тем более он боится отдавать себя – а значит любить.

Кроме элемента давания действенный характер любви становится очевидным и в том, что она всегда предполагает определенный набор элементов, общих всем формам любви. Это забота, ответственность, уважение и знание.

Что любовь означает заботу, наиболее очевидно в любви матери к своему ребенку. Никакое ее заверение в любви не убедит нас, если мы увидим отсутствие у нее заботы о ребенке, если она пренебрегает кормлением, не купает его, не старается полностью его обиходить; но когда мы видим ее заботу о ребенке, мы всецело верим в ее любовь. Это относится и к любви к животным и цветам. Если какая-то женщина скажет нам, что любит цветы, а мы увидим, что она забывает их поливать, мы не поверим в ее любовь к цветам. **Любовь**

– это активная заинтересованность в жизни и развитии того, что мы любим. Где нет активной заинтересованности, там нет любви. Этот элемент любви прекрасно описан в притче об Ионе. Бог повелел Ионе пойти в Ниневию предупредить ее жителей, что они будут наказаны, если не сойдут со своих пагубных путей. Иона отказался от этой миссии, потому что боялся, что люди Ниневии раскаются, и бог простит их. Он был человеком с сильным чувством порядка, но не любви. Поэтому при попытке к бегству он оказался в животе кита, символизирующего состояние изоляции и замкнутости, куда его перенесли недостаток любви и солидарности. Бог спасает его, и Иона идет в Ниневию. Он проповедует жителям то, что Бог поведал ему, и случается все то, чего он опасался. Люди Ниневии раскаиваются в своих грехах, исправляют пути свои, и бог прощает их и решает не разрушать город. Иона сильно рассержен и разочарован, он хочет, чтобы восторжествовала справедливость, а не милосердие. Наконец, он находит некоторое утешение в тени дерева, которое Бог заставил вырасти, чтобы защитить Иону от солнца. Но когда Бог заставляет дерево увянуть, Иона впадает в уныние и сердито выражает Богу недовольство. Бог отвечает: «Ты жалеешь растение, ради которого не трудился и которое не растил, которое за одну ночь само выросло и за одну ночь погибло. А я не должен спасти Ниневию, этот большой город, в котором более шести тысяч человек, неспособных различить, что между их правой и левой рукой, да еще много скота?». Ответ бога Ионе должен быть понят символически. Бог показывает Ионе, что сущность любви – это труд для кого-то и содействие его росту, что любовь и труд нераздельны. Каждый любит то, для чего он трудится, и каждый трудится для того, что он любит.

Забота и заинтересованность ведут к другому аспекту любви: к **ответственности**. Сегодня ответственность часто понимается как **налагаемая обязанность**, как что-то навязанное извне. Но ответственность в ее истинном смысле это от начала до конца добровольный акт. Это мой ответ на выраженные или невыраженные потребности человеческого существа. Быть «ответственным» значит быть в состоянии и готовности отвечать». Иона не чувствовал ответственности за жителей Ниневии. Он, подобно Каину, мог спросить: «Разве сторож я брату моему?». Любящий человек чувствует себя ответственным. Жизнь его брата это не только дело самого брата, но и его дело. Он чувствует ответственность за всех близких, как он чувствует ответственность за самого себя. Эта ответственность в случае матери и ребенка побуждает ее к заботе, главным образом, о его физических потребностях. В любви между взрослыми людьми она касается, главным образом, психических потребностей другого человека.

Ответственность могла бы легко вырождаться в желание превосходства и господства, если бы не было компонента любви: уважения. Уважение – это не страх и благоговение; оно означает в соответствии с корнем слова (*respicere* = to look at) способность видеть человека таким, каков он есть, осознавать его уникальную индивидуальность. Уважение означает желание, чтобы другой человек рос и развивался таким, каков он есть. Уважение, таким образом, предполагает отсутствие эксплуатации. Я хочу, чтобы любимый мною человек



рос и развивался ради него самого, своим собственным путем, а не для того, чтобы служить мне. Если я люблю другого человека, я чувствую единство с ним, но с таким, каков он есть, а не с таким, как мне хотелось бы чтоб он был, в качестве средства для моих целей. Ясно, что уважение возможно, только если я сам достиг независимости, если я могу стоять на своих ногах без посторонней помощи, без потребности властвовать над кем-то и использовать кого-то. Уважение существует только на основе свободы: *l'amor est l'enfant de la liberte*— как говорится в старой французской песне, любовь дитя свободы и никогда — господства.

Уважать человека невозможно, не зная его; забота и ответственность были бы слепы, если бы их не направляло знание. Знание было бы пустым, если бы его мотивом не было заинтересованность. Есть много видов знания; знание, которое является элементом любви, не ограничивается поверхностным уровнем, а проникает в самую сущность. Это возможно только тогда, когда я могу переступить пределы собственного интереса и увидеть другого человека в его собственном проявлении. Я могу знать, например, что человек раздражен, даже если он и не проявляет это открыто; но я могу знать его еще более глубоко: я могу знать, что он встревожен и обеспокоен, чувствует себя одиноким, чувствует себя виноватым. Тогда я знаю, что его раздражение это проявление чего-то более глубинного, и я смотрю на него как на встревоженного и обеспокоенного, а это значит — как на страдающего человека, а не только как на раздраженного.

Знание имеет еще одно, и более основательное, отношение к проблеме любви. Фундаментальная потребность в соединении с другим человеком таким образом, чтобы мочь освободиться из темницы собственной изоляции, тесно связана с другим специфическим человеческим желанием, желанием познать «тайну человека». Хотя жизнь уже и в самих биологических аспектах является чудом и тайной, человек, в его именно человеческих аспектах, является непостижимой тайной для себя самого — и для своих близких. Мы знаем себя, и, все же несмотря на все наши усилия, мы не знаем себя. Мы знаем своего ближнего; и все же мы не знаем его, потому что мы не вещь и наш ближний — не вещь. Чем глубже мы проникаем в глубины нашего существа или какого-либо иного существа, тем более цель познания удаляется от нас. И все же мы не можем избавиться от желания проникнуть в тайну человеческой души, в то сокровеннейшее ядро, которое и есть «он».

Есть один, отчаянный, путь познать тайну: это путь полного господства над другим человеком, господства, которое сделает его таким, как мы хотим, заставит чувствовать то, что мы хотим; превратит его в вещь, нашу вещь, собственность. Высшая степень такой попытки познания обнаруживается в крайностях садизма, в желании и способности причинять страдания человеческому существу; пытаться его, мучениями заставить выдать свою тайну. В этой жажде проникновения в тайну человека, его — и соответственно — нашу собственную тайну, состоит сущностная мотивация глубокой и напряженной жестокости и разрушительности. В очень лаконичной форме эта идея была выражена Исааком Бабелем. Он приводит слова офицера времен русской

гражданской войны, который конем затоптал своего бывшего хозяина. «Стрельбой, – я так выскажу, – от человека только отделаться можно: стрельба – это ему помилование, а себе гнусная легкость, стрельбой до души не дойдешь, где она у человека есть и как она показывается. Но я, бывает, себя не жалею, я, бывает, врага час топчу или более часу, мне желательно жизнь узнать, какая она у нас есть...

Мы часто видим этот путь познания в явной его форме у детей. Ребенок берет какую-либо вещь и разбивает ее ради того, чтобы познать; или он берет живое существо, жестоко обрывает крылья бабочке, чтобы познать ее, вывести ее тайну. Жестокость сама по себе мотивируется чем-то более глубинным: желанием познать тайну вещей и жизни.

Другой путь познания «тайны» – это любовь. Любовь представляет собой активное проникновение в другого человека, проникновение, в котором мое желание познания удовлетворяется благодаря единению. В акте слияния я познаю тебя, я познаю себя, я познаю всех – и я «не знаю» ничего. Я обретаю таким путем – благодаря переживанию единства – знание о том, чем человек жив и на что способен, но это знание невозможно получить благодаря мысли. Садизм мотивирован желанием познать тайну, и все же я остаюсь таким несведущим, каким был и прежде. Я расчленил другое существо на части, и все, чего я достиг – это разрушил его. Любовь – единственный путь познания, который в акте единения отвечает на мой вопрос. В акте любви, отдавания себя, в акте проникновения вглубь другого человека, я нахожу себя, я открываю себя, я открываю нас обоих, я открываю человека.

Страстное желание узнать самих себя и узнать наших близких выражено в дельфийском призыве «Познай себя». Это основная пружина всей психологии. Но ввиду того, что желание это включает в себе познание всего человека, его сокровеннейшей тайны, то желание это никогда не может быть полностью удовлетворено познанием обычного рода, познанием только посредством мысли. Даже если бы мы знали о себе в тысячу раз больше, то и тогда мы никогда не достигли бы самой сути. Мы все же продолжали бы оставаться загадкой для самих себя, а также и наши ближние продолжали бы оставаться загадкой для нас. Единственный путь полного знания, это акт любви: этот акт выходит за пределы мысли, выходит за пределы слова. Это смелое погружение в переживание единства. Однако познание мыслью, т. е. психологические знания, это необходимое условие для полного знания в акте любви. Я должен познать другого человека и самого себя объективно, чтобы было возможно увидеть, каков он в действительности или вернее, чтобы преодолеть иллюзии, иррационально искаженный образ его, возникший у меня. Только если я познаю человеческое существо объективно, я могу познать в акте любви его глубочайшую сущность.

Проблема познания человека аналогична религиозной проблеме познания бога. В конвенциональной западной теологии делалась попытка познать бога посредством мысли, рассуждая о боге. Предполагалось, я могу познать бога посредством своей мысли. В мистицизме, который представляет собой последовательный результат монотеизма (как я попытаюсь показать позднее)

попытка познать бога посредством мысли была отвергнута и заменена переживанием единства с богом, в котором не оставалось больше места – и необходимости – для рассуждения о боге.

Переживание единства с человеком, или в плане религиозном с богом, не является актом иррациональным. Напротив, как отмечал Альберт Швейцер, это следствие реализма, наиболее смелое и радикальное его следствие. Она основывается на нашем знании фундаментальных, а не случайных границ нашего знания. Это знание, что мы никогда не «ухватим» тайну человека и универсума, но что мы все же можем обретать знание в акте любви. Психология как наука имеет свои пределы, и как логическим следствием теологии является мистицизм, так конечным следствием психологии является любовь.

Забота, ответственность, уважение и знание взаимозависимы. Они представляют собой набор установок, которые должны быть заложены в зрелом человеке, т. е. в человеке, который развивает свои созидательные силы, который хочет иметь лишь то, что он сам создал, который отказывается от нарциссистских мечтаний о всезнании и всемогуществе, который обрел смирение, основанное на внутренней силе, которую может дать только истинно созидательная деятельность.

До сих пор я говорил о любви, как преодолении человеческого одиночества, осуществлении страстного желания единства. Но над всеобщей жизненной потребностью в единстве возвышается более специфическая, биологическая потребность: желание единства мужского и женского полов. Идея этой поляризации наиболее сильно выражена в мифе о том, что первоначально мужчина и женщина были одним существом, потом были разделены на половинки, и поэтому каждая мужская половинка ищет прежнюю женскую часть себя, чтобы объединиться с ней опять. (Та же самая идея первоначального единства полов содержится в библейской истории о том, что Ева была создана из ребра Адама, хотя в этой истории, в духе патриархальности, женщина считается существом второстепенным.) Значение мифа достаточно ясно. Половая поляризация заставляет человека искать единства особым путем, как единства с человеком другого пола. Полярность между мужским и женским началом существует также внутри каждого мужчины и каждой женщины. Как физиологически каждый мужчина и женщина имеют противоположные половые гормоны, также двуполы они и в психологическом отношении. Они несут в самих себе начала, заставляющие получать и проникать вглубь, начала материи и духа. Мужчина и женщина обретают внутреннее единство только в единстве своей мужской и женской полярности. Эта полярность составляет основу всякого созидания.

Женско-мужская полярность также является основой для межличностного созидания. Это очевидно проявляется в биологическом отношении, где единство спермы и яйцеклетки дает основу для рождения ребенка. Но и в чисто психической сфере дело обстоит не иначе; в любви между мужчиной и женщиной каждый из них рождается заново. (Гомосексуальное отклонение – это неспособность достижения поляризованного единства, и следовательно

гомосексуалист страдает от непреодолимого одиночества; этой беде подвержен и гетеросексуалист, неспособный к любви).

Та же самая полярность мужского и женского начал существует и в природе; не только как нечто очевидное в животных и растениях, но также и в полярности двух основных функций, функции получения и функции проникновения вглубь. Есть полярность земли и дождя, реки и океана, ночи и дня, тьмы и света, материи и духа. Эта идея прекрасно выражена великим исламским поэтом и мистиком Руми:

Никогда влюбленный не ищет один,  
не будучи иском своей возлюбленной.  
Когда молния любви ударяет в сердце,  
Знай, что в этом сердце уже есть любовь.  
Когда любовь к богу возрастает в твоём сердце,  
То, без сомнения, бог полубил тебя.  
Звуки рукоплесканий не в силах  
Произвести одна рука без другой.  
Божественная мудрость все предвидела  
И она велит нам любить друг друга.  
Потому что назначение каждой части мира  
В том, чтобы образовать пару со своим суженым.  
В глазах мудрецов Небо – мужчина, а Земля –  
женщина,  
Земля хранит то, что изливается с Неба.  
Когда Земле не хватает тепла, Небо его посылает.  
Когда она утрачивает свою свежесть,  
Небо ее возвращает и обновляет Землю.  
Небо кружится по своим орбитам,  
Как муж, заботящийся о благе жены своей.  
И Земля занята работой вместе с хозяйками,  
Помогает при родах и присматривает за младенцами.  
Уважай Землю и Небо как наделенных мудростью,  
Ибо они исполняют работу мудрецов.  
Если двое не доставляют наслаждения друг другу,  
Почему они льнут друг к другу подобно  
влюбленным?  
Без Земли как зацветет цветок и дерево,  
Но разве и Небо не дало им свое тепло и воду?  
Как бог вложил желание в мужчину и женщину,  
Чтобы продолжать мир от их союза,  
Так внушил он каждой части существования,  
Чтобы она желала другой части.  
День и Ночь по виду враги,  
Однако оба служат одной цели.  
Любят друг друга ради совершения общего дела

Без Ночи природа человека не получала бы того  
Богатства, которое тратит День.

Проблема женско-мужской полярности требует дальнейшего рассмотрения темы любви и пола. Я уже говорил прежде об ошибке Фрейда, который видел в любви исключительно выражение – или сублимацию – полового инстинкта вместо того, чтобы признать, что половое желание лишь проявление потребности в любви и единстве. Но ошибка Фрейда лежит глубже. В соответствии со своим физиологическим материализмом он видит в половом инстинкте заданного химическими процессами напряжение в теле, причиняющего боль и ищущего облегчения. Цель полового желания состоит в устранении этого болезненного напряжения; половое удовлетворение состоит в достижении такого устранения. Этот взгляд имеет основание в том смысле, что половое желание действует тем же путем, что и голод или жажда, когда организм не получает достаточного питания. Половое желание, согласно данной концепции, это страстное томление, а половое удовлетворение устраняет это томление. На деле же, если принять эту концепцию сексуальности, то идеалом полового удовлетворения окажется мастурбация. Что Фрейд достаточно парадоксально игнорирует, так это психо-биологический аспект сексуальности, женско-мужскую полярность и желание преодолеть эту полярность путем единения. Этой странной ошибке, вероятно, содействовал крайний патриархализм Фрейда, который вел его к допущению, что сексуальность сама по себе является мужской, и следовательно, заставлял его игнорировать специфически женскую сексуальность. Он выразил эту идею в работе «Три взгляда на теорию пола», говоря, что либидо имеет, как правило, мужскую природу, независимо от того, где либидо проявляется, в мужчине или женщине. Та же идея, в рационализированной форме, выражена в фрейдовской теории, где маленький мальчик воспринимает женщину как кастрированного мужчину, и что сама она для себя ищет различных компенсаций отсутствия мужских гениталий. Но женщина это не кастрированный мужчина, и ее сексуальность специфически женская и не относится к «мужской природе».

Половое влечение между полами только отчасти мотивировано необходимостью устранения напряженности, основу же ее составляет необходимость единства с другим полом. На деле эротическое влечение выражается не только в половом влечении. Мужественность и женственность наличествуют в **характере** также, как и в **половой** функции. Мужской характер может быть определен как способность проникновения вглубь, руководства, активности, дисциплинированности и отважности; женский характер определяется способностью продуктивного восприятия, опеки, реализма, выносливости, материнства. (Следует всегда иметь в виду, что в каждом индивиде обе характеристики смешиваются, но с преобладанием тех черт, которые относятся к «ее» или «его» полу»). Очень часто, если черты мужского характера у мужчины слабы, потому что эмоционально он остался ребенком, он будет стараться компенсировать этот недостаток преувеличенным подчеркиванием своей мужской роли в сексе. Таков Дон Жуан, которому

нужно было доказать свою мужскую доблесть в сексе, потому что он неуверен в своей мужественности в плане характера. Когда недостаток мужественности имеет более крайнюю форму, основным – извращенным – заменителем мужественности становится садизм (употребление силы). Если женская сексуальность ослаблена или извращена, это трансформируется в мазохизм или собственничество.

Фрейд критиковали за такую оценку секса. Эта критика часто была вызвана желанием устранить из системы Фрейда элемент, который возбуждал критику и враждебность среди конвенционально мыслящих людей. Фрейд остро чувствовал эту мотивацию и по этой причине отверг всякую попытку изменить свою теорию пола. Действительно, в свое время теория Фрейда имела передовой и революционный характер. Но то, что было истинно для 1900 г., не является более истинным 50 лет спустя. Половые нравы изменились настолько сильно, что теория Фрейда никого больше не шокирует в средних классах Запада, и когда ортодоксальные аналитики сегодня все еще думают, что они смелы и радикальны, защищая фрейдовскую теорию пола, это представляет какую-то донкихотскую разновидность радикализма. На самом деле их направление психоанализа конформистское, и оно даже не пытается познать те психологические вопросы, которые повели бы к критике современного общества.

Моя критика теории Фрейда строится не на том, что он преувеличивал значение секса, а на том, что секс был понят им недостаточно глубоко. Он сделал первый шаг в открытии того значения, какое имеют страсти в межличностных отношениях, в согласии со своими философскими предпосылками он объяснил их физиологически. При дальнейшем развитии психоанализа возникает необходимость откорректировать и углубить фрейдовскую теорию, перенося внимание из физиологического измерения в биологическое и экзистенциальное измерения.

### **Любовь между родителями и детьми**

Младенец в момент рождения должен был бы испытывать страх смерти, если бы милостливая судьба не предоохранила его от всякого осознания тревоги, связанной с отделением от матери, от внутриутробного существования. Даже уже родившись, младенец почти не отличается от себя такого, каким он был до момента рождения; он не может осознать себя и мир, как нечто, существовавшее вне его. Он воспринимает только положительное действие тепла и пищи, и не отличает еще тепло и пищу от их источника: матери. Мать – это тепло, мать – это пища, мать – это эйфорическое состояние удовлетворения и безопасности. Такое состояние, употребляя термин Фрейда, это состояние нарциссизма. Внешняя реальность, люди и вещи имеют значение лишь в той степени, в какой они удовлетворяют или фрустрируют внутреннее состояние тела. Реально только то, что внутри: все, что находится вовне, реально лишь в меру потребностей младенца – а не в смысле объективных собственных качеств.

Ролан  
Барт

*Итак,  
слово  
берет влюбленный,  
он говорит:*



# Быть аскетичным

*АСКЕЗА. Чувствует ли он себя виноватым перед любимым человеком или же просто хочет произвести на него впечатление, демонстрируя свое горе, влюбленный субъект в качестве самонаказания налагает на себя аскетическое поведение (образ жизни, одежда и т. п.).*

- i. Поскольку я виновен и в том, и в этом (у меня есть, я нахожу тысячи причин им быть), я себя накажу, я попорчу свое тело: коротко остригу волосы, скрою за темными очками взгляд (способ уйти в монастырь), посвящу себя изучению сухой и абстрактной науки. Я буду вставать рано, чтобы работать, пока еще темно, как монах. Буду очень терпелив, чуть грустен, одним словом, *достойн*, как и подобает злопамятному человеку. Я буду истерически подчеркивать свою скорбь (скорбь, которую я сам себе приписываю) одеждой, стрижкой, размеренностью своих привычек. Это будет мягкое отступление, ровно то небольшое отступление, которое необходимо для нормального функционирования скромной патетики.

2. Аскеза (поползновение к аскезе) адресована другому: обернись, взгляни на меня, посмотри, что ты со мною делаешь. Это шантаж: я предъявляю другому символ моего собственного исчезновения, такого, каким оно наверняка и произойдет, если он не уступит (чему?).

# АТОПОС

*АТОПОС. Любимый человек признается влюбленным субъектом как "атопичный" ("странный", "неуместный", определение, данное Сократу его собеседниками), т. е. неклассифицируемый, обладающий вечно непрсвиденной самобытностью.*

- 1 Атопия Сократа связана с Эросом (за Сократом ухаживает Алкивиад) и со Скотом (Сократ электризует и парализует Менона). Атопос — это другой, которого я люблю и который меня завораживает. Я не могу его классифицировать именно потому, что он Единственный, елиничный Образ, который чудом отвечает особенностям моего желания. Это изображение моей истины; он не может подпасть ни под какой стереотип (каковой есть истина других).

Нишше

---

НИШШЕ: об атопии Сократа - Мишель Герен, "Нишше, теологический Сократ".

Однако я любил или же полюблю в своей жизни несколько раз. Так что же, мое желание, каким бы особенным оно ни было, соответствует одному определенному типу? Мое желание, следовательно, поддается классификации? Нет ли у всех людей, которых я любил, общей черты, единственной, пусть сколько угодно неуловимой (нос, кожа, выражение лица), которая позволяет мне сказать: вот мой тип! “Это вполне мой тип”. “Это вовсе не мой тип” — слова волокиты; не является ли влюбленный всего лишь чуть более разборчивым волокитой, который всю жизнь ищет “свой тип”? В каком уголке противостоящего тела должен прочесть я свою истину?

2. Атопичность другого: я подмечаю ее у него на лице каждый раз, когда читаю там его невинность, его великую невинность: он ничего не знает о том зле, что мне причиняет, — или, чтобы избежать лишнего пафоса, о зле, что он мне делает. Ведь невинный, не правда ли, не поддается классификации (а потому подозрителен любому обществу, которое “ориентируется” лишь там, где оно может классифицировать Проступки)?

Х... имел кое-какие “черты характера”, по которым его было нетрудно классифицировать (он был “нескромен”, “жуликоват”, “ленив” и т. д.), но раза два-три мне довелось прочесть у него в глазах выражение такой *невинности* (другого слова нет), что я в любых обстоятельствах старался ставить его как бы

в стороне от него самого, вне его собственного характера. В этот момент я освобождал его от всяких комментариев. Как и невинность, атопия сопротивляется описанию, определению, вообще языку, который есть *майя*, классификация Имен (Проступков). Своей атопичностью другой приводит язык в дрожь: нельзя говорить *о* нем, *про* него, любой признак оказывается мучительно ложным, тягостно бестактным; другой *не поддается квалификации* (это, видимо, и есть истинный смысл слова *атопос*).

3. Перед лицом блистательной самобытности другого я никогда не чувствую себя “атопичным”, а скорее классифицированным, сданным в архив словно дело, в котором все уже выяснено. Иногда, однако, мне все же удается приостановить игру этих неравных образов (“Почему я не могу быть столь же самобытным, столь же сильным, как другой!”): я догадываюсь, что истинное место самобытности — не другой, не я, но сами наши с ним отношения. Именно самобытность отношений и надо завоевывать. Больше всего меня ранит стереотип: я принужден становиться влюбленным, как все, — быть ревнивым, покинутым, неутоленным, как все. Но если отношения самобытны, то этот стереотип поколеблен, превзойден, отброшен, и ревность, например, уже неуместна в этих отношениях без места, без топоса, без “общих мест” — без речи.

Р Н

## “Я безумен”

*БЕЗУМЕЦ. Влюбленный субъект обуреваем мыслью, что он сошел или сходит с ума.*

1. Я без ума от любви, но это не распространяется на возможность ее высказать, я расщепляю свой образ надвое; безумный в своих собственных глазах (мне ведом мой бред), я всего только безрассуден в глазах другого, кому я весьма разумно пересказываю свое безумие; сознающий свое сумасшествие, ведущий о нем речь.

В горах Вертер встречается сумасшедшего: среди зимы тот хочет собрать цветы для Шарлотты, которую он любил. Сидя в сумасшедшем доме, этот человек был счастлив: он ничего не помнил о себе. В безумце, собирающем цветы, Вертер узнает себя *наполовину*: как и тот, он без ума от страсти, но лишен всякого доступа к (предполагаемому) счастью неосознанности, страдая, что даже в своем безумии он неудачник.

Вертер

2. Считается, что всякий влюбленный безумен. Но можно ли представить себе безумца, который влюблен? Ни в коей мере. Мои права ограничиваются неким скудным, неполным, *метафорическим* безумием: любовь делает меня *словно* безумным, но я не общаюсь со сверхъестественным, во мне нет ничего сакрального; мое безумие — простое неразумие, заурядное и вообще невидное; ко всему прочему — оно целиком присвоено культурой; оно не пугает. (Однако именно во влюбленном состоянии некоторые вполне рассудительные субъекты вдруг догадываются, что безумие совсем рядом — возможное, совсем близкое; безумие, в котором исчезнет сама любовь).

3. Уже сотню лет принято считать, что безумие (литературное) заключается в словах: “Я есть другой”: безумие — это опыт деперсонализации. Для меня, влюбленного субъекта, все совсем наоборот: именно то, что я становлюсь *субъектом*, не могу не стать им, и сводит меня с ума. *Я не есть другой* — вот что с ужасом констатирую я.

(Дзэнская история: старый монах сушит в жару грибы. “Почему вы не скажете, чтобы этим занялись другие?” — “Другой не я, и я не другой. Другому не пережить опыта моих поступков. Я должен сам пережить опыт сушки грибов”.)

Я нерушимо являюсь сам собой, и в этом-то я и безумен: я безумен, поскольку я *самодостаточен*.

4. Безумен тот, кто не запятнан властвованием. — Как, разве влюбленному неведомо возбуждение властвования? Ведь именно подчинением я и занят: подчиняясь, желая подчинить, я на свой лад испытываю желание властвовать, *libido dominandi* (разве я не располагаю — наравне с политическими системами — складным дискурсом — то есть сильным, бойким, *артикулированным*? Однако — и в этом моя особенность — мое либидо совершенно замкнуто; я живу в одном лишь пространстве любовного поединка — нет ни одного атома снаружи, а стало быть, ни одного атома стадности: *я безумен*; дело не в том, что я оригинален (топорная уловка конформности), но в том, что отрезан от всякой социальности. Если все остальные всегда — пусть в разной степени — воинствующие борцы за что-то, то я ничей не солдат, даже своего собственного безумия; я *не социализирован* (как принято говорить о ком-либо, что он не символизирован).

Святой  
Августин

---

СВЯТОЙ АВГУСТИН: *libido sentiendi, libido sciendi, libido excellenti (dominandi)* (цитируется Сент-Бёвом в "Пор-Рочле").



(Быть может, здесь распознаваем своеобразнейший разрыв, отделяющий во Влюбленном волю к могуществу — которой отмечена сущность его силы — от воли к власти — от которой она избавлена?)

# Бескожий

*БЕСКОЖИЙ. Особая чувствительность влюбленного субъекта, которая делает его беззащитным, уязвимым даже для мельчайших ран.*

1. Я — “комочек раздражительной субстанции”. У меня нет кожи (разве что для ласки). Пародируя Сократа из “Федра” — именно о Бескожести, а не об Оперенности следовало бы говорить, рассуждая о любви.

Фрейд

Соппротивление древесины не одинаково в зависимости от места, куда забиваешь гвоздь: древесина не изотропна. То же и со мной: у меня есть свои “болевые точки”. Карту этих точек знаю лишь я сам и, руководствуясь ею, избегаю или взыскую того или иного своими внешне загадочными поступка-

---

ФРЕЙД, “Этюды по психоанализу”.

ми; хорошо бы эту карту моральной акупунктуры  
р.н. заранее раздавать всем со мной знакомящимся (ка-  
ковые, впрочем, могли бы ее использовать *также* и  
для того, чтобы причинить мне больше страданий).

2. Чтобы отыскать прожилку в дереве (если ты не  
краснодеревщик), достаточно приставить к нему  
гвоздь и посмотреть, легко ли он будет забиваться.  
Чтобы определить мои болевые точки, существует  
напоминающий гвоздь инструмент — это шутки: я  
плохо их переносу. В самом деле, воображаемое —  
материя серьезная (ничего общего с серьезностью  
как “добросовестностью”: влюбленный — отнюдь  
не человек с чистой совестью): мечтательный ребе-  
нок (лунатик) — не игрок; точно так же закрыт для  
Уинникот игры и я: в игре я не только все время рискую задеть  
одну из своих болевых точек, но к тому же все, чем  
забавляются окружающие, кажется мне гнетущим;  
меня невозможно поддразнить без риска. Обидчи-  
вость, подозрительность? — Скорее нежность, лом-  
кость, как у волокон некоторых сортов древесины.

(Субъект, находящийся во власти Воображаемого,  
“не поддается” игре означающих: он мало грезит,

---

Р. Н.: беседа.

УИННИКОТ, “Фрагмент одного анализа” (прокомментиро-  
ванный Ж.-Л. Б.).

не пользуется каламбурами. Если он пишет, письмо его гладко, словно Образ, оно все время стремится восстановить удобочитаемую поверхность слов — одним словом, оно анахронично по сравнению с современным текстом, который, как раз напротив, определяется упразднением Воображаемого: нет больше романа, нет больше и притворного Образа; ведь Подражание, Представление, Сходство суть формы сращения воедино — вышедшие из моды.)

## “E lucevan le stelle”

**ВОСПОМИНАНИЕ.** Счастливое и/или душераздирающее припоминание какого-нибудь предмета, жеста, сцены, связанных с любимым человеком, отмеченное вторжением имперфекта в грамматику любовной речи.

- 1 “Лето великолепное! Часто я взбираюсь на деревья в плодовом саду у Лотты и длинным шестом снимаю с верхушки спелые груши, а Лотта стоит внизу и принимает их у меня”. Вертер рассказывает, говорит в настоящем времени, но в его картине уже присутствует склонность к воспоминанию; тихим голосом позади этого настоящего лепечет имперфект. В один прекрасный день я стану вспоминать об этой сцене, погружаться в нее *в прошедшем времени*. Любовная картина, как и первоначальное любовное восхищение, всецело создана из запоздалых переживаний: это *анамнезис*, воссоздающий лишь незнакомые, отнюдь не драматические черты, словно я вспоминаю само это время и только его: это

Вертер

---

“E LUCEVAN LE STELLE” — И блистали звезды (итал.) —  
Прим. перев.

аромат, ни от чего не исходящий, крупица памяти, простое благоухание; некая чистая трата, каковой ее удалось высказать, не вводя в рамки какой-либо судьбы, одному лишь японскому хайку.

(В саду в Б., чтобы подцепить висевшие высоко фи- ги, имелся длинный бамбуковый шест с вырезан- ной в виде розетки жестяной воронкой на конце. Это воспоминание детства функционирует как лю- бовное воспоминание.)

2. “Блистали звезды”. *Таким* это счастье больше никог-  
Тоска да не вернется. Анамнезис и радует меня и терзает.

Имперфект — время завороченности: с виду все это живо и однако не движется; несовершенство при- сутствия, несовершенство смерти; ни забвение, ни воскрешение; одна лишь изнурительная погоня за манящей памятью. В своей жажде сыграть ка- кую-то роль, сцены с самого начала выставляют се- бя как воспоминания; часто я чувствую, предвижу это в то самое мгновение, когда они формируют- ся. — Такой театр времени — прямая противопо- ложность поискам утраченного времени; ведь мои воспоминания патетически-точечны, а не фило- софски-дискурсивны; я вспоминаю, чтобы быть несчастным/счастливым — не для того, чтобы по- нять. Я не пишу, не затворяюсь, дабы написать ог- ромный роман о вновь обретенном времени.

# Восхищение

*ВОСХИЩЕНИЕ. Эпизод, рассматриваемый в качестве начального (но он может быть и реконструирован задним числом), по ходу которого влюбленный субъект оказывается “вос-хищен” (очарован и пленен) образом любимого объекта (на бытовом языке — “любовь с первого взгляда”, на ученом языке — “энаромация”).*

- 1 В языке (словаре) уже давно установлена эквивалентность любви и войны: в обоих случаях речь идет о том, чтобы *покорить, захватить, пленить* и т. п. Каждый раз, когда некий субъект “влюбляется”, он в чем-то оживляет архаические времена, когда мужчины (чтобы обеспечить экзогамию) должны были похищать женщин; во всяком влюбившемся с первого взгляда есть нечто от сабинянки (или любой другой из прославленных Похищенных).

Джедиди

---

ДЖЕДИДИ: по-арабски, например, *fitna* отсылает и к материальной (или идеологической) войне, и к попыткам сексуального обольщения.

И однако, любопытный обмен ролями: в древнем мифе по-хищающий активен, он хочет схватить свою добычу, он — субъект умыкания (объектом которого служит всегда, как известно, пассивная Женщина); в мифе современном (мифе о страстной любви) все наоборот: вос-хищающий ничего не желает, ничего не делает, он неподвижен как образ, а истинным субъектом умыкания является вос-хищаемый объект; *объект* пленения становится *субъектом* любви, а *субъект* завоевания переходит в разряд любимого *объекта*. (От архаической модели остается тем не менее один явный для всех след: влюбленный — тот, кто был восхищен, — всегда имплицитно феминизирован).

Парсифаль

Этот удивительный переворот происходит, быть может, вот отчего: для нас (со времен христианства?) “субъект” — это *тот, кто страдает*: где рана, там и субъект. “Die Wunde! Die Wunde!” — говорит Парсифаль, тем самым становясь “самим собой”, и чем шире зияет рана — в самом центре тела (в “сердце”), — тем полнее становится субъект субъектом: ибо субъект — это *сокровенная глубина* (“Рана [...] обладает ужасающе сокровенной глубиной”). Такова и любовная рана: коренное (у самых “корней” человека) зияние, которое никак не затянется и из которого субъект истекает, образуясь как

Рейсбрук

Рейсбрук

---

РЕЙСБРУК: “Костный мозг, в коем помещаются корни жизни, — вот средоточие раны” и “зияние в глубинах человека затягивается лишь с трудом”



таковой в самом этом истечении. Достаточно вообразить нашу Сабинянку раненой, чтобы сделать ее *субъектом* любовной истории.

- 2 Любовное восхищение — это какой-то гипноз: я очарован образом. Сначала потрясен, наэлектризован, сдвинут с места, опрокинут, “ударен электрическим скатом” (как поступал с Меноном Сократ, этот образец любимого объекта, пленительного образа) или же обращен в новую веру неким виденьем, ведь ничто не отличает дорогу влюбившегося от пути в Дамаск; а затем оказываюсь прилипшим, придавленным, неподвижно прикованным к образу (к зеркалу). В тот момент, когда образ другого впервые меня восхищает, я — не более чем Волшебная курица иезуита Атанасиуса Кирхера (1646): она засыпала со связанными лапами, уставившись на меловую линию, которая подобно путам проходила недалеко от ее клюва; даже когда ее развязывали, она оставалась неподвижной, замороженной, “подчиняясь своему победителю”, — говорит иезуит; однако, чтобы пробудить ее от этой зачарованности, чтобы переломить силу ее Воображаемого (*vehemens animalis imaginatio*), достаточно было чуть похлопать ее по крылу; она встряхивалась и вновь начинала клевать корм.

Атанасиус  
Кирхер

---

АТАНАСИУС КИРХЕР: рассказ о Волшебной курице (*Experimentum mirabile de imaginatione gallinae*) у Шертока  
(О гипнозе см. Жерар Миллер, “Ornicar”, 4.

3. Как утверждают, эпизоду гипноза обычно предшествует некое сумеречное состояние: субъект оказывается некоторым образом пуст, доступен, открыт, сам того не зная, умыканию, каковое вскоре его захватит. Точно так же и Вертер достаточно долго описывает нам ничтожную жизнь, которую он вел в Вальхейме, прежде чем встретить Шарлотту: никаких светских обязанностей, много досуга, чтение одного лишь Гомера, убаюкивающе-пустая, прозаическая повседневность (он готовит себе зеленый горошек). Эта “чудесная безмятежность” есть просто ожидание — желание: я никогда не влюблюсь, если заранее этого не хотел; та пустота, которую я в себе осуществляю (и которой я, подобно Вертеру, невинно горжусь), — не что иное, как то более или менее продолжительное время, когда я, не подавая виду, глазами ищу вокруг себя *кого полюбить*. Конечно, любви, как и животному умыканию, необходим спусковой механизм; приманка зависит от случая, но сама структура глубока и столь же регулярна, как сезонное спаривание птиц. И тем не менее миф о “первом взгляде” столь силен (меня как громом поразило, я этого не ожидал, я не хотел, я тут совсем ни при чем), что мы изумляемся, слыша, что кто-то *решил* влюбиться — как Амадур, увидев Флориду при дворе вице-короля Каталонии: “Долго ее поразглядывая, *решился ее полюбить*”. Как это — решиться, когда я должен обезуметь (любовь и стала бы тем безумием, *которого я хочу*)?

Фрейд

Вертер

Гептамерон

---

“ГЕПТАМЕРОН”: цитируется у Л. Февра

4. В сексуальной механике мира животных спусковое устройство — не какой-то детализированный индивид, но лишь некая форма, красочный фетиш (так начинает работать Воображаемое). От чарующего образа во мне запечатлевается (как на светочувствительной бумаге) не сумма деталей, а тот или иной изгиб. В другом меня внезапно трогает (восхищает) голос, покатость плеч, хрупкость силуэта, мягкость руки, манера улыбаться и т. п. И отныне — какое мне дело до эстетики образа? Нашлось что-то точно совпавшее с моим желанием (о котором я в полном неведении); а значит, мне безразличен в нем всякий стиль. Иногда меня воспаляет в другом его соответствие какому-либо великому культурному образцу (я словно вижу другого изображенным на полотне старого мастера); иногда, напротив, рану во мне открывает некая непринужденность впопыхавшегося. Я могу увлечься чуть вульгарной (намеренно вызывающей) позой: среди тривиальных пошлостей есть и утонченно-изменчивые, которые мельком пробегают по телу другого, — мимолетная (но подчеркнутая) манера растопыривать пальцы, расставлять ноги, двигать за едой мясистыми губами, предаваться самым прозаическим занятиям, на секунду делать свое тело бессмысленным — для ви-

Флобер

---

ФЛОБЕР: "А когда я в книгах читаю про любовь, мне чудится, что вы здесь, рядом. — Все, что в романах порицают за преувеличение, я пережил благодаря вам, — сказал Фредерик. — Я понимаю Вертера, которому не было противно смотреть, как Шарлотта делает бутерброды" ("Воспитание чувств").

Этимология

да (в “тривиальности” другого заворачивает, быть может, как раз то, что на кратчайший миг я подмечаю, как из всего остального в его личности выделяется некий протитивующий жест). Поражает меня (снова охотничья терминология) черта, знаменующая некую частицу практики, мимолетное мгновение чьей-то позы, короче, некую схему (οχημα — это тело в движении, в ситуации, в жизни).

5. Выходя из кареты, Вертер впервые видит Шарлотту (в которую и влюбляется), окруженную рамкой дверного проема, — у себя дома она нарезает детям ломти хлеба: прославленная, часто комментируемая сцена. Прежде всего мы любим картину. Ведь для “любви с первого взгляда” требуется еще и знак ее молниеносности (каковая и делает меня безответственным, подчиняет фатальности, захватывает, восхищает); а из всех способов представить объект лучше всего в первый раз смотрится именно картина. Занавес разрывается: никогда еще не виданное раскрывается все сразу и отныне пожирается глазами; непосредственность зрелища равноценна его полноте — я посвящен, картина *освящает* объект, который я отныне буду любить.

Вертер

Лакан

---

ЭТИМОЛОГИЯ: trivialis: то, что встречается на всех перекрестках.

ЛАКАН, “Семинар I”.

Чтобы меня вос-хитить, подходит все, что может проникнуть ко мне через обрамленность разрыва: “В первый раз я увидел Х... через окно автомобиля; окно смещалось, словно объектив, выискивающий в толпе, *кого полюбить*; а затем — какой же *лазомер* желания заставил меня замереть? — я зафиксировал это видение, за которым с тех пор следил на протяжении месяцев: но другой, будто не желая поддаваться этой живописи, в котором он терял себя как субъекта, впоследствии каждый раз, когда ему приходилось появляться в моем поле зрения (например, входя в кафе, где я его дожидался), делал это с предосторожностями, а *мінімо*, всем телом проявляя сдержанность и словно бы безразличие, не торопясь меня заметить и т. д. — короче, пытаюсь вырваться из рамы”.

Всегда ли визуальна эта картина? Она может быть и звуковой, контур раны может быть языковым; я могу влюбиться *в сказанную мне фразу* — и не только потому, что она говорит мне нечто затрагивающее мое желание, но и из-за своего синтаксического оборота (контура), который начнет жить во мне *как воспоминание*.

16. Когда Вертер “открывает” Шарлотту (когда разрывается занавес и появляется картина), Шарлотта режет хлеб. Ханольд влюбляется в идущую женщи-

Фрейд

ну (Gradiva — “ступающая”), заключенную к тому же в рамку барельефа. Завораживает, восхищает меня образ чьего-то тела *в ситуации*. Возбуждает меня силуэт человека за работой, *который не обращает на меня внимания*: на Человека-волка производит живое впечатление молодая горничная Груша: встав на колени, она драит пол. Действительно, рабочая поза до некоторой степени гарантирует мне *невинность образа*: чем больше предоставляет мне другой знаки своей занятости, своего равнодушия (моего отсутствия), тем сильнее я уверен, что захвачу его врасплох, словно для того, чтобы влюбиться, мне нужно исполнить завещанное пращурами правило умыкания, а именно — внезапность налета (я застаю другого врасплох, и тем самым он застает врасплох меня: я же не ожидал застать его врасплох).

7. Существует манящая иллюзия любовного времени (и зовется она романом о любви). Я (вместе со всеми) верю, что факт влюбленности — это “эпизод”, у которого есть начало (первый взгляд) и конец (самоубийство, разрыв, охлаждение, уход в уединенную жизнь, в монастырь, в путешествие и т. д.). Тем не менее начальную сцену, в ходе которой я и был восхищен, я могу только реконструировать: это *запоздалое переживание*. Я реконструирую трав-

---

ФРЕЙД, “Человек-волк”.

матический образ, который переживаю в настоящем, но грамматически оформляю (высказываю) в прошедшем времени: “Я, глядя на него, краснела и бледнела, то пламя, то озноб мое терзали тело, покинули меня и зрение и слух. В смятении тягостном затрепетал мой дух”. “Первый взгляд” всегда излагается в простом прошедшем: ибо он одновременно и прошлый (реконструированный), и простой (точечный); если можно так выразиться, это непосредственное предшествующее. Образ отлично согласуется с этой временной иллюзией: четкий, неожиданный, обрамленный, он уже (или еще, или всегда) образует собой воспоминание (суть фотографии — не представлять, но напоминать). Когда я “снова вижу” сцену умыкания, я ретроспективно создаю некую случайность; эта сцена ею щедро наделена: я не перестаю удивляться, что мне так повезло — встретить нечто так подходящее своему желанию; или же тому, что я пошел на столь огромный риск — покориться ни с того ни с сего неведомому образу (и вся реконструированная сцена действует словно пышный монтаж, основанный на моем неведении).

Расин

Ж.-Л. Б.

---

РАСИН, “Федра” (в переводе Донского — *прим. перев.*).

\* Л. Б.: беседа.

Фридрих  
Шеллинг



ности действительно, можно заранее сказать — и это не вызывает сомнения, — что оно было необходимо для откровения Бога; именно это и следует из сказанного ранее. Ибо если Бог в качестве духа есть нераздельное единство обоих начал и то же единство действительно только в духе человека, то, будь оно в человеке столь же неразрывно, как в Боге, человек ничем бы не отличался от Бога; он растворился бы в Боге, и не существовало бы ни откровения, ни движения любви. Каждая сущность может открыться только в своей противоположности: любовь только в ненависти, единство — в борьбе. Если бы не было разъединения начал, единство не могло бы обнаружить свое всемогущество; не будь разлада, не могла бы стать действительной любовь. Человек вознесен на такую вершину, на которой он в равной степени содержит в себе источник своего движения в сторону добра и в сторону зла; связь начал в нем не необходима, а свободна. Он находится на перепутье: что бы он ни выбрал, решение будет его деянием, но не принять решения он не может, так как Бог необходимо должен открыться и так как в творении вообще не может оставаться ничего двойственного. Вместе с тем Он как будто и не может выйти из этого состояния нерешительности именно потому, что оно таково. Поэтому должно быть некое общее основание влечения к злу, искушения, хотя бы для того, чтобы сделать в нем живыми, т. е. довести до его сознания, оба начала. Однако влечение к злу может как будто исходить только из некоей основной сущности зла, поэтому признать ее необходимо; и совершенно верно истолкование материи у Платона, согласно которому она есть изначально противодействующая Богу и поэтому сама по себе злая сущность. Правда, до тех пор, пока эта часть учения Платона остается по-прежнему темной \*, вынести определенное суждение по данному вопросу невозможно. Однако из предшествующего изложения явствует, в каком смысле можно говорить об иррациональном начале как о противодействующем разуму (*Verstand*) или единству и порядку, не рассматривая его при этом как основную злую сущность. В рамках этого истолкования можно объяснить и высказывание Платона: зло происходит из *древней природы*; ибо

---

\* Пусть это когда-либо объяснит нам тонкий знаток Платона<sup>31</sup> или еще раньше славный Бёк<sup>32</sup>, который уже своими замечаниями в связи с данным им изложением платоновской гармонии и уведомлением о том, что готовит издание Тимея, вселил в нас надежду на это.

всякое зло стремится вернуться в хаос, т. е. в состояние, когда изначальный центр еще не был подчинен свету и есть возмущение центра, еще лишенное разума (*verstand-lozen*) стремление. Однако мы ведь раз и навсегда доказали, что зло как таковое может возникнуть лишь в твари, так как только в ней возможно такое соединение света и тьмы или обоих начал, которое может быть разъединено. Изначальная основная сущность никогда не может быть сама по себе злой, ибо в ней нет двойственности начал. Но мы не можем предположить и наличие некоего сотворенного духа, который, отпав сам, возбудил в человеке желание отпасть. Ведь вопрос заключается именно в том, как в сотворенном возникло зло. Таким образом, для объяснения зла нам не дано ничего, кроме обоих начал в Боге. Бог как дух (вечная связь обоих начал) есть чистейшая любовь, в любви же никогда не может быть воли к злу, не может быть ее и в идеальном начале. Но и Бог, для того чтобы существовать, нуждается в основе, только эта основа находится не вне его, а в нем и содержит в себе *природу*, которая, хотя и принадлежит ему самому, все-таки отлична от него. Воля любви и воля основы — две различные воли, каждая из которых есть для себя; однако воля любви не может противостоять воле основы, не может и снять ее, так как в противном случае она должна была бы противодействовать самой себе. Ибо, для того чтобы любовь могла быть, должна действовать основа, и действовать независимо от любви, для того чтобы любовь реально существовала. Если бы любовь захотела сломить волю основы, ей пришлось бы бороться с самой собой, она оказалась бы в несогласии с самой собой и перестала бы быть любовью. Это принятие действия основы — единственно допустимое мыслимое понятие, которое при обычном отнесении его к человеку совершенно несостоятельно. Воля основы, правда, тоже не может сломить любовь и не требует этого, хотя часто так может казаться; ибо воля основы, отвратившаяся от любви, должна быть собственной, особенной волей, чтобы любовь, когда она все-таки прорывается через нее, как свет сквозь тьму, являлась бы в своем всемогуществе. Основа есть только воля к откровению, но для того, чтобы откровение было, она должна вызывать особенность и противоположность. Следовательно, воля любви и воля основы становятся едины именно потому, что они разделены и каждая из них изначально действует для себя. Поэтому воля основы сразу же в первом творении возбуждает своеволие твари, чтобы дух, высту-

творящее слово господствовало в основе, и этот период творения проходит через все остальные периоды до самого конца. Если же двойственность уничтожена разделением, слово, или идеальное начало, подчиняет себя и ставшее с ним единым реальное духу и дух в качестве божественного сознания живет одинаковым образом в обоих началах; так, в Писании говорится о Христе: *ибо ему надлежит царствовать доколе низложит врагов под ноги свои* <sup>48</sup>. Последний враг, который уничтожается, есть смерть (ибо смерть была необходима только для разделения, добро должно умереть, чтобы отделиться от зла, а зло — чтобы отделиться от добра). Когда же все покорится Ему, тогда и сам сын покорится Покорившему все Ему, да будет Бог всё во всё <sup>49</sup>. Ибо и дух еще не есть наивысшее; он только дух или дуновение любви. Высочайшее же — любовь. Любовь есть то, что было до того, как были основа и существующее в качестве разделенных, но была еще не любовью, а — как бы нам ее определить?

Мы достигли наконец высшей точки своего исследования. Уже давно мы слышим вопрос: чему же должно служить то первое разделение между сущностью, поскольку она есть основа, и сущностью, поскольку она существует? Ведь либо для того и другого нет общего средоточия — тогда мы должны признать абсолютный дуализм; либо такое средоточие есть — тогда оба они в конечном рассмотрении вновь объединяются, и мы обретаем одну сущность для всех противоположностей, абсолютное тождество света и тьмы, добра и зла, и все те нелепые последствия, к которым неизбежно приходит каждая система разума и на которые давно уже указывали и применительно к данной системе.

То, что мы полагаем по первому пункту, нами уже объяснено: до всякой основы и всего существующего, следовательно, вообще до всякой двойственности должна быть некая сущность; как бы можно было ее еще назвать, если не праосновным или, скорее, *безосновным* (Ung-rund) <sup>50</sup>? Поскольку она предшествует всем противоположностям, они не могут быть в ней ни различимыми, ни вообще каким-либо образом наличествовать. Поэтому такая сущность не может быть определена как тождество обоих начал, а только как их абсолютная *неразличенность*. Большинство философов, достигая в своем рассмотрении пункта, когда они вынуждены признать исчезновение всех противоположностей, забывают, что эти противоположности действительно исчезли, и вновь связывают их в качестве

После этого диалектического разъяснения мы уже можем совершенно определенно пояснить свою мысль следующим образом. Сущность основы, как и сущность существующего, может быть только *предшествующей* всякой основе, следовательно, неким абсолютным, рассмотренным как таковое безосновным. Но быть таковым оно может (как было доказано), только распадаясь на два в равной степени вечных начала, не так, чтобы быть в обоих *одновременно*, но в каждом из них *одинаково*; следовательно, в каждом оно есть целое или особая сущность. Безосновное делится на два одинаково вечных начала только для того, чтобы эти два начала, которые в нем в качестве безосновного не могут быть одновременны или едины, стали бы едины посредством любви, т. е. безосновное делится лишь для того, чтобы была жизнь, и любовь, и личное существование. Ибо любовь пребывает не в неразличенности и не там, где соединены противоположности, нуждающиеся в этом соединении для бытия, а (повторяя уже сказанное) тайна любви в том, что она соединяет такие противоположности, каждая из которых могла бы быть для себя и все-таки не есть и не может быть без другой \*. Поэтому, как только в безосновном появляется двойственность, в нем появляется и любовь, которая соединяет существующее (идеальное) с основой в существование. Но основа остается свободной и независимой от слова вплоть до окончательного, полного разделения; тогда она разделяется так же, как в человеке разделяется первоначальное стремление, когда он возвышается до ясности и утверждается как пребывающее существо; все истинное и доброе в нем поднимается до светлого сознания, а все остальное, ложное и нечистое, навек погружается во тьму, чтобы оставаться вечной темной основой самости, *caruit mortuum* <sup>51</sup> своего жизненного процесса, потенцией, которая никогда не сможет проявить себя в акте. Тогда все подчиняется духу: в духе существующее и основа существования едины; в нем действительно оба одновременны, или он — абсолютное тождество обоих. Однако над духом находится первоначальное безосновное, уже не неразличенность (безразличие) и все-таки не тождество обоих начал, а всеобщее, одинаковое по отношению ко всему и тем не менее ничем не затронутое единство, свободное от всего, но

---

\* Aphorismen über die Naturphilosophie. — «Jahrbücher der Medizin als Wissenschaft». Bd 1, Hf. 1, Aphor, 162, 163.

Любовь рвется в будущее, ибо лишь ради любви отрекаются от прошлого. Томление прочно привязано к прошлому, оно — тоска по первому единству и нехватка деятельной любви. Страсть же всегда в настоящем; обоим время мешает, и только любви оно дружественно.

Шеллинг, Мировые Эпохи