

ЧЕЛОВЕК: МЫСЛИТЕЛИ ПРОШЛОГО И НАСТОЯЩЕГО О ЕГО ЖИЗНИ, СМЕРТИ И БЕССМЕРТИИ. XIX век

Москва

Издательство «Республика»

1995

Редакционная коллегия

И. Т. Фролов (ответственный редактор),

Б. Т. Григорьян, А. В. Гулыга, П. С. Гуревич, В. А. Лекторский, В. С. Степин

Составитель П. С. Гуревич

Научно-вспомогательная работа выполнена И. В. Егоровой

# ТАЙНА ЧЕЛОВЕКА

Внес ли XIX в. что-либо принципиально новое в философское постижение человека? Ответ на этот вопрос вызывал (и вызывает сегодня) достаточно острые споры. Одни авторы полагают, что мыслители XIX столетия лишь развили исходные открытия европейской философии, придали им большую наполненность и отточенность. Другие, напротив, утверждают, и мы присоединяемся к этому мнению, что философская мысль этого периода обнаруживает не только живую преемственность в разработке антропологических воззрений, но и значительное продвижение вперед.

Одним из глубочайших открытий века можно считать, прежде всего, мысль о социальной сущности человека. Был сделан знаменательный шаг в выявлении конкретно-исторической детерминации сознания и деятельности, различных исторических форм бытия человека и его образа жизни.

Несомненным достижением начала XIX в. можно считать идею выделения собственно антропологических проблем в самостоятельную сферу философского знания. Рождается мысль о том, что о человеке как уникальном существе можно философствовать отдельно и особо. Это предельно захватывающий и загадочный предмет философского умозрения. Для раскрытия его тайны нужны самостоятельные и нетривиальные средства.

Тем самым была поставлена под радикальное сомнение вся предшествующая теоретическая линия, в рамках которой происходило разностороннее истолкование человека. Неожиданно выяснилось, что концепции, сложившиеся в различные эпохи и создающие видимость глубочайшего развертывания философско-антропологической мысли, имеют в своей основе фундаментально противоположные идеи о происхождении и сущности человека. Эти воззрения, репрезентирующие конкретные периоды европейской истории, воспринимались теперь как некие типологические конструкции. Они олицетворяли определенный образ человека, что позволяло сравнивать эти концепции, развертывая критическую работу мысли. Попытаемся воссоздать эти контрастные версии человека, как они предстали сознанию XIX в.

Философам XIX в. стало ясно, что многие экзистенциальные черты человека восходят в конечном счете к исторически сменяющим друг друга философско-антропологическим концепциям. Вот, скажем, такое специфическое проявление человеческого самочувствия, как страх. Это не только психологическое состояние. Глубинное переживание поддерживается также древнейшим мифом о падении и первородном грехе человека. Стало быть, первое, теистическое (иудейское и христианское) представление о человеке родилось не в философии и не в науке. Эта идея относится к религиозной вере. Она соткана из преданий иудаизма, прежде всего Ветхого завета, а также античной религиозной истории и Евангелия. Осталась ли эта антропологическая версия в глубине веков? Нет, она сохранила свою живучесть и в XIX в.

Другое представление о человеке относится уже к античной культуре. Это концепция ”человека разумного”. Вся дохристианская философия превозносила власть разума как высшую силу человека. Эта концепция наиболее ясно и четко выражена сначала у Анаксагора, а у Платона и Аристотеля оформлена уже в философских категориях. Утверждается, в частности, что человеческое самосознание возвышается над всей остальной природой.

Чтобы в полной мере оценить вклад XIX в. в развитие философской антропологии, следует сопоставить это столетие с эпохой Просвещения. В нашей литературе нередко подчеркивалось, что именно просветители выдвинули идеал ”разумного человека”, который в силу присущего ему дара способен развертывать потенциал внутренней свободы. Однако за последние годы многие исследователи обратили внимание на ограниченность просветительского индивидуализма. В конечном счете просветители видели перед собой не свободную личность, которая последовательно реализует собственную автономность, а некую надындивидуальную силу, способную преобразовать человека. Иначе говоря, признавая право человека на выстраданный поступок, просветители в то же время видели в реальных исторически конкретных условиях человеческого существования серьезную помеху для индивидуальной деятельности. Вот почему особые надежды просветители возлагали не на индивида, а на государство, которое осуществляет свое право на опеку множества людей. Отсюда культ законотворческой активности, призванной воспитывать низы, точнее сказать, натаскивать их на ”должные” поступки.

Напротив, мыслители XX столетия придали понятию личности статус высшей ценности. Все другие обретения человечества — социум, история, государство — должны поверяться достоинством индивида, его непреходящей значимостью и ответственностью перед самим собой.

Философы исходили из выстраданной идеи, что задача философской антропологии — раскрыть сущность человека — не может обрести одномоментного решения. Она не только требует напряжения различных интеллектуальных ресурсов. Эта проблема вообще ставит некоторые пределы традиционному познанию. Она отличается своеобразием, поскольку крайне необычен, предельно уникален сам объект философской рефлексии — человек…

В рассуждениях о человеке, которые характеризуют философию XIX в., присутствует не только готовность дать окончательный ответ на вопросы, поставленные человеческим бытием, но и чувство изумления перед адамовым потомком. Человек загадочен, он представляет собой некую тайну. Без ощущения этой непостижимости человека трудно обрести путеводную нить в философско-антропологическом размышлении. Ни религия, ни наука, ни философия не в состоянии без остатка раскрыть эту тайну. Ведь мы имеем дело с поразительным созданием универсума, с неисчерпаемым миром человеческой субъективности, который обладает текучестью, постоянно преображается и вообще не поддается регулированию.

Отметим, что философская идея, усматривающая в человеке тайну, нашла признание в русской персоналистской философии XX в., в экзистенциализме, в других философских направлениях. Философия демонстрирует нам неустанные усилия человеческого духа понять тайну человеческого бытия.

Еще одна мировоззренческая установка философии XIX в.: философская антропология невозможна, если она не начинается с антропологического вопроса. Такая постановка проблемы характерна уже для немецкой классической философии, которой мы открываем вторую книгу антологии.

Именно родоначальник немецкой классической философии И. Кант был одновременно и провозвестником, можно сказать, создателем новой области философского знания — философской антропологии. Во ”Введении” к своим лекциям по логике он различает философию как школьное понятие и философию в подлинном смысле. Касаясь второго значения философии, Кант определяет ее как ”науку о последних целях человеческого разума” или ”науку о высшей максиме употребления нашего разума”. Какие захватывающие перспективы, по мнению Канта, открываются перед философией на этом пути. Ее вселенский замысел можно выразить, считал он, в следующих вопросах: что я могу знать? что мне надлежит делать? на что я смею надеяться? что есть человек?[[1]](#footnote-2)

На каждый из этих вопросов может искать ответ самостоятельная сфера мировоззренческого постижения реальности. С первым вопросом соотносит себя метафизика, со вторым — мораль, с третьим — религия. Что касается четвертого вопроса, то это область антропологии. Вместе с тем, по мнению Канта, в сущности, все это можно было бы свести к антропологии.

Попытку ”устранить” антропологический вопрос, который Кант передал как завещание нашей эпохе, предпринял Гегель. Это нашло свое отражение в сведении конкретной человеческой личности и конкретной человеческой общности к интересам Мирового Разума. То, что предпринял Гегель, должно придать человеку, полагал он, новое чувство уверенности и приготовить ему новый космический дом. Новым домом оказывается для человека время в образе истории, смысл которой, как считал немецкий мыслитель, вполне открыт нашему опыту и познанию.

Система Гегеля — это третья в истории западноевропейской мысли попытка обрести уверенность, то есть устранить чувство бездомности человека; ее можно было бы назвать панлогической (логологической) версией. Мировой Разум неуклонно прокладывает свой путь в истории, и человек познает этот путь.

Само познание — это цель и завершение пути, на котором познает себя самоосуществляющаяся истина. Фазы этого пути сменяют друг друга в абсолютном порядке, их суверенный повелитель — закон диалектики, согласно которому тезис и антитезис разрешаются в синтезе.

В антропологической концепции Гегеля есть и абсолютный сверхличностный панлогизм, и учение о всемогуществе разума, и представления о тождестве божественного и человеческого разума. Но здесь есть и кое-что относительно новое: только в процессе развития человек достигает и должен достигнуть того абсолютного состояния сознания, которое ему исконно предначертано. Гегель воссоздает не только историю накопления продуктов человеческого разума, но и историю становления субъективно-категориальных форм и образа самого человеческого духа. Инстинкты и страсти выступают у Гегеля лишь как слуги Логоса.

Итак, Гегель заменил человеческое познание в качестве предмета философии развитием Мирового Разума. Но именно против этого и выступил Л. Фейербах. Он повел борьбу против гегелевского панлогизма. В своем программном сочинении ”Основы философии будущего” (1843) Л. Фейербах ставил во главу философствования не человеческое познание, но целостного человека. Так произошла антропологическая редукция — редукция бытия (Sein) к человеческому бытию (Dasein). Между тем программа Фейербаха даже не включает вопроса ”Что есть человек?”. Собственно говоря, она равносильна отказу от этого вопроса.

Согласно Фейербаху, Бог, будучи проекцией человеческого духа, отчуждается от последнего, объективируется. Ему не только приписывают самостоятельное существование, но превращают из творения человека в творца. Отвергая религиозный культ, немецкий философ противопоставлял ему ”обоготворение человека”. Он рассматривал человека как единственный, универсальный и высший предмет философии. Однако Л. Фейербах имел в виду не столько человеческую индивидуальность, сколько специфическое отношение между людьми, между ”Я” и ”Ты”. ”Человек одновременно и ”Я” и ”Ты”; он может стать на место другого именно потому, что объектом его сознания служит не только его индивидуальность, но и его род, его сущность”[[2]](#footnote-3).

Открытие ”Ты” можно оценить с позиции XX в. как коперниково свершение современной мысли. Философия в целом есть постижение человеком самого себя и окружающего мира. Кто такой я? Открытие Фейербаха состоит в том, что, только соотнося себя с иным субъектом, можно проникнуть в мир моей собственной субъективности. В философии, как она складывалась на протяжении веков, есть понятие ”человека”, ”Я”, ”объекта”, ”мира”, но нет ”другого” как суверенной инстанции, как незаместимой и значимой для меня личности.

Следующий раздел нашей антологии посвящен философии романтизма. Романтизм занимает в истории философии значительное место. Но, к сожалению, недостаточно представлен, как нам кажется, в обобщающих философских трудах. Не в последнюю очередь это явилось одной из причин, по которой создается обманчивое впечатление, будто романтизм — это только литературно-художественное направление, а не целый этап в развитии западной философии. Это справедливо и в отношении философской антропологии. Романтическое восприятие человека существенно отличается от просветительского или от антропологических констатаций немецкой классики, оно содержит в себе множество прозрений, получивших истинное признание только в последующие эпохи.

Романтики высказали догадку, что человеческое бытие неизмеримо богаче его социального измерения. Индивиду вообще тесно в наличном историческом пространстве. Он легко с помощью воображения катапультирует себя в иные культурные миры, многие из которых он сам же и творит. Отрекаясь от действительности, романтик вступает в неизведанные зоны собственного бытия. Преображая реальность, он постигает в себе нечто уникальное, независимое, принадлежащее только ему как живому существу. Здесь открывается простор для самого неожиданного самоосуществления.

Романтики оценивали человека как особый род сущего. Никакое иное живое создание не способно открывать в себе беспредельные миры. Именно поэтому человек неповторим и уникален. Отсюда предельно обостренное внимание к человеческому самочувствию, к тончайшим нюансам человеческих состояний, трудно фиксируемым, текучим, зыбким… Понятно, что романтическое сознание не только воспроизводило идею самобытной индивидуальности, оно создавало принципиально иное представление о богатстве и неисчерпаемости личностного мира.

Приковывая внимание к необычным состояниям духа, романтики углубили представление о внутренней жизни человека вообще. Предельное духовное напряжение, экстатический подъем, творческий взлет и созерцательное прозрение — вот приметы романтического сознания.

Несмотря на эти установки, романтическое мироощущение вовсе не было закрытым, герметичным. Внутри этого типа чувствования формируется особая отзывчивость, открытость сознания. Романтик готов уловить созвучное ему состояние души, проникнуть в его строй, воспринять зов другого человека. Традиционное представление о романтике как неисправимом индивидуалисте и эгоцентрике нуждается в корректировке.

Образ человека в романтизме сопряжен с постоянной и острой тоской по человеческой невосполненности, незавершенности. Такое рассогласование человека с самим собой явилось мощным духовным импульсом для возможного, порою реализуемого только в сфере грезы, устранения собственной односторонности. Утверждение самоценности духовно-творческой жизни личности, изображение сильных страстей у многих романтиков соседствует с мотивами ”мировой скорби”, ”ночной” стороны души.

Пытливый взгляд на иные культурные и духовные миры, несомненно, содействовал поиску личностного идеала, создавал увлекательные, захватывающие духовно-антропологические перспективы. Романтики приковывали внимание к таким важнейшим фактам человеческого бытия, как любовь, творчество, радость, печаль, смерть.

В романтическом сознании вызрела идея грозящего истощения человеческого духа. Такое представление о человеке ставило под вопрос традиционную идеализацию личности, вызывало ощущение негарантированности его высокой духовности и одновременно порождало более глубокие запросы к самому человеку. Способен ли он развить собственный потенциал, ощущает ли свою подорванность?

В поисках утраченных ценностей романтики обращаются

к ориентальному миру. В противоположность просветительству они стремятся постичь ”дух культуры”, сложившийся на той или иной национальной основе. И здесь оказывается, что Восток не просто соизмерим с Западом в ценностном отношении, но что он ”романтичнее”, богаче, ибо ориентальный мир еще не растратил внутренние духовные ресурсы. Эти представления были подхвачены и развиты во многих постромантических течениях философии и культуры XIX и XX столетий.

Романтизм как философское умонастроение существует во множестве вариантов. Разнятся не только немецкая, английская и американская версии, с которыми мы знакомим читателей. Но и внутри отдельной страны можно назвать самые разнообразные оттенки мысли. Образ человека складывается при осмыслении порою самых неожиданных проблем — специфики искусства, своеобразия другой культуры, тайн фантазии, истолкования загадочной судьбы известного человека. Однако основное внимание в романтизме приковано к своеобразным проявлениям человеческой уникальности и свободы.

Специальный раздел нашей антологии посвящен марксистской антропологической традиции. Составители пытались собрать разнообразные высказывания К. Маркса и Ф. Энгельса, посвященные философскому постижению человека, чтобы показать реальное место этой традиции в европейской философии. Как это ни парадоксально, настало время для внимательного прочтения Маркса. Взамен крылатых высказываний, расхожих цитат хотелось бы представить обширный материал для разносторонних суждений, для оценки антропологической и социоцентрической направленности марксовых идей.

В современной публицистике все чаще раздаются голоса о том, что марксистская концепция принципиально социоцентрична и потому лишена антропологического содержания. Характеризуя утопичность марксистской социальной доктрины, некоторые авторы считают, что Маркс не задумывался над тем, в какой мере выдвинутые им постулаты соотносятся с человеческой природой, с направленностью человеческих устремлений.

Но существует и другая точка зрения, представители которой, например известный американский философ XX в. Эрих Фромм, считают Маркса родоначальником радикального гуманизма.

По мнению Фромма, понятие человека у Маркса базируется на Гегеле, а корни находятся в этической системе Спинозы. Последний поставил в центр своей философии активность человека, силу воли, свободу и творчество. Для Спинозы, Гете, Гегеля и Маркса человек живет до тех пор, пока он одержим творчеством, собственными усилиями преобразует мир. Американский философ специально останавливается на марксовой критике ”казарменного коммунизма”. Вывод Фромма однозначен: учение Маркса одушевлено гуманистическими, антропологическими ценностями.

Нам кажется, что материал, помещенный в нашей антологии, поможет читателю получить адекватное представление о марксистском гуманизме.

В XIX в. философская антропология обогатилась еще одним образом человека — человека деятельного (homo faber). Он нашел отражение в натуралистических, позитивистских и прагматических учениях. Эта концепция принципиально отличается от тех взглядов, которые сопутствовали ”человеку разумному”. Названная теория, многие аспекты которой представлены в антологии, вообще отрицает особую, специфическую способность человеческого разума. Человек рассматривается внутри данной традиции только как особый вид животного.

Сущность человека, согласно натуралистическим воззрениям, не в том, что он обладает разумом, а в том, что он принадлежит природе. Все, что философы привычно называют мышлением, чувствами, желаниями, можно оценивать как символическое выражение инстинктивных импульсов. Человек всего лишь высокоразвитое живое существо. Дух, разум — это возведенные на новую ступень высшие психические способности животных.

Разумеется, истоки этой концепции, прослеживаются с давних времен, однако свое развернутое выражение эти установки получили в философии Конта, Спенсера и Милля, в эволюционном учении Дарвина и Ламарка. Им посвящен особый раздел нашего тома.

Позитивистское представление о том, что человек чисто природное существо, направлено против идеи уникальности человека. Это особенно наглядно демонстрируют современные социобиологи. Они полагают, что нет никаких свойств или черт человека, аналоги которых было бы невозможно отыскать в природном мире. Напротив, такие черты чисто человеческого поведения, как социальность, альтруизм, вовсе не являются достоянием только адамова потомка.

Однако в философии XIX в. мысль о биологической, инстинктуальной природе человека содержала в себе еще один дополнительный смысл. Философы натуралистической ориентации пытались доказать, что философское постижение человека вообще состоит из сплошной череды заблуждений, ибо оно искажает истинную природу этого живого существа. Теоретическая догадка о том, что осмысление человека вовсе не сводится к оптимистической трактовке homo sapiens, о которой мы уже упоминали, превратилась здесь в самостоятельную мировоззренческую установку. Философы-позитивисты решительно отвергают характерную для западноевропейской философии веру в ”человека разумного” и ”человека деятельного”. Они отрицают христианский миф об Адаме, а также духовную направленность всех инстинктуальных обнаружений у человека.

Вместе с тем эта концепция не принимает и тезис о неизбежности деградации человека, наблюдаемой якобы на протяжении многотысячелетней истории, и пытается самостоятельно решить проблему происхождения и сущности человека. По мнению представителей философии жизни (А. Шопенгауэр, Ф. Ницше и др.), человек — это существо, утратившее ощущение подлинной жизни, ее основных ценностей и законов. Это существо, растерявшее сознание божественного космического смысла бытия. Оно довольствуется набором сплошных суррогатов, в числе которых язык, орудия труда и т. д., вместо того чтобы развертывать в своей творческой деятельности истинные природные потенции.

Ход рассуждений А. Шопенгауэра примерно таков: поскольку человек безоружен перед лицом окружающего мира и не может приспособиться к нему, то в нем сформировалась способность к выключению своих собственных органов и замене их искусственными приспособлениями. Все это существенно подрывает первородную инстинктуальную природу человека. Разум, стало быть, — это не особая изначально присущая человеку духовная сила. Это плачевный результат длительного выключения базисных способностей людей. На протяжении многих тысячелетий происходит процесс разрушения человека как биологического вида. Человеческая история — это всего лишь летопись родового угасания. Разумный человек не что иное, как ошибка жизни, его жизненные силы все дальше отступают под натиском механизмов. Цивилизационный космос, развиваясь по собственным законам, все неуклоннее выходит за пределы человеческого духа и становится неуправляемым. Опознавательные знаки этого неотвратимо развертываемого процесса — переход от поступков по велению души к постановке осмысленных целей, от инстинктивного поведения к сознательному волеизъявлению, от общинной формы жизни к обществу, от естественного, ”органического” мировосприятия к ”механическому”, от символа к понятию, от родового общинного строя к государству, разделенному на классы, от магии к позитивной технике, от метафизики символов к позитивной науке…

Не только с точки зрения своего бытия и существования, но и в плане метафизической действительности человек, согласно изложенной натуралистической установке, больше потерял, чем приобрел. Ближе всех к метафизической действительности находится, как можно полагать, ницшеанский дионисийский инстинктивный человек, который представляет собой диаметральную противоположность ”человеку разумному”.

Дионисийский человек в отличие от носителя аполлонова начала выступает как существо, которое пытается в едином жизненном экстазе отказаться от духа-искусителя, деспота и узурпатора человеческой жизни, чтобы восстановить утраченное единство с природным миром.

Ницше принадлежит идея становления человека как живого существа. Если многие философы рассматривали человека как некую уже установившуюся сущность, то Ницше, напротив, полагает, что этот вид в отличие от других биологических видов находится в процессе становления. Это положение обладает большой эвристической силой: впоследствии оно приведет к рождению всей богатейшей проблематики философской антропологии как самостоятельного направления в XX в.

Современный человек — это всего лишь набросок, некий эмбрион человека будущего, настоящего представителя истинной человеческой природы. Однако есть ли какие-нибудь гарантии, что этот процесс реализуется неотвратимо? По мнению Ницше, таких гарантий нет. Нынешний человек, человек-животное, как полагал немецкий философ, потерял смысл и цель своего существования. Аскетический идеал христианства хотел освободить человека от бессмысленного страдания. Он достигал этого тем, что отторгал человека от основ его бытия и уводил в ничто, а по сути, ввергал в мир страданий. Но какого же человека, по мнению Ницше, можно считать настоящим? Того, чья совесть чиста перед его волей к власти. Верны ли социологические и этнологические догадки Ницше по поводу первобытной истории человечества? Современная наука все чаще дает отрицательный ответ на этот вопрос. Это не означает, разумеется, что философская антропология Ницше покоится на неверных посылках и потому не дает толчка к позитивному ее обоснованию. Напротив, его идеи дали несомненный стимул разработке философских проблем человека, способствовали возведению проблематики человеческой жизни в ранг самостоятельного философского предмета. Для доницшеанской философии человек не просто вид живого существа, но и определенная социальная реальность. Ницше не признает такой постановки вопроса. Он хочет осмыслить человека чисто генетически, то есть как зверя, выросшего в животном мире и покинувшего его. Своеобразие антропологической проблемы Ницше усматривает в том, что человек неправильно относится к своим инстинктам. Эта тема получит затем в европейской философии разностороннюю аранжировку. Однако Ницше прервал ту традицию, в которой родилось понимание человека как существа, близкого другому созданию (романтики, Л. Фейербах). Этой проблемой (человек с человеком) Ницше пренебрегал.

Романтическое сознание и философия жизни обусловили возникновение нового мировоззренческого течения, которое стремилось распознать, что представляет собой человек как биологическое существо. Актуальность приобретали такие вопросы, как специфика биологического, психологического, историко-духовного и социального развития человека, его отношения к богатствам природы, метафизическое предназначение. Это было провозвестие будущего антропологического подъема.

Значительным разнообразием сюжетов отличается и русская философия.

Отметим прежде всего, что экзистенциально-антропологический вопрос был поставлен в России гораздо глубже и радикальнее, чем в Западной Европе. Это вовсе не славянофильская точка зрения, исходящая из поиска неоспоримого отечественного приоритета. Художественные открытия и интуиции Достоевского, как бы противопоставленные риторически-гуманистическому ”общечеловеку” европейского и русского Просвещения, воспитали целое поколение западных мыслителей. Это неоспоримо по отношению, скажем, к М. Хайдеггеру или к X. Гадамеру. Многие ученые указывают на предвестие экзистенциализма в русской философии задолго до того, как аналогичные идеи появились в западной философии.

Философско-антропологическая мысль в России самобытна и разнообразна. На протяжении одного века она продемонстрировала не только самые парадоксальные и противостоящие друг другу подходы к проблеме человека. Эта мысль показала также стремительную смену вех, отразившую различные полюса философско-антропологической рефлексии — от религиозно-квиетистского до одушевленного идеей социального активизма и переделки человека.

Мировоззренческие искания русских философов, причислявших себя к самым различным духовным веяниям, имеют несомненную особенность: какой философской моде ни отдавалась бы дань, тема человека никогда не исчезала, не растворялась. Более того, это была, по существу, не просто тема, а некий стержень, вокруг которого разворачивались многообразные философские сюжеты. Русские философы видели в человеке, независимо от своей романтической, славянофильской, западнической или материалистической позиции, средоточие и ядро мысли, постигающей тайны бытия.

Русская философия по самому своему духу, если говорить в современных терминах, глубоко персоналистична. Она не только захватывает в свою орбиту человека, но гораздо чаще вообще исходит из этого феномена при истолковании любых философских проблем. Отечественный персонализм, безусловно, глубоко специфичен.

Человек не выступает в нем в качестве воплощения индивидуализма. Он осмысливается как некая соборность в иерархии бытия. С одной стороны, говорится о целостности и универсальности личности, с другой — о ее подчиненности высшему началу.

Вот почему в отечественной философии так сильны религиозные и этические мотивы. Персоналистски ориентированная русская философия менее всего была озабочена тем, чтобы установить диктат индивида. Если бы это было главной ее задачей, из нее ушла бы вся нравственная тематика, ход философской рефлексии сводился бы к прямолинейному замыслу — как подчинить мир человеку. Но в том-то и дело, что русская философия, осмысливая предназначение человека, выдвигает перед ним определенные нравственные императивы, соразмеряет его поступки с общечеловеческими целями.

*П. С. Гуревич*

\* \* \*

Книга является продолжением работы по воспроизведению картины философско-антропологических взглядов от древней мифологии до наших дней. Первый сборник, вышедший в 1991 г., охватывал большой период — от Древнего мира до эпохи Просвещения включительно. Настоящее издание посвящено XIX веку. Значительная часть публикуемых материалов давно не переиздавалась, многие стали библиографической редкостью. Издание осуществляется силами исследовательского коллектива под руководством академика И. Т. Фролова. В работе участвуют не только философы, но и известные историки, филологи, религиоведы. В создании каждого раздела участвовали специалисты по отдельным эпохам и философским направлениям, которые помогали в подборе текстов, в определении их научной ценности и представительности, писали предисловия и комментарии.

Вступительные статьи к текстам и комментарии подготовили:

”Тайна человека” — П. С. Гуревич.

”Проблемы свободы и духа в немецкой классической философии” — А. В. Гулыга, П. С. Гуревич (вступительная статья), И. В. Егорова (комментарии).

”Человек в философии романтизма” — Р. М. Габитова (вступительная статья), И. В. Егорова (комментарии).

”Марксистская версия человека” — В. П. Перевалов (вступительная статья и комментарии).

”Наука и человек в позитивизме” — П. С. Гуревич (вступительная статья), И. В. Егорова (комментарии).

”Концепция человека в философии жизни” — П. С. Гуревич (вступительная статья), И. В. Егорова (комментарии).

”Человек в русской философии” — Т. Н. Панченко (комментарии).

# ПРОБЛЕМЫ СВОБОДЫ И ДУХА В НЕМЕЦКОЙ КЛАССИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Все успехи в культуре, которые служат школой для человека, достигаются применением в жизни приобретенных знаний и навыков. Самый главный предмет в мире, к которому эти познания могут быть применены, считали немецкие философы, — это человек, ибо он для себя своя последняя цель. Об этом писал еще в 1798 г. И. Кант в работе ”Антропология с прагматической точки зрения”. По его мнению, знание родовых признаков людей как земных существ, одаренных разумом, заслуживает названия ”мироведение”, несмотря на то что человек только часть земных созданий.

Кант предпринял попытку в систематическом виде изложить учение о человеке — *антропологию*, которую он разделял на *физиологическую* и *прагматическую*. В чем различие? Физиологическая антропология изучает, что делает из человека природа, каким он сотворен и как развивается. Прагматическое человековедение изучает человека как свободно действующее существо, пытается понять, каким он может стать в результате собственных усилий.

Физиологическое человековедение имеет свои традиции. Например, Декарт стремился уяснить, на чем основывается память. Эту проблему можно рассматривать и в другом аспекте. Стоит, скажем, задуматься над тем, что затрудняет память или содействует ей, попытаться расширить ее или сделать более гибкой, такой исследователь вступает в сферу прагматической антропологии.

По мнению немецкого классика, антропология не может называться прагматической, пока она включает в себя знание вещей, например животных, растений и минералов. Прагматической она становится только тогда, когда изучает человека как гражданина мира. Кант говорит о трудностях, которые подстерегают исследователя, увлеченного созданием мироведения. Когда за человеком наблюдают, он смущается и не хочет, чтобы узнали, какой он есть на самом деле. Но стоит этому человеку впасть в состояние аффекта, как он утрачивает способность наблюдать за самим собой. Условия места и времени, если они постоянны, создают привычки. Из-за них человеку, как подчеркивает Кант, трудно судить о самом себе, а еще труднее составить представление о других.

Конкретные сведения, которые заключены в этой его работе, само собой понятно, важно соотнести с общей философско-антропологической концепцией Канта. Именно у него вторжение субъекта в объект, их непрерывное взаимодействие. В сфере этики новой была постановка вопроса о доже как абсолюте, определяющем моральное поведение. Кант говорил о примате практического разума, подчеркивая первостепенное значение нравственности в жизни человека. Эстетическое было рассмотрено им как опосредующее звено между теорией и практикой, как ядро, центр творческих потенций человека. Главный вопрос философии Канта — ”Что такое человек?”, ответ на который мы находим в основных его трудах, а суммарно в последнем труде, вышедшем при жизни, в ”Антропологии” (1798).

вые появляется критическое осмысление антропологической проблематики. Несмотря на тот факт, что Кант затрагивает в основном познавательные проблемы и имеет в виду не бытие человека, а его отношение к миру, все же немецкий классик ставит и фундаментальные вопросы. Что представляет из себя мир, который познает человек? Способен ли человек познавать мир в его конкретной действительности? В каком отношении находится человек к миру, который он познает тем или иным способом? Наконец, что этот мир человеку и что ему человек?

Общий смысл того, что выражено Кантом, можно, по-видимому, сформулировать так: то, что надвигается на тебя из окружающего мира, порождая в тебе страх — тайна его пространства и времени, — и есть разгадка твоего собственного существа. Поняв себя, ты вступишь в сферу мироведения. И наоборот, постигнув надвигающееся на тебя, легче можешь ответить на вопрос: ”что есть человек?” А это и есть насущный вопрос философии.

Кант действительно воспринимает наступающую эпоху как время самоотречения и самопознания, как антропологический век. Главнейшие открытия Канта — активность познания, втор

Дальнейшее развитие идеи активности познания привело в учении Фихте к определенной абсолютизации субъективного начала. Если для Канта противоречие — необходимый момент познания, указывающий на его пределы, то в ”Основах наукоучения” Фихте (1794) ему уготована иная роль. Продолжатель кантовской линии в немецкой классике указывает, что противоречие движет миром. Синтез знания есть не что иное, как синтез самой действительности. ”Я” формирует ”не Я”, то есть косный объект действительности. Правда, следует подчеркнуть, что, когда Фихте говорит ”Я”, он не имеет в виду конкретного, отдельного человека. Это скорее ”Мы”. Субъективный идеализм в его учении не озабочен судьбами личности, на первом плане для Фихте интересы народа и государства.

Фихте вслед за Кантом называет свою систему критической и противопоставляет ее догматическим взглядам. Традиционная философия, по его мнению, исходит из вещи, субстанции. Критицизм же, напротив, весь мир с его многочисленными

обнаружениями выводит из сознания. Сознание у немецкого философа порождает себя. Очевидность его базируется не на созерцании, а на действии и не усматривается интеллектом, а утверждается волей. Воля — это жизненный принцип разума. Она сама — разум, когда берется в своей чистоте и независимости.

Фихте развивает также идею становления человека. Индивид от природы непостоянен. Меняются его чувственные склонности, побуждения, настроения. Освободиться от внешнего воздействия он может только в акте самосознания. Поэтому только благодаря коренному улучшению собственной воли человек ощущает свет над собственным существованием и назначением. Теряя познание свободы, мы теряем и чувство другого мира.

Собственную философию Фихте характеризовал как историю нашего сердца и жизни. Какими мы находим себя самих, такими мыслим и человека вообще и его назначение. Только улучшение сердца ведет, по мнению философа, к истинной мудрости.

Мы видим, таким образом, что философской антропологией называются самые различные и часто несопоставимые друг с другом подходы и воззрения. Если Кант претендует на систематическое, хотя и популярное руководство для знания мира, причем знание практическое, которым можно пользоваться, то антропология Фихте как будто представляет собой учение о человеческой душе. Но от психологии ее отличала предпринятая попытка рассмотреть и ”телесное воплощение души”. Это могло привести только к одному результату — пониманию тела как реального выражения души. Причем душа у Фихте, что и подметили философские антропологи следующего столетия, совершенно метафизически оказывалась индивидуальной и неизменной сущностью, конечной субстанцией.

Немецкая философия демонстрирует множество самых различных точек зрения. Причем истина зачастую выступает не на стороне того или иного автора, а в разумном синтезе крайних точек зрения. Скажем, последователем, а затем и яростным противником Фихте выступил Шеллинг. Этапы становления и видоизменения философии Шеллинга — натурфилософия, философия тождества, трансцендентальный идеализм, философия откровения.

Шеллинг воспринял у Фихте идею развития через противоречие, но перенес эту идею в объективный мир, в природу. Он пытается раскрыть все этапы развития природы в направлении к высшей цели. Она предстает перед философом как форма бессознательной жизни разума. Природа — художник, ее творчество сродни искусству, которое является для молодого Шеллинга в ”Системе трансцендентального идеализма” (1800) высшей духовной потенцией. Для зрелого философа таковой служит религия.

За попытками построить различные метафизические системы неизменно просматривается проблема, которая имеет непосредственное отношение к антропологии. Речь идет о соотношении сознательного и бессознательного. В деятельности ”Я” Шеллинг усматривает теоретическую и практическую сферы. Теоретическая сфера начинается с ощущения, затем восходит к созерцанию, представлению и суждению. Только на высшем уровне, где царит разум, теоретическое ”Я” осознает себя самостоятельным и самодеятельным. Здесь проступает воля, рождается практическое ”Я”.

Одна из главных проблем, волновавших Шеллинга, как и его предшественников, — свобода человека. Она связана со своей противоположностью — необходимостью. Здесь не может быть сомнений. Вопрос только в том, как реализуется эта связь. В отличие от дуалиста Канта, который помещал свободу в мир вещей самих по себе, а необходимость — в мир явлений, монист Шеллинг эти две противоположности делает тождественными. Он признает свободу воли и одновременно отрицает ее. Мораль, по мнению Шеллинга, не может покоиться на столь зыбком основании, как свобода выбора. Человек поступает свободно, но выбор уже сделан за него. Следовательно, по мысли Шеллинга, и для самой свободы необходима предпосылка, что человек, будучи в своем действовании свободен, в конечном результате своих действий зависит от необходимости, которая стоит над ним и сама направляет игру его свободы.

Вообще проблема свободы постоянно возникает в философии XIX в. Мыслители подчеркивали, что у нее различные лики. Ее связь с моралью крайне разноречива. Независим ли, к примеру, тот, кто обуздывает собственные вожделения? Как совместить идею независимости личности с опасностью своеволия индивида? Правомерно ли вообще свободу воли выводить из самосознания?

Свобода представляется чем-то самоочевидным. Про что тут рассуждать? Каждый человек, задумавшийся над своим предназначением, не сомневается в том, что при любых обстоятельствах способен возвыситься над самим собой и обстоятельствами. Все зависит от духовных усилий, напряжения воли. Немецкие философы Шеллинг, а позже А. Шопенгауэр трактуют свободу не как призыв или благопожелание, не как субъективную настроенность или сознательный выбор. Свобода предстает как сложная философская проблема, требующая глубочайшего погружения в существо вопроса.

Размышления о свободе, несомненно, соотносятся с проблемой назначения человека, его природы. Гегель в ”Лекциях по философии религии” воспроизводит два противоположных определения — ”человек по природе добр”, ”человек по природе зол”. По мнению Гегеля, сказать, что человек по природе добр, значит сказать, по существу, что человек в себе есть дух, разумность, создан по образу и подобию Бога. Природным человеком является тот, кто в себе, по своему понятию добр. Но в конкретном смысле природным является человек, который следует своим страстям и побуждениям, является рабом своих вожделений, для которого природная непосредственность является законом. Он природен, но в этой своей природности он в то же время является волящим.

В ранние годы Гегель воспринял кантовскую антропологическую постановку вопроса. Конечно, она в ту пору еще не была известна в своем окончательном виде. Но общий ее смысл был воспринят Гегелем. В дальнейшем он мыслил уже вполне антропологически, пытаясь через уяснение органической взаимосвязи способностей души постичь то, что сам Кант знал лишь как регулятивную идею, но не как живое бытие и что сам молодой Гегель в 1798 г. назвал ”единством целостного человека”.

То, к чему стремился Гегель, можно назвать антропологической метафизикой. Он берет конкретную человеческую личность и рассуждает о назначении человека, что наглядно видно из помещенных в разделе текстов. Гегель рассуждает не только о родовом понятии ”человек”, но о ”каждом человеке”, то есть о реальной личности, от которой и должна отталкиваться философская антропология. Но у позднего Гегеля эта идея утрачивается.

Если мы обратимся к тому разделу ”Энциклопедии философских наук”, который назван ”Антропологией”, то увидим, что он начинается с определений сущности и значения духа. Затем следуют высказывания о душе как субстанции. Правда, можно натолкнуться здесь же на ценные замечания о природе человека и человеческой жизни, но их трудно связать с размышлением о действительном значении человеческой жизни.

В отличие от молодого Гегеля, Гегель-систематик исходит уже не из человека, а из Мирового Разума. Человек оказывается для него лишь принципом, в котором Мировой Разум достигает своего самосознания и, следовательно, совершенства. Всякое противоречие в реальной человеческой жизни и истории не вызывает у него какого бы то ни было антропологического недоумения или вопроса, но объясняется как простая ”хитрость”, к которой прибегает идея, чтобы именно через преодоление этого противоречия обрести собственную полноту.

Вопреки притязаниям на окончательное разрешение основного вопроса Канта ”Что такое человек?” вопрос этот на самом деле затемнен или вовсе снят. Да и первый из трех предшествующих антропологическому вопросу философских вопросов — ”Что я в состоянии знать?” — обойден молчанием. Если человек есть только медиум, через который познает себя Мировой Разум, тогда никаких ограничений для познания не может быть. Человек по идее знает все. Он и осуществляет, следовательно, все, что есть в разуме. И то и другое происходит в истории, где совершенное государство есть осуществление бытия, а совершенная метафизика — осуществление познания. Распознавая то и другое, мы постигаем одновременно и адекватно смысл истории и смысл человека. Не мудрено поэтому, что следующий шаг в развитии немецкой философской классики был связан с возвращением к антропологии, к человеку как живому и чувствующему существу. Этот шаг был подготовлен шеллинговской критикой гегельянства, выступлениями против Гегеля, Шопенгауэра и братьев Гумбольдтов. Фейербаху удалось в полной мере реализовать этот шаг.

”Сущность христианства” (1841) — произведение, которому суждено было освободить от догм объективный и умозрительный идеализм. Антропологический принцип Л. Фейербаха в известной мере узок, он не учитывает общественную практику. Но в перспективе дальнейшего развития философии он оказался важной предпосылкой более глубокого взгляда на проблему человека.

В той же мере гениальной интуицией было и открытие Гете имманентных жизни ценностей. Речь идет о возникновении нового типа чувственности, который был открыт Гете вместе с этими ценностями.

Немецкая философия XIX в. действительно угадала наступление новой эпохи, подготовила предпосылки для антропологического поворота XX столетия.

*А. В. Гулыга, П. С. Гуревич*

## Кант

**Антропология с прагматической точки зрения[1](#b1)**

*О сознании самого себя*

§ 1. То обстоятельство, что человек может обладать представлением о своем Я, бесконечно возвышает его над всеми другими существами, живущими на земле. Благодаря этому он *личность*, и в силу единства сознания при всех изменениях, которые он может претерпевать, он одна и та же личность, т. е. существо, по своему положению и достоинству совершенно отличное от *вещей*, каковы неразумные животные, с которыми можно обращаться и распоряжаться как угодно. Это справедливо даже тогда, когда человек еще не может произнести слово *Я*: ведь он все же имеет его в мысли; и во всех языках, когда говорят от первого лица, всегда до́лжно *мыслить* это *Я*, хотя бы это сознание самого себя (Ichheit) и не выражали особым словом. Эта способность (а именно способность мыслить) и есть *рассудок*.

Но примечательно, что ребенок, который уже приобрел некоторый навык в речи, все же лишь сравнительно поздно (иногда через год) начинает говорить от первого лица, а до этого говорит о себе в третьем лице (”Карл хочет есть, гулять” и т. д.); когда же он начинает говорить от первого лица, кажется, будто он прозрел. С этого дня он никогда не возвращается к прежней манере говорить. Прежде он только *чувствовал* себя, теперь он *мыслит* себя. Объяснить это явление антропологам довольно трудно.

То обстоятельство, что ребенок в первую четверть года после своего рождения не умеет ни плакать, ни улыбаться, также как будто зависит от развития некоторых представлений об обиде и несправедливости, указывающих уже на наличие разума. Если же он в этот промежуток времени начинает следить глазами за блестящими предметами, которые держат перед ним, то это самое начало развития восприятий (схватывания чувственного представления), имеющего целью расширить их до *познания* предметов [внешних] чувств, т. е. до *опыта*.

Далее, то обстоятельство, что, когда ребенок пытается говорить, коверканье им слов кажется таким милым для матери и для няньки и побуждает их постоянно ласкать и целовать ребенка, исполнять каждый его каприз и каждое желание, что делает его маленьким тираном, — эту очаровательность маленького существа в период его превращения в человека надо приписать, с одной стороны, его невинности и искренности во всех его еще ошибочных проявлениях, когда в нем нет ничего притворного и хитрого, а с другой — естественной склонности няньки благотворить маленькому созданию, которое с такой лаской полностью отдается чужому произволу, когда ему предоставляется время для игры — самое счастливое время; при этом и воспитатель, который как бы сам превращается в ребенка, второй раз переживает всю прелесть [этого возраста].

Впрочем, *воспоминания* о годах своего детства отнюдь не доходят до этой ранней поры, так как это время не опыта, а разрозненных восприятий, не соединенных в понятие об объекте.

*Об эгоизме*

§ 2. С того дня, когда человек начинает говорить от первого лица, он везде, где только возможно, проявляет и утверждает свое любимое *Я* (Selbst), и эгоизм развивается неудержимо, если и не открыто (ведь ему противостоит здесь эгоизм других людей), то тайно, дабы с кажущимся самоотвержением и мнимой скромностью тем вернее подняться в мнении других.

Эгоизм может заключать в себе троякого рода притязания: притязания рассудка, вкуса и практического интереса, т. е. может быть или логическим, или эстетическим, или практическим.

*Логический эгоист* считает излишним проверять свое суждение с помощью рассудка других людей, как будто этот пробный камень (criterium veritatis externum) для него совершенно не нужен. Но то, что мы не можем обойтись без этого средства, дающего уверенность в правильности нашего суждения, до такой степени достоверно, что, быть может, именно в этом кроется важнейшая причина, почему ученый мир столь настойчиво и громко требует *свободы печати*; дело в том, что если нам не дают высказываться свободно, то этим нас лишают надежного средства проверять правильность наших собственных суждений и подвергают нас опасности заблуждений. Пусть не говорят, что по крайней мере *математика* имеет привилегию решать на основе собственного полновластия, ведь если бы не замечалось полного соответствия суждений математика с суждениями всех других людей, которые не без таланта и прилежания работали в этой области, то и здесь нельзя было бы избежать опасения, как бы так или иначе не впасть в ошибки. Бывают ведь и такие случаи, когда мы не верим даже показаниям наших собственных чувств — например, [не знаем] только ли звенит у нас в ушах, или мы действительно слышим звон колокольчика, — а считаем нужным спросить у других, не кажется ли им то же самое. И хотя в философских вопросах нам нельзя в подтверждение наших собственных суждений ссылаться на мнения других, как юристы ссылаются на суждения правоведов, тем не менее каждый писатель, который не находит последователей, может навлечь на себя подозрение в ошибочности своего публично высказанного, хотя и важного, мнения.

Именно поэтому *рискованно* высказывать перед публикой положение, противоречащее общему мнению, даже мнению разумных людей. Такой признак эгоизма называется *парадоксальностью*. Здесь смелость заключается не в том, что утверждение может оказаться ошибочным, а только в том, что оно может найти признание у. немногих. Пристрастие к парадоксам — это, правда, *логическое упрямство* (Eigensinn) не из желания не быть подражателем кого бы то ни было другого, а из желания показаться необычным человеком, хотя такой человек часто лишь изображает из себя *чудака*. Но так как каждый человек должен иметь и утверждать свое собственное мнение (seinen eigenen Sinn) (si omnes patres sic, at ego non sic. *Abaelard*)[2](#b2), то упрек в парадоксальности, если только она не основывается на тщеславном желании чем-нибудь отличаться, не имеет дурного смысла. Парадоксу противопоставляется *тривиальное*, которое имеет на своей стороне общее мнение. Но при тривиальном мы имеем так же мало, если не меньше, уверенности [в своих суждениях], так как оно усыпляет; парадоксы же побуждают душу к внимательности и исследованию, а это часто ведет к открытиям.

*Эстетический* эгоист — это тот, кого удовлетворяет уже его собственный *вкус*, хотя бы другие находили негодными, порицали или даже высмеивали его стихи, картины, музыкальные произведения и т. д. Он лишает себя возможности дальнейшего усовершенствования, когда обособляется со своим суждением, сам себе аплодирует и критерий прекрасного в искусстве ищет только в себе самом.

Наконец, *моральный* эгоист—это тот, кто все цели ограничивает самим собой, кто пользу видит только в том, что полезно ему, и, как эвдемонист, усматривает высшее определяющее основание своей воли только в выгоде и собственном счастье, а не в представлении о долге. В самом деле, так как каждый другой человек составляет себе свое представление о том, что он считает счастьем, то именно эгоизм приводит к тому, что нет критерия истинного понятия о долге, которое обязательно должно быть общезначимым принципом. Поэтому все эвдемонисты практические эгоисты.

Эгоизму можно противопоставлять только *плюрализм*, т. е. образ мыслей, при котором человек рассматривает себя и ведет себя не как охватывающий в своем Я весь мир, а только как гражданин мира. Сказанное об этом относится к антропологии. Ведь то, что касается этого различия по метафизическим понятиям, целиком находится вне сферы рассматриваемой здесь науки. А именно вопрос о том, имею ли я как мыслящее существо основание признавать помимо своего существования еще и существование всех других существ, находящихся со мной в общении (совокупность их называется миром), есть вопрос не антропологический, а чисто метафизический.

*О познавательной способности, поскольку она основывается на рассудке*

*Деление*

§ 40. *Рассудок* как способность *мыслить* (представлять себе нечто посредством *понятий*) называется также *высшей* познавательной способностью (в отличие от чувственности как *низшей*) потому, что способность [иметь] созерцания (чистые или эмпирические) дает только единичное в предметах, тогда как способность [давать] понятия дает общее в представлениях об этих предметах, [т. е.] *правило*, которому должно быть подчинено многообразие чувственных созерцаний, чтобы создать единство для познания объекта. Хотя, конечно, *рассудок* имеет *более важное значение*, чем чувственность, которой животные, лишенные рассудка, могут кое-как обходиться, [действуя] по врожденным инстинктам, как народ без главы, но глава без народа (рассудок без чувственности) ничего не в состоянии сделать. Следовательно, между ними не может быть спора о рангах, хотя одну способность называют высшей, а другую — низшей.

Но слово *рассудок* употребляется и в особом значении, а именно когда он как член деления вместе с двумя другими подчиняется рассудку в более общем значении, и в таком случае высшая познавательная способность (materialiter, т. е. рассматриваемая не сама по себе, а в отношении к *познанию* предметов) состоит из *рассудка, способности суждения и разума*. Теперь мы представим наблюдения над людьми относительно того, чем один отличается от других по этим умственным дарованиям или их привычному применению или злоупотреблению ими, сперва при здоровом состоянии души, а затем в случаях душевной болезни.

*Антропологическое сравнение трех высших познавательных способностей друг с другом*

§ 41. Правильный рассудок — это тот, который блещет не столько обилием понятий, сколько их *соответствием* с познанием предмета, следовательно, обладает способностью и навыком к схватыванию *истины*. Некоторые люди имеют в голове много понятий, которые все сводятся к *сходству* с тем, что хотят от них услышать, но не соответствуют объекту и его определению. Такой человек может иметь понятия большого объема и даже *гибкие* понятия. Правильный рассудок, достигающий понятий обычного познания, называется *здравым* (для домашнего обихода достаточным) рассудком. Он говорит вместе с центурионом у Ювенала: quod sapio, satis est mihi, non ego curo — esse quod Arcesilas aerumnosique Solones[3](#b3). Само собой понятно, что природный дар прямого и правильного рассудка — ограничивать себя в отношении объема познания, к какому он способен, и поэтому наделенный им действует *скромно*.

§ 42. Если под словом *рассудок* понимают вообще способность познания правил (и, значит, познание посредством понятий), так что он заключает в себе всю *высшую* познавательную способность, то под этим следует понимать не те правила, по которым *природа* руководит людьми в их деятельности, как это бывает у животных, побуждаемых природным инстинктом, а только те правила, которые человек *устанавливает* сам. То, чему он только учится и что он таким образом хранит в памяти, он делает лишь механически (по законам репродуктивного воображения) и без [участия] рассудка. Слуга, который должен сказать комплимент по определенной формуле, не нуждается в рассудке, т. е. ему нет нужды думать самому; но рассудок ему нужен, когда он в отсутствие своего господина должен вести его домашние дела; при этом могут стать необходимыми некоторые правила для руководства, предписываемые не буквально.

*Правильный* рассудок, *обладающая большим опытом* способность суждения и *основательный* разум составляют всю сферу интеллектуальной познавательной способности прежде всего постольку, поскольку эта способность рассматривается как средство содействия практическому, т. е. для [достижения] целей.

Правильный рассудок есть здравый рассудок, поскольку в нем есть *соответствие* понятий с целью их применения. Так как достаточность (sufficientia) и *точность* (praecisio), соединенные вместе, составляют *соответствие*, т. е. [следующее] свойство понятия: содержать в себе не больше и не меньше того, что нужно для предмета (conceptus rem adaequans), — то правильный рассудок — первая и важнейшая интеллектуальная способность, так как достигает своей цели с *наименьшим* количеством средств.

*Коварство*, способность к интригам, часто считается [свойством] большого, хотя и употребляемого во зло, ума; но оно как раз образ мыслей очень ограниченных людей и весьма отличается от житейской мудрости, видимостью которой оно, как таковое, обладает. Прямодушного человека можно обмануть только раз, а это становится по своим последствиям очень невыгодным для собственных намерений хитреца.

Для слуги или для чиновника, выполняющего определенные распоряжения, достаточно иметь только рассудок. Офицер, которому для порученного ему дела предписано лишь общее правило и который должен сам решить, как ему поступать в том или ином случае, должен обладать способностью суждения; генерал, которому следует рассмотреть все возможные случаи и придумать для них правила, должен иметь разум. Таланты, необходимые для этих различных положений, очень различны. ”На второй ступени иногда блистают люди, которые не заметны были на первой” (tel brille au second rang, qui s’éclipse au premier[4](#b4)).

*Умствовать* еще не значит обладать рассудком; выставлять напоказ максимы, но совершать (как Кристина Шведская[5](#b5)) поступки, противоречащие им, еще не значит быть разумным. Дело здесь обстоит так, как с ответом графа Рочестера английскому королю Карлу II, когда король однажды застал графа в состоянии глубокой задумчивости и спросил его: ”О чем Вы так глубоко задумались?” — Ответ: ”Я обдумываю эпитафию для Вашего Величества”. Вопрос: ”Как она гласит?” — Ответ: ”Здесь покоится король Карл II, который говорил в своей жизни много умного, но ничего умного не сделал”[6](#b6). Молчать в компании и только время от времени высказывать самое обыкновенное суждение как будто свидетельствует о рассудительности, так же как некоторая степень *грубости* выдается за (старую немецкую) *честность*.

\* \* \*

Естественный рассудок может посредством обучения обогащаться множеством понятий и быть снабжен правилами; но второй интеллектуальной способности, а именно способности распознавать, подходит ли к данному случаю правило или нет, т. е. *способности суждения* (iudicium), *научиться* нельзя; ее можно только упражнять; поэтому ее рост есть *зрелость* и тот рассудок, который приходит только с годами. Нетрудно понять, что иначе и быть не может, так как обучаются только благодаря тому, что сообщаются правила. Следовательно, если бы были наставления для способности суждения, то должны были бы быть общие правила, по которым можно было бы распознать, подходит ли к данному случаю правило или нет; а это отодвигало бы тот же вопрос все дальше и дальше — в бесконечность. Следовательно, это тот рассудок, о котором говорят, что он приходит только с годами и основывается на личном продолжительном опыте; а Французская Республика ищет его суждения в так называемой палате пэров.

Эта способность, которая имеет дело только с тем, что выполнимо, что годится и что прилично (для технической, эстетической и практической способности суждения), не столь блестяща, как та, которая расширяет [познание], ибо она только сопутствует здравому рассудку и составляет связующее звено между ним и разумом.

§ 43. Если рассудок есть способность [давать] правила, а способность суждения — способность находить особенное, поскольку оно подходит под правило, то *разум* есть способность выводить особенное из общего и это особенное представлять по принципам и как нечто необходимое. Таким образом, разум можно определить как способность *судить* по основоположениям и (в практическом отношении) *поступать* по ним. Для каждого морального суждения (стало быть, и для религии) человек нуждается в разуме и не может полагаться на постановления и общепринятые обычаи. *Идеи* суть понятия разума, для которых в опыте не может быть дан адекватно ни один предмет. Они не созерцания (не созерцания пространства и времени) и не чувства (как их хочет представить учение о счастье): те и другие принадлежат к чувственности; идеи — это понятия о совершенстве, к которому можно, правда, приближаться, но которого никогда нельзя полностью достигнуть.

*Умствование* (без здравого рассудка) — это такое применение разума, которое упускает из виду конечную цель отчасти по неспособности, отчасти по ошибочности точки зрения. Давать разуму неистовствовать — значит по форме своих мыслей поступать в соответствии с принципами, но по содержанию или цели употреблять средства, прямо противоположные этой цели.

*Подчиненные* не должны умствовать (резонировать), так как от них часто должен быть скрыт, по крайней мере остаться неизвестным, принцип, согласно которому следует поступать; но предводитель (генерал) должен обладать разумом, так как ему не может быть дана инструкция для каждого данного случая. Было бы несправедливо требовать, чтобы так называемый мирянин (laicus) не пользовался в делах религии, которая должна цениться как мораль, своим собственным разумом, а следовал назначенному *духовному лицу* (clericus), стало быть чужому разуму, ведь в сфере морального каждый сам должен отвечать за свое поведение, а духовное лицо не возьмет, да и не может взять это на свой страх и риск.

Но в этих случаях люди склонны считать, что их личность будет в большей безопасности, если они откажутся от применения собственного разума и пассивно и послушно покорятся готовым предписаниям святых. Это они делают не столько из чувства своей неспособности проникнуть в дело (ведь суть всякой религии составляет мораль, которая каждому человеку скоро сама собой становится ясной), сколько из *ухищрения* отчасти для того, чтобы в случае какого-то промаха иметь возможность свалить свою вину на других, а отчасти и главным образом, чтобы под благовидным предлогом обойти то существенное (движение души), что гораздо труднее, чем культ.

Конечно, было бы слишком требовать от людей *мудрости* как идеи законосообразно полного практического применения разума; но даже самую ничтожную степень ее никто другой не может внушить человеку; каждый должен извлечь ее из самого себя. Предписание, которое содействует достижению ее, заключает в себе три следующие максимы: 1) мыслить самому, 2) мыслить себя (в общении с людьми) на месте другого, 3) всегда мыслить в согласии с самим собой.

Человек достигает полного применения своего разума, если иметь в виду его *умение* (способность [осуществить] любое намерение), примерно к двадцати годам; если иметь в виду *житейскую мудрость* ([способность] использовать других людей для своих целей) — к сорока, а *мудрости* он достигает примерно к шестидесяти годам; но в этот последний период мудрость бывает скорее *негативной*: она дает нам понять все глупости двух первых периодов; в это время можно сказать: ”Жаль, что приходится умирать именно тогда, когда мы только научились, как нам следует жить по-настоящему хорошо”[7](#b7); но и в этом возрасте редко можно услышать подобное суждение, так как привязанность к жизни становится тем сильнее, чем меньше дела́ и наслаждения имеют ценность для жизни.

§ 44. Так же как способность находить для общего (для правила) особенное есть *способность суждения*, так способность придумывать для особенного общее есть *остроумие* (ingenium). Дело первой способности — замечать различия в многообразном, отчасти и в тождественном; дело второе

замечать тождество многообразного, отчасти и различного. Самый превосходный талант в обеих способностях — замечать малейшие сходства или несходства; способность к этому называется *проницательностью* (acumen), а наблюдения такого рода — *тонкими*. Эти тонкости, если они не расширяют познания, называются пустыми *остротами* или *умствованиями* (vanae argutationes) и могут быть обвинены в бесполезном, хотя и не в ошибочном применении рассудка вообще. Таким образом, проницательность не только связана со способностью суждения, но присуща и остроумию; разница лишь в том, что в первом случае ее достоинство усматривается больше в *точности* (cognitio exacta), а во втором случае — в богатстве тонкого ума; вот почему остроумие иногда называют *блестящим*; и подобно тому как природа в своих цветах ведет, кажется, скорее, игру, а в плодах — свое дело, так и талант, который встречается в остроумии, считается талантом более низкого разряда (по целям разума), чем талант, присущий первой способности. Обыденный и *здравый* рассудок не притязает ни на остроумие, ни на проницательность, представляющие собой некоторого рода роскошь ума, здравый же рассудок ограничивается насущными потребностями.

*Кант И. Соч. В 6 т. М., 1966. Т. 6. С. 357—361, 435—441*

## Фихте

**Назначение человека**[**1**](#b8)

Таково все мое возвышенное назначение, моя истинная сущность. Я — член двух порядков: одного чисто духовного, в котором я властвую только посредством чистой воли, и другого — чувственного, в котором я влияю своими действиями. Конечная цель разума всецело есть его чистая деятельность только через самого себя и без необходимого посредства какого-нибудь внешнего орудия — независимость от всего, что само не есть разум, абсолютная безусловность. Воля есть, жизненный принцип разума, она сама — разум, когда она берется в своей чистоте и независимости; разум самодеятелен, это значит: чистая воля, как таковая, действует и властвует. Непосредственно в этом чисто духовном порядке и всецело в нем одном живет только бесконечный разум. Конечная личность, которая есть не сам мир разума, а только один из его многих членов, необходимо живет и в чувственном порядке, т. е. в таком, который ставит перед нею кроме чистой деятельности разума еще другую цель, материальную, достигаемую посредством орудий и сил, которые, правда, подчинены непосредственной власти воли, но обусловлены в своей деятельности еще и собственными законами. И все же, насколько несомненно, что разум есть разум, воля должна действовать только через себя, независимо от естественных законов, которыми определяется действие; поэтому чувственная жизнь конечной личности есть указание на жизнь высшую, в которую ее вводит и в которой ей дает место воля сама по себе, — место, для нас, конечно, представляющееся опять-таки чувственно — как состояние, а отнюдь не как чистая воля.

Эти два порядка, чисто духовный и чувственный, последний из которых может состоять из необозримого ряда отдельных жизней, находятся во мне с первого же момента развития деятельного разума и протекают во мне рядом один с другим. Чувственный порядок есть только явление для меня и для тех, кто существует со мною в одинаковой жизни; только духовный порядок придает ему значение, целесообразность и ценность. Коль скоро я принимаю решение повиноваться закону разума, я уже бессмертен, непреходящ, вечен; я не должен еще *становиться* таким. Сверхчувственный мир — не какой-нибудь будущий мир; он существует теперь; ни в один момент конечного бытия он не может быть более близким и действительным, чем в другой; после бытия, которое продлится мириады жизней, он не будет ближе и действительнее, чем в настоящий момент. Другие определения моего *чувственного* существования суть будущее определение; но они так же мало составляют истинную жизнь, как и мое теперешнее определение. Решая повиноваться закону разума, я проникаю в вечность, сбрасываю с себя жизнь во прах и всякую другую чувственную жизнь, какая может мне еще предстоять, и высоко поднимаюсь над ними. Я становлюсь единственным источником всего моего бытия и моих проявлений; и с этого момента, не обусловливала” ничем внешним, я имею свою жизнь в себе самом. Моя воля, которую я сам, а не кто-нибудь другой, ввожу в порядок сверхчувственного мира, есть этот источник истинной жизни и вечности.

Только моя воля есть этот источник; только познавая эту волю за средоточие нравственной благости и, действительно, возвышая ее до этой благости, я получаю достоверное обладание всем сверхчувственным миром. Я должен закономерно хотеть, не рассчитывая на какую-нибудь понятную и видимую цель и не исследуя того, вытекает ли из моей воли что-нибудь другое, кроме самого хотения. Моя воля существует сама по себе, обособленная от всего, что не есть она, и составляет через себя и для себя свой мир; следовательно, она не только абсолютно *первое*, так что *перед* нею нет ничего, что определяло бы ее своим воздействием, но из нее также не следует никакого мыслимого и понятного *второго*, которое подчиняло бы ее деятельность чуждому закону. Если бы в мыслимом для нас чувственном мире, противоположном духовному миру, из воли вытекало что-нибудь второе, из второго — третье и т. д., то сила воли была бы сломлена сопротивлением приводимых ею в движение самостоятельных членов этого мира; образ деятельности не соответствовал бы уже вполне выраженному хотением понятию цели, и воля не оставалась бы свободной, но отчасти была бы ограничена своеобразными законами инородной сферы своего действия. Так должен я смотреть на волю в здешнем, единственно известном мне чувственном мире. Я вынужден, конечно, верить, т. е. действовать так, как будто бы я думал, что мое хотение может привести в движение мой язык, мою руку, мою ногу; однако я не только ничего не могу мыслить о том, каким образом простое желание, давление разума на самого себя, называемое волей, может быть принципом движения в косной земной массе, но даже простое утверждение этого является сущей нелепостью перед судом размышляющего рассудка; ибо в этом мире движение материи — даже во мне самом — должно быть объясняемо только из внутренних сил одной материи.

Изложенное воззрение на свою волю я получаю, лишь постигая в себе, что она не есть только высший деятельный принцип для этого мира (таким принципом она могла бы стать без всякой свободы, только благодаря влиянию целого мировой системы; приблизительно таким образом мы представляем себе образующую силу в природе), но что она совершенно отвергает все земные и вообще все существующие вне ее цели и последней целью ставит себя ради себя же. И только такое воззрение на мою волю указывает мне на сверхчувственный порядок, в котором воля сама по себе, без всяких внешних орудий становится причиной в подобной ей, чисто духовной, вполне проницаемой для нее сфере. Первым звеном моего мышления было познание того, что закономерное хотение требуется только ради себя самого; это познание могло быть найдено только как факт моей внутренней жизни, и невозможно найти его другим каким-нибудь путем. Вторым звеном моего мышления было убеждение, что это требование сообразно разуму, что оно — источник и руководящая нить всего иного, что сообразно разуму, — убеждение, что оно само не направляется согласно чему-нибудь внешнему, но что все другое должно направляться согласно ему и быть от него зависимым; и к этому убеждению я могу прийти также не извне, но только внутренним путем, благодаря непоколебимому подтверждению, которое я свободно даю этому требованию. И лишь исходя из этих звеньев, я пришел к вере в сверхчувственный, вечный мир. Если я уничтожу первый, не может быть речи о последнем. Если бы было так, как говорят многие, — они считают это за само собой разумеющееся без всяких доказательств и превозносят это как высшую житейскую мудрость, — если бы всякая человеческая добродетель должна была постоянно иметь перед собою определенную внешнюю цель и, прежде чем действовать и быть добродетелью, должна была бы иметь уверенность в осуществимости этой цели, если бы, следовательно, разум не содержал в самом себе принципа и руководящей нити для своей деятельности, но должен был лишь получать эту нить извне через размышление о чуждом мире, если бы было так, что цель нашего бытия была бы здесь, на земле, — человеческая природа совершенно исчерпывалась бы и объяснялась нашим земным назначением, и не было бы разумных оснований выходить в наших мыслях за пределы здешней жизни.

Но так, как я говорил теперь с собою, может говорить и учить всякий мыслитель, который — может быть, из страсти к новому и необычному — где-нибудь воспринял как историческое знание эти первые посылки моего рассуждения и, восприняв их, сделал из них затем правильные выводы. Он будет излагать нам образ мышления чужой жизни, а не своей собственной; все будет для него пусто и бессмысленно, ибо ему будет недоставать того чувства, которым постигается реальность этой жизни; он будет, как слепой, который построил на нескольких правильно заученных истинных положениях о цветах совершенно правильную теорию цветов, но для которого не существует никакого цвета; он в состоянии будет сказать, что *должно быть* при известных условиях; но для него оно *не будет* таким, ибо эти условия не применимы к нему. Только отказываясь от чувственного и его целей и принося его в жертву закону, который требует только нашей воли, а не наших действий, только поступая так в твердом убеждении, что это — сообразный разуму, единственно сообразный ему образ действий, — только так получаем мы то чувство, через которое постигается вечная жизнь. Лишь после такого отказа от земного является в душе нашей вера в вечное; она обособляется как единственная опора, остающаяся еще для нас, после того как мы отказались от всего другого, как единственный оживляющий принцип, подымающий еще нашу грудь и одушевляющий еще нашу жизнь. Поистине, чтобы войти в царство Божие, должно сперва — если употребить образы священного учения — умереть для мира и вновь родиться затем.

Я вижу теперь, о, ясно вижу причину моей прежней слепоты и невнимания к духовным предметам. Уйдя в земные цели, погрузившись в них всеми своими помыслами и чувствами, побуждаемая и влекомая только понятием о результате, который должен действительно проявиться вне нас, только желанием такого результата и удовольствием, получаемым от него, глухая и мертвая для чистого разума, который сам себе законодатель и который ставит нам чисто духовную цель, бессмертная Психея остается прикованной к земле и со связанными крыльями. Наша философия есть история нашего сердца и жизни, и какими мы находим себя самих, такими мы мыслим человека вообще и его назначение. Если нас влечет только к тому, что должно действительно осуществиться в этом мире, то для нас тогда нет истинной свободы, — свободы, которая абсолютно и безусловно в себе имела бы основание своего определения. В лучшем случае наша свобода — свобода развивающегося растения; по своей сущности она не выше последней, но только производит более искусные результаты — не корни, листья, цветы, а дух с влечениями, мыслями, поступками. Не обладая истинною свободой, мы решительно ничего не можем познать о ней; когда о ней идет речь, мы принижаем слова до нашего понимания их или просто-напросто объявляем слышанное за бессмыслицу. Теряя познание свободы, мы теряем и чувство другого мира. Все относящееся к нему мелькает перед нами, не задевая нас, как речи, направленные не к нам, как мертвые тени без цвета и значения, которых мы не можем схватить и задержать. Без малейшего участия мы оставляем все на своем месте. Если нас охватит стремление к тому, чтобы серьезно поразмыслить об этих предметах, то мы ясно уразумеваем и можем доказать, что все идеи об этих предметах — неосновательные и пустые вымыслы, отвергаемые рассудительным человеком; и с точки зрения предпосылок, из которых мы исходим и которые почерпнуты из нашего собственного внутреннего опыта, мы совершенно правы, неопровержимы и не можем быть переубеждены, пока мы остаемся собою. Пользующиеся в нашем народе особенным авторитетом превосходные учения о свободе, долге и вечной жизни превращаются для нас в фантастические басни, подобные басням о Тартаре и Елисейских полях, хотя мы скрываем это настоящее мнение нашего сердца, находя нужным удерживать такими образами чернь во внешней благопристойности. Если же мы мало склонны к размышлению и сами еще связаны узами авторитета, мы сами опускаемся до настоящей черни, веря в то, что превращается *при таком понимании* в пошлые басни, и находя в этих чисто духовных символах обещание на вечное продолжение той же жалкой жизни, какую мы ведем здесь, в этом мире.

Говоря коротко, только благодаря коренному улучшению моей воли восходит новый свет над моим существованием и назначением; без такого улучшения во мне и вокруг меня только тьма, сколько бы я ни размышлял и какими бы духовными способностями я ни был одарен. Только улучшение сердца ведет к истинной мудрости. И пусть же беспрестанно стремится к этой одной цели вся моя жизнь!

*Фихте И. Г. Назначение человека.*

*Спб., 1905. С. 101—111*

## Шеллинг

**Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах**[**1**](#b9)

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 кем 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[2](#b10), 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 сущностно *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 не вынужденно, а добровольно и вполне свободно[[3]](#footnote-4)\*. Так же обстоит дело и с добрыми поступками; добрый человек добр не случайно и не произвольно, и тем не менее он настолько не испытывает принуждения, что никакое принуждение, даже сами врата ада, неспособно было бы заставить его изменить свое убеждение. Правда, в сознании, поскольку оно только самопостижение и лишь идеально, свободное деяние, которое становится необходимостью, не может иметь места, так как это деяние предшествует сознанию, как и существу, производит его; однако это не значит, что у человека полностью отсутствует сознание о свободном деянии; ведь тот, кто, стремясь оправдаться в дурном поступке, говорит: таков уж я, тем не менее прекрасно сознает, что таков он по своей вине, хотя он и справедливо считает, что не мог бы поступить иначе. Как часто человек уже в детстве, в возрасте, когда с эмпирической точки зрения нельзя допустить, что он способен свободно действовать и размышлять, проявляет склонность к злу, которую, как заранее можно предвидеть, нельзя будет искоренить ни дисциплиной, ни воспитанием и которая впоследствии действительно приносит дурные плоды, замеченные нами в зародыше. И все же никто не сомневается в том, что это должно быть вменено ему в вину, и все настолько же убеждены в его вине, как были бы убеждены, если бы каждый отдельный поступок полностью находился в его власти. Подобное общее суждение о совершенно не осознанной по своему происхождению и даже непреодолимой склонности ко злу как об акте свободы указывает на деяние и, следовательно, на жизнь до этой жизни, не надо только мыслить ее предшествующей во времени, ибо умопостигаемое вообще вне времени. Поскольку в творении есть высшая связь и ничто не выступает так раздельно и последовательно друг за другом, как мы вынуждены это изображать, но в раннем действует уже и более позднее и все происходит одновременно в одном магическом акте, то человек, который является здесь решительно и определенно, принял в первом творении определенный образ и рождается в качестве такого, какой он есть от века, — посредством этого деяния определяется даже характер и структура его телесности. С давних пор предполагаемая случайность человеческих поступков в их отношении к заранее предначертанному в божественном разуме единству мироздания была величайшая трудность в учении о свободе. Отсюда, поскольку отречься от божественного предвидения и от божественного провидения было невозможно, и вера в предопределение[4](#b12). Создатели этого учения ощущали, что поступки людей должны быть определены от века, но искали они это определение не в вечном, одновременном с сотворением деянии, составляющем саму сущность человека, а в абсолютном, т. е. совершенно необоснованном, решении Бога, которое предопределяет одного к гибели, другого — к блаженству, и тем самым уничтожили корень свободы. Мы также утверждаем предопределение, но в совершенно ином смысле, а именно следующим образом: человек действует здесь так, как он действовал от века и уже в начале творения. Его действование не *становится*, так же как и он не *становится* в качестве нравственного существа, но по своей природе есть вечно. Тем самым отпадает и тот мучительный вопрос, который так часто приходится слышать: почему именно этот человек определен быть злым и подлым, а тот, другой — благочестивым и справедливым в своих действиях? Ибо данный вопрос основан на предположении, что человек не был уже от начала действованием и деянием и что он в качестве духовного существа обладает бытием до своей воли и независимо от нее, а это, как мы показали, невозможно.

Как некогда в творении, посредством реакции основы на откровение, повсеместно было возбуждено зло, человек от века утвердил себя в особенности и себялюбии и все рождающиеся рождаются с присущим им темным началом зла, хотя своего самосознания это зло достигает лишь с появлением противоположности. Только из этого темного начала может быть при теперешнем состоянии человека образовано посредством божественного преображения добро в качестве света. Изначальное зло в человеке, отрицать которое может только тот, кто лишь поверхностно изучил человека в себе и в других, будучи совершенно независимо от свободы в своем отношении к нашей эмпирической жизни, тем не менее есть по своему происхождению собственное деяние человека и только поэтому — первородный грех, что нельзя сказать о том, также несомненном беспорядке сил, распространившемся, как зараза, после наступившего распада. Ибо не страсти сами по себе суть зло, и бороться нам приходится не только с плотью и кровью, а со злом внутри и вне нас, которое есть дух. Поэтому радикальным злом может называться только совершенное посредством собственного деяния, но присущее от рождения зло; интересно, что Кант, не возвысившийся в теории до трансцендентального, определяющего все человеческое бытие деяния, посредством простого пристального наблюдения феноменов нравственного суждения пришел в своих позднейших исследованиях к признанию, как он выражается, субъективной, предшествующей всем чувственным действиям основы человеческих поступков, которая сама ведь должна быть актом свободы; тогда как Фихте, постигший в умозрении понятие подобного деяния, в своем учении о нравственности вновь подчинился господствующему филантропизму и объяснял предшествующее всякому эмпирическому действованию зло лишь косностью человеческой природы.

Против приведенного здесь воззрения может быть высказано лишь одно возражение, а именно что оно полностью устраняет, во всяком случае в этой жизни, всякое обращение человека от зла к добру и наоборот. Однако пусть даже человеческая или божественная помощь (в помощи человек всегда нуждается) предназначает обращение человека к добру, но ведь уже одно то, что он допускает такое воздействие доброго духа, не закрывает полностью доступ к себе, также заключено в том изначальном деяний, посредством которого он есть такой, а не другой. Поэтому в человеке, в котором еще не произошло такое преображение, но и не вполне угасло доброе начало, внутренний голос его собственной, лучшей, чем он есть теперь, сущности не перестает призывать к перерождению; и только истинное и решительное обращение дает ему внутреннее умиротворение, и он ощущает себя примиренным со своим духом-хранителем, словно только теперь обрела свое удовлетворение изначальная идея. В самом строгом смысле верно, что, каков бы ни был человек, действует не он сам, но добрый или злой дух в нем; и тем не менее это ни в коей мере не умаляет его свободу. Ибо именно это попустительство действия в себе доброго или злого начала есть следствие умопостигаемого деяния, которое определило его сущность и жизнь.

Таким образом, после того как мы выяснили начало и возникновение зла до его становления действительным в отдельном человеке, нам остается, по-видимому, только описать его явление в человеке.

Общая возможность зла состоит, как было показано, в том, что человек, вместо того чтобы сделать свою самость базисом, органом, способен стремиться возвысить ее до господствующей всемогущей воли, духовное же в себе, напротив, сделать средством. Если в человеке темное начало самости и своеволия полностью пронизано светом и едино с ним, то Бог как вечная любовь или как действительно существующий есть в нем связь сил. Если же оба начала находятся в разладе, то место, где должен был бы быть Бог, занимает другой дух, а именно обратная сторона Бога, возбужденная к актуализации посредством откровения Бога сущность, которая никогда не может перейти из потенции к акту, которая никогда не есть, но всегда хочет быть и поэтому, наподобие материи у древних, может быть постигнута (актуализирована) как действительная не совершенным разумом, а только ложным воображением, что и есть грех. Поэтому такая сущность, не будучи сама сущей и заимствуя видимость у истинного бытия, подобно тому как змея заимствует краски у света, стремится с помощью отраженных представлений привести человека к неразумию, при котором она только и может быть признана и познана им. Поэтому ее с полным основанием считают не только врагом всего сотворенного (так как оно пребывает только благодаря узам любви), и прежде всего человека, но и его искусителем, который соблазняет его познать ложные радости и допустить в свое воображение не-сущее; этому способствует собственная склонность человека к злу, чей взор, не способный длительно созерцать сияние божественного и истины, всегда обращается на не-сущее. Таким образом, начало греха состоит в том, что человек переходит из подлинного бытия к небытию, от истины к лжи, из света в тьму, чтобы самому стать творящей основой и посредством содержащейся в нем мощи центра господствовать над всеми вещами. Ибо даже у того, кто удалился из центра, все еще остается чувство, что он был всеми вещами, был в Боге и с Богом; поэтому он вновь стремится к этому, но для себя, а не там, где он мог быть таковым, а именно в Боге. Отсюда возникает голод себялюбия, которое в той мере, в какой оно отрекается от целого и от единства, становится все более скудным и жалким, но именно поэтому все более алчным, голодным, ядовитым. Пожирающее и всегда уничтожающее само себя противоречие, присущее злу, заключается в том, что, именно уничтожая связь тварности, оно стремится стать тварным и, желая в своем высокомерии стать всем, впадает в небытие. Надо сказать, что явный грех в отличие от простой слабости и неспособности вызывает не сожаление, а страх, ужас, чувство, которое может быть объяснено лишь тем, что грех стремится сокрушить слово, посягнуть на основу творения и профанировать мистерию. Однако и это должно было стать явным, так как лишь в противоположность греху открывается глубочайшая связь в зависимости вещей, а также сущность Бога, которая есть как бы до всякого существования (еще не смягчена им) и поэтому страшна. Ибо Бог сам объемлет в твари это начало, облекая его любовью, и превращает его в основу и как бы носителя существ. Актуальным оно становится для того и против того, кто возбуждает его, злоупотребляя превращенным в самобытие своеволием. Ибо поскольку Бог ведь не может быть поколеблен или — тем более снят в своем существовании, то в соответствии с необходимым соотношением, существующим между Богом и его основой, именно та светящаяся в глубине тьмы в каждом человеке искра жизни возгорается в грешнике пожирающим его пламенем, подобно тому как в живом организме оторвавшийся от целого член или система ощущают даже само единство и дыхание, которым они себя противопоставляют, как огонь (жар), и сгорают от внутреннего жара.

Мы видели, как вследствие ложного воображения и познания, направленного на не-сущее, дух человека открывается духу лжи и лицемерия и как, зачарованный им, он вскоре теряет первоначальную свободу. Из этого следует, что, напротив, истинное добро может быть вызвано только божественной магией, а именно непосредственным присутствием сущего в сознании и познании. Произвольное добро столь же невозможно, как и произвольное зло. Истинная свобода есть в согласии со святой необходимостью, которую мы ощущаем в сущностном познании, ибо дух и сердце, подчиняющиеся только своему собственному закону, добровольно утверждают то, что необходимо. Если зло состоит в разладе обоих начал, то добро может состоять лишь в совершеннейшем их согласии, и соединяющая их связь должна быть божественной связью, поскольку они едины не обусловленным, а совершенным и безусловным способом. Поэтому отношение обоих начал нельзя представлять как самопроизвольную или возникшую из самоопределения нравственность. Последнее понятие заставило бы предположить, что они не едины сами по себе; но как же они могут стать едиными, если они не таковы? К тому же это понятие возвращает нас к нелепой системе равновесия произвола. Отношение обоих начал есть отношение связанности темного начала (самости) со светом. Да будет нам дозволено назвать это религиозностью в соответствии с изначальным значением этого слова. Под религиозностью мы понимаем не то, что именует этим словом болезненная эпоха, — праздные размышления, ханжеское предчувствие или желание чувствовать божественную близость. Ибо Бог есть в нас ясное познание или сам духовный свет, в котором только и становится ясным все остальное, и уж никак нельзя предположить, что он может быть сам неясным; и тому, в ком это познание есть, оно воистину не позволяет быть праздным или бездеятельным. Там, где оно есть, оно — нечто значительно более субстанциальное, чем полагают наши философы чувства. Мы понимаем религиозность в изначальном практическом значении этого слова. Она есть совестливость, или побуждение действовать согласно своему знанию и не противоречить в своих действиях свету познания. Человека, для которого невозможность действовать иначе определяется не человеческими, физическими или психологическими, а божественными причинами, называют религиозным, совестливым в высшем смысле этого слова. Совестливым нельзя назвать того, кто перед тем, как принять в определенном случае решение, должен, чтобы поступить правильно, вспомнить сначала о велении долга, дабы поступить так, как требует от него долг. Уже по самому значению слова религиозность не допускает выбора между противоположными решениями, не допускает aequilibrium arbitrii[5](#b13) (чумы всякой морали), а требует высшей уверенности в том, что́. правильно, исключающей какой бы то ни было выбор. Совестливость не обязательно и не всегда являет себя как энтузиазм или необычайное воспарение над самим собой, какой ее хотел бы видеть, после того как подавлена спесь самопроизвольной нравственности, дух другого, наихудшего высокомерия. Совестливость может являть себя совершенно формально в строгом выполнении долга — тогда ей бывает свойственна даже известная суровость и строгость, как, например, душе Марка Катона, которому древний писатель приписывает внутреннюю, едва ли не божественную необходимость в действиях, говоря, что Катон был наиболее близок добродетели, ибо он всегда поступал справедливо не потому, что стремился к этому (из желания следовать велению долга), а потому, что иначе поступить не мог[6](#b14). Подобная строгость нравственных убеждений, как и строгость жизни в природе, — тот росток, из которого только и возникает цветок истинной грации и божественности; что касается якобы более благородной моральности, сторонники которой считают себя вправе подвергнуть это презрению, то она подобна пустоцвету, не приносящему плодов[[4]](#footnote-5)\*. Высшее именно потому, что оно таково, не всегда общезначимо; и тот, кому знакомо поколение духовных сластолюбцев, которым именно высшее в науке и чувстве служит для разнузданнейшего духовного распутства и уверенности в своем превосходстве над так называемым обычным следованием долгу, безусловно, остережется считать высшее общезначимым. Можно предвидеть, что, пребывая на том пути, где каждый предпочитает иметь прекрасную, а не разумную душу, считаться благородным, а не быть справедливым, мы еще окажемся свидетелями того, как наука о нравственности сведется к всеобщему понятию вкуса, в результате чего порок будет заключаться только в дурном или испорченном вкусе[[5]](#footnote-6)\*. Когда в серьезной настроенности проступает ее божественное начало как таковое, добродетель являет себя как энтузиазм; она являет себя как героизм (в борьбе со злом), как прекрасное, свободное и мужественное решение человека действовать в соответствии с божественным указанием и не отступать в своих действиях от того, что ему открылось в знании; как вера, но не в смысле убежденности в знании истины (что даже рассматривается как заслуга) или как нечто, лишь несколько отличающееся от уверенности (значение, часто приписываемое слову ”вера” вследствие применения его к обычным вещам), а в своем изначальном значении — как доверие, как упование на божественное, исключающее всякий выбор. Когда же наконец в несокрушимую серьезность настроенности, которая всегда предполагается, падает луч божественной любви, возникает высшее преображение нравственной жизни в грацию и божественную красоту.

Мы исследовали, насколько это возможно, возникновение противоположности между добром и злом и то, как оба они, одно посредством другого, действуют в творении; но остался еще высший вопрос всего этого исследования. До сих пор мы рассматривали Бога только как самооткрывающееся существо.

Однако как же он относится к этому откровению в качестве нравственного существа? Совершается ли это действие со слепой и бессознательной необходимостью, или оно есть свободное и сознательное деяние? И если верно второе, то как Бог в качестве нравственного существа относится ко злу, возможность и действительность которого зависят от самооткровения Бога? Хотел ли Бог и зла, когда он хотел откровения, и как сочетать это воление с его святостью и высшим совершенством, или, пользуясь обычным выражением, как оправдать Бога в том, что он допускает зло?

Предшествующий вопрос о свободе Бога в самооткровении как будто решен в предыдущем изложении. Если бы Бог был для нас чисто логической абстракцией, то все должно было бы следовать из него с логической необходимостью; он сам был бы только высшим законом, из которого все вытекает, но не обладал бы сознанием этого и не был бы личностью. Однако в соответствии с нашим пониманием Бог есть живое единство сил; и если личность, согласно нашему предшествующему объяснению, покоится на связи некоего самостоятельного начала с независимой от него основой, причем так, что оба они взаимно полностью проникают друг друга и суть лишь одно существо, то Бог есть посредством связи в нем идеального начала с независимой (по отношению к нему) основой высшая личность, так как основа и существующее необходимо объединяются в нем в абсолютное существование; и если живое единство обоих есть дух, то Бог в качестве абсолютной их связи есть дух в самом высшем и абсолютном смысле. Совершенно несомненно, что личность в Боге основана только на его связи с природой и, напротив, Бог чистого идеализма, как и Бог чистого реализма, необходимо есть безличное существо, наиболее очевидным доказательством чего служит понятие о Боге у Фихте и Спинозы. Однако поскольку в Боге есть независимая основа реальности и поэтому два одинаково вечных начала самооткровения, то Бога в его свободе следует рассматривать в отношении к обоим этим началам. Первоначало в творении есть стремление единого порождать самого себя, или воля основы. Второе начало есть воля любви, посредством которой в природу изрекается слово и посредством которой Бог только и делает себя личностью. Поэтому воля основы не может быть свободна в том смысле, в котором свободна воля любви. Она не есть свободная или связанная с рефлексией воля, хотя не есть и воля, полностью бессознательная, движимая слепой механической необходимостью, но нечто среднее, подобно вожделению или стремлению, и ближе всего она к прекрасному порыву становящейся природы, которая стремится раскрыться и внутренние движения которой непроизвольны (не могут быть предотвращены), хотя она и не чувствует себя принужденной ими. Полностью же свободная и сознательная воля — это воля любви, именно потому, что она такова; откровение, которое из нее следует, есть деяние и акт. Вся природа говорит нам, что она существует отнюдь не вследствие простой геометрической необходимости; в ней присутствует не только чистый, разум, но также личность и дух (это столь же очевидно, как возможность отличить автора разумного от просто остроумного); в противном случае столь долго господствовавший геометрический рассудок (Verstand) уже давно должен был бы проникнуть в нее и в большей степени, чем это происходило до сих пор, утвердить незыблемость своего идола — всеобщих и вечных законов природы, тогда как, напротив, он с каждым днем вынужден все более признавать иррациональность отношения к нему природы. Творение — не событие, а деяние. Действуют не следствия всеобщих законов; всеобщий закон есть Бог, т. е. личность Бога, и все, что происходит, происходит посредством личности Бога, не в силу абстрактной необходимости, которую не вынесли бы в своем действовании мы, не говоря уже о том, что ее не вынес бы Бог. Одной из самых привлекательных сторон философии Лейбница, в целом чрезмерно проникнутой духом абстракции, является признание того, что законы природы необходимы нравственно, а не геометрически, и что они не произвольны. ”Я пришел к выводу, — говорит Лейбниц, — что действительно обнаруживаемые в природе законы не могут быть абсолютно демонстрированы, в чем, впрочем, и нет необходимости. Они могут быть, правда, различным образом доказаны, но при этом всегда необходимо предполагать нечто не вполне необходимое с геометрической точки зрения. Тем самым эти законы служат доказательством существования высшего, разумного и свободного существа, что противоречит системе абсолютной необходимости. Они не вполне необходимы (в том абстрактном понимании) и не вполне произвольны, но находятся посредине между тем и другим, будучи законами, которые проистекают из всесовершеннейшей мудрости”[[6]](#footnote-7)\*. Высшая цель динамического объяснения — не что иное, как это сведение законов природы к душе, духу и воле.

Однако, для того чтобы определить отношение Бога как морального существа к миру, общего познания свободы в творении недостаточно; возникает еще один вопрос: было ли деяние самооткровения свободно в том смысле, что все его последствия предусмотрены в Боге? И на это следует ответить утвердительно, ибо сама воля к откровению не была бы живой, если бы ей не противостояла другая, направленная вовнутрь сущности воля; и в этой по-себе-направленности возникает отраженный образ всего того, что implicite содержится в сущности, в которой Бог идеально осуществляет себя, или, что то же самое, заранее познает себя в своем осуществлении. Следовательно, поскольку в Боге есть тенденция, противодействующая воле к откровению, то для того, чтобы осуществилось откровение, должны получить перевес любовь и благость, или communicativum sui[7](#b15), и это, это решение, только и завершает понятие откровения как сознательного и нравственно свободного деяния.

Невзирая на это понятие и хотя деяние откровения необходимо в Боге лишь нравственно или на основании благости и любви, представление о совещании Бога с самим собой или о выборе между несколькими возможными мирами остается неосновательным и несостоятельным. Напротив, как только принимается во внимание более точное определение нравственной необходимости, становится совершенно неоспоримым положение, что из божественной природы все следует с абсолютной необходимостью, что все возможное в силу этой природы должно быть и действительным и что недействительное должно быть невозможно и в нравственном отношении. Недостаток спинозизма отнюдь не в утверждении подобной непоколебимой необходимости в Боге, а в том, что он придает ей безжизненный и безличный характер. Ибо поскольку в этой системе вообще постигается лишь одна сторона абсолюта, а именно реальная, или поскольку Бог действует только в основе, то эти положения действительно приводят к слепой и бессмысленной необходимости. Но если Бог есть по своему существу любовь и благость, тогда и то, что в нем нравственно необходимо, следует с истинно метафизической необходимостью. Если бы для совершенной свободы в Боге требовался выбор в собственном смысле слова, то в наших рассуждениях надо было бы идти дальше. Ибо совершенная свобода выбора существовала бы лишь в том случае, если бы Бог мог сотворить и менее совершенный мир, нежели было возможно по всем условиям, а так как не существует нелепости, которая не была бы хоть однажды провозглашена, некоторые действительно вполне серьезно (не так, как король Кастилии Альфонс[8](#b16), известное высказывание которого относилось лишь к господствовавшей тогда Птолемеевой системе) утверждали, что, если бы Бог хотел, он мог бы сотворить мир лучший, чем наш. Из совершенно формального понятия возможности, согласно которому возможно все, что не противоречит самому себе, исходят и основания, направленные против единства в Боге возможности и действительности; известно, например, возражение, что в этом случае все осмысленно сочиненные романы должны были бы излагать действительные события. Подобного чисто формального понятия мы не обнаруживаем даже у Спинозы; он признает всякую возможность лишь в отношении к божественному совершенству, а Лейбниц безусловно пользуется этим понятием только для того, чтобы, допуская в Боге возможность выбора, по возможности отдалиться от Спинозы. ”Бог делает выбор, — говорит он, — между возможностями и поэтому выбирает свободно, без принуждения: выбора, свободы не было бы лишь в том случае, если бы возможно было только одно”. Если для свободы недостает только такой пустой возможности, то можно признать, что формально, или отвлекаясь от божественной сущности, возможно было, и теперь еще возможно, бесконечно многое. Однако это означало бы утверждать божественную свободу с помощью самого по себе ложного понятия, возможного лишь в нашем рассудке, но не в Боге, в котором отвлечение от его сущности или его совершенства мыслиться не может. Что же касается множества возможных миров, то нечто само по себе столь беспорядочное, каким является, согласно нашему объяснению, изначальное движение основы, может, будучи еще не оформившейся, но восприимчивой ко всем формам материей, действительно допускать бесконечность возможностей, но если на этом предполагалось основывать возможность многих миров, то следует лишь заметить, что это еще отнюдь не ведет к допущению такой возможности в Боге, поскольку основу нельзя называть Богом и Бог в своем совершенстве может хотеть лишь одного. Однако и эту беспорядочность не следует мыслить так, будто в основе не содержится единственно возможный в соответствии с сущностью Бога прообраз мира; он возвышается в действительном творении от потенции к акту посредством только разделения, упорядочения сил и исключения того беспорядочного, которое препятствует ему или затемняет его. В самом же божественном разуме, как в изначальной мудрости, в которой Бог осуществляет себя идеально или в качестве первообраза, есть лишь один Бог и один мир.

В божественном разуме содержится система, но сам Бог есть не система, а жизнь, и только в этом заключен ответ на вопрос, которому мы предпослали предшествующее изложение, — о возможности того, что Бог допускает существование зла. Всякое существование, чтобы стать действительным, т. е. личностным, существованием, требует определенного условия. И существование Бога не могло бы быть личностным без такого условия, однако Бог содержит это условие в себе, а не вне себя. Уничтожить это условие он не может, так как в противном случае он уничтожил бы самого себя; он может только преодолеть его любовью и подчинить себе во славу свою. В Боге также была бы основа тьмы, если бы он не сделал это условие собой, не соединился бы с ним воедино в абсолютной личности. Человеку никогда не удается овладеть этим условием, хотя он и стремится к этому в зле; ему это условие лишь дано, и оно независимо от него; поэтому его личность и самость никогда не могут возвыситься до совершенного акта. В этом и состоит связанная со всякой конечной жизнью печаль, и если в Боге также есть хотя бы относительно независимое условие его существования, то в нем самом заключен и источник печали, которая, однако, никогда не достигает действительности, а служит лишь вечной радости преодоления. Отсюда и покров грусти, лежащий на всей природе, глубокая, неискоренимая меланхолия всякой жизни. Радости нужно страдание, страдание должно преображаться в радость. Поэтому то, что исходит только из условия существования или из основы, исходит не от Бога, хотя оно и необходимо для его существования. Однако нельзя также утверждать, что зло исходит из основы или что воля основы — источник зла. Ибо зло может возникать лишь в сокровеннейшей воле собственного сердца и никогда не совершается независимо от собственного деяния человека. Возбуждение основы, или реакция на сверхтварное, пробуждает только влечение к тварному или собственную волю, но пробуждает ее лишь для того, чтобы была независимая основа добра и чтобы воля была преодолена добром и проникнута им. Ибо не возбужденная самость сама по себе есть зло, но лишь постольку, поскольку она полностью отрывается от своей противоположности, от света или универсальной воли. Именно этот отказ от добра и есть грех. Активизированная самость необходима для силы жизни; без нее была бы только смерть, дрема добра; ибо там, где нет борьбы, нет и жизни. Следовательно, воля основы направлена только на пробуждение жизни, а не на зло непосредственно как таковое и само по себе. Если воля человека охватывает активизированную самость любовью и подчиняет ее свету как всеобщей воле, то из этого только и возникает актуальное добро, которое становится ощутимым благодаря заключенной в человеке силе. Следовательно, в добром реакция основы ведет к добру, в злом — ко злу; как сказано в Писании, в благочестивых ты благочестив, в нечестивых нечестив[9](#b17). Добро без действенной самости есть недейственное добро. То, что становится злом по воле твари (если оно полностью отрывается, чтобы быть для себя), есть само по себе добро, пока оно поглощено добром и остается в основе. Только преодоленная, следовательно, возвращенная из активности в потенциальность самость есть добро и по своей потенции, в качестве преодоленной добром, она и продолжает постоянно пребывать в добре. Если бы в теле не было корня холода, не могло бы ощущаться тепло. Мыслить силу притяжения для себя и силу отталкивания невозможно, ибо на что действовало бы отталкивание, если бы притяжение не давало ему предмета отталкивания, и на что действовало бы притяжение, если бы оно одновременно не заключало в себе самом нечто отталкивающее? Поэтому диалектически совершенно верно утверждение: добро и зло суть одно и то же, лишь рассмотренное с разных сторон, или зло само по себе, т. е. рассмотренное в корне своей тождественности, есть добро, как и обратное — добро, рассмотренное в своей раздвоенности или не-тождественности, есть зло. Поэтому верно и то, что тот, в ком нет ни материала, ни сил для зла, не способен и к добру, примеры чего мы достаточно часто видели в наше время. Страсти, с которыми борется наша отрицательная мораль, суть силы, каждая из которых имеет общий корень с соответствующей ей добродетелью. Душа всякой ненависти есть любовь, и в самом яростном гневе проявляется лишь затронутый и нарушенный в глубочайшем центре покой. Страсти соответствующей степени и пребывающие в состоянии органического равновесия, суть сила самой добродетели и ее непосредственные орудия. ”Разве от того, что страсти служат поборниками бесчестия, — говорит несравненный И. Г. Гаман, — они перестают быть оружием мужества? Лучше ли понимаете вы букву разума, чем понял букву Писания тот аллегорический казначей александрийской церкви, который кастрировал себя, чтобы обрести царство небесное? Любимцы князя Зона сего те, кто приносит величайшее зло самому себе; его (дьявола) придворные шуты — злейшие враги прекрасной природы, у которой есть, правда, в качестве жрецов-чревовещателей корибанты и галлы, но и сильные духом истинные поклонники[[7]](#footnote-8)\*. Только пусть те, чья философия пригодна более для гинекея[10](#b18), чем для академии или палестры лицея, не выносят эти диалектические положения на суд публики, которая так же не поймет эти положения, как не понимают их они сами, и увидит в них устранение всякого различия между правдой и неправдой, добром и злом, — публики, суду которой эти диалектические положения столь же не подлежат, как и положения древних диалектиков, Зенона и остальных элеатов суду поверхностных остряков.

Возбуждение своеволия происходит только для того, чтобы любовь обрела в человеке материал или противоположность, в которой она может осуществиться. Поскольку самость в своем отрыве от добра есть начало зла, основа действительно возбуждает возможное начало зла, но не само зло и не для зла. Но и это возбуждение происходит не по свободной воле Бога, который в основе движется не сообразно своей свободной воле или своему сердцу, но только сообразно своим свойствам.

Поэтому тот, кто стал бы утверждать, что Бог сам хотел зла, должен был бы искать основание для этого утверждения в акте самооткровения как творения; впрочем, уже неоднократно высказывалось мнение, будто тот, кто хотел, чтобы был мир, должен был также хотеть, чтобы было и зло. Однако тем, что Бог упорядочил беспорядочные порождения хаоса и изрек в природу свое вечное единство, он противодействовал тьме и противопоставил беспорядочному движению неразумного начала слово как постоянный центр и вечный светоч. Следовательно, воля к творению была непосредственно лишь волей к рождению света и тем самым добра; зло же не предполагалось этой волей ни в качестве средства, ни даже, как полагает Лейбниц, в качестве *conditio sine qua non*[11](#b19) величайшего возможного совершенства мира[[8]](#footnote-9)\*. Зло не было ни предметом божественного решения, ни тем более его позволения. Вопрос же, почему Бог, необходимо предвидя, что зло будет хотя бы побочным следствием самооткровения, не предпочел вообще не открываться, действительно не заслуживает ответа. Ибо это было бы равносильно тому, чтобы во избежание противоположности любви не было бы и самой любви, другими словами, чтобы абсолютно положительное было принесено в жертву тому, что обладает существованием лишь в качестве противоположности, вечное — лишь временному. Что самооткровение в Боге надлежит рассматривать не как безусловно произвольное, а как нравственно необходимое деяние, в котором любовь и благость преодолели абсолютную сокровенность, мы уже объяснили. Следовательно; если бы Бог, желая избежать зла, не совершил откровения, зло победило бы добро и любовь. Лейбницевское понятие зла как conditio sine qua non может быть применено только к основе — она возбуждает тварную волю (возможное начало зла) в качестве условия, при котором только и может быть осуществлена воля любви. Почему Бог не препятствует воле основы или не снимает ее, мы также уже показали. Это было бы равносильно тому, что Бог снял бы условие своего существования, т. е. свою собственную личность. Следовательно, чтобы не было зла, не должно было бы быть и самого Бога.

Другое возражение, которое, однако, относится не только к данному воззрению, но и ко всякой метафизике вообще, сводится к тому, что, если Бог и не хотел зла, он все-таки продолжает действовать в грешнике и дает ему силу совершать зло. Это — при надлежащем различении — можно вполне принять. Первооснова существования продолжает действовать и в зле, подобно тому как в болезни продолжает еще действовать здоровье, и даже самая разрушенная, испорченная жизнь остается и движется еще в Боге, поскольку он есть основа существования. Однако эта жизнь ощущает Бога как всеистребляющий гнев и посредством притяжения основы сама полагается во все большее напряжение по отношению к единству, завершающееся самоуничтожением и окончательным кризисом.

После всего сказанного все еще остается вопрос: наступит ли конец злу и каким образом? Есть ли вообще в творении конечная цель и если есть, то почему она не достигается непосредственно, почему совершенное не есть сразу с самого начала? На это нет другого ответа, кроме того, который уже был дан: потому что Бог есть жизнь, а не только бытие. У каждой жизни — своя судьба, жизнь подвержена страданию и становлению. И следовательно, Бог добровольно покорился и становлению уже тогда, когда он вначале, чтобы стать личностью, разделил мир света и мир тьмы. Бытие становится ощутимым для себя лишь в становлении. Правда, в бытии нет становления; напротив, в становлении само бытие вновь полагается как вечность; но в осуществлении посредством противоположности необходимо становление. Без понятия испытывающего человеческие страдания Бога — понятия, общего всем мистериям и духовным религиям прошлого, — остается непонятной вся история. Писание также различает периоды откровения и полагает как далекое будущее время, когда Бог будет все во всем, т. е. когда он будет полностью осуществлен. Первый период творения есть, как было показано раньше, рождение света. Свет, или идеальное начало, есть в качестве вечной противоположности темному началу творящее слово, освобождающее скрытую в основе жизнь из небытия, возвышающее ее от потенции к акту. Над словом восходит дух, и дух есть первая сущность, которая соединяет мир тьмы и мир света и подчиняет себе оба начала для того, чтобы осуществиться и стать личностью. Однако на возникновение этого единства реагирует основа и утверждает первоначальную двойственность, но достигает только все большей противоположности и окончательного отделения добра от зла. Воля основы должна пребывать в своей свободе, пока не исполнится, не станет действительным все. Если бы воля основы .была подчинена раньше, то добро и зло остались бы скрытыми в ней. Но добро должно быть поднято из тьмы к актуальности, чтобы жить в непреходящем единстве с Богом; зло же должно быть отделено от добра, чтобы навек быть низвергнутым в небытие. Ибо конечная цель творения состоит в том, чтобы то, что для себя не могло бы быть, было бы для себя, будучи возвышено к существованию из тьмы как независимой от Бога основы. Отсюда необходимость рождения и смерти. Бог отдает идеи, которые были в нем лишены самостоятельной жизни, самости и не-сущему, чтобы, вызванные оттуда к жизни, они вновь были бы в нем в качестве независимо существующих[[9]](#footnote-10)\*. Таким образом основа производит в своей свободе разделение и творит суд… и тем самым совершенное актуализирование Бога. Ибо зло, если оно полностью отделено от добра, уже не *есть* зло. Оно могло действовать только посредством добра (злоупотребляя им), которое, не осознанное им самим, пребывало в нем. Живя, оно пользовалось еще силами внешней природы, пытаясь посредством них творить, и было еще косвенно причастно благости Бога. Умирая же, оно полностью отделяется от добра и хотя еще остается в качестве вожделения вечного голода и жажды деятельности, но выйти из состояния потенциальности уже не может. Поэтому его состояние есть состояние небытия, состояние постоянного уничтожения активности или того, что стремится в нем быть активным. Следовательно, для реализации идеи конечного всестороннего совершенства нет никакой необходимости в обращении зла в добро (восстановлении всех вещей), ибо зло есть зло, лишь поскольку оно выходит за пределы потенциальности; сведенное же к небытию или к состоянию потенциальности, оно есть то, чем всегда должно было быть, т. е. базисом, подчиненным и в качестве такового уже не находящимся в противоречии ни со святостью, ни с любовью Бога. Поэтому конец откровения есть отторжение зла от добра, объявление его полнейшей нереальностью. Напротив, поднятое из основы добро связывается в вечное единство с изначальным добром; рожденные из тьмы на свет присоединяются к идеальному началу как члены его тела, в котором это идеальное начало полностью осуществляется и есть теперь всецело личное существо. До тех пор пока сохранялась первоначальная двойственность, 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*[13](#b21). 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 всём[14](#b22). 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* (Ungrund)[15](#b23)? 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 таковых с неразличенностью, которая ведь возникла только благодаря их полному устранению. Неразличенностъ не есть продукт противоположностей, они не содержатся в ней и implicite, она — особая, свободная от всех противоположностей сущность, в которой все противоположности уничтожаются, которая есть не что иное, как именно их небытие, и поэтому имеет только один, предикат, а именно отсутствие предикатов, не будучи при этом ничто или не-вещью. Следовательно, они либо действительно полагают неразличенность в это предшествующее всякой основе безосновное — тогда у них нет ни добра, ни зла (что рассмотрение противоположности между добром и злом на этой стадии вообще несостоятельно, мы пока оставляем в стороне), и они не могут связывать с безосновным ни одно, ни другое, ни то и другое одновременно. Либо они полагают добро и зло, тем самым полагают двойственность и, следовательно, уже небезосновное или неразличенность. Для лучшего понимания последнего добавим следующее! Реальное и идеальное, тьма и свет или как бы ни обозначать еще оба эти начала никогда не могут быть присущи безосновному *как противоположности*. Но ничто не препятствует тому, чтобы они были присущи ему в качестве непротивоположностей, т. е. в обособлении и каждое *для себя*, посредством чего, однако, полагается двойственность (действительная двоичность начал). В самом безосновном нет ничего, что могло бы воспрепятствовать этому. Ибо именно потому, что оно относится к обоим как тотальная неразличенность, оно безразлично по отношению к обоим. Если бы оно было абсолютным тождеством обоих начал, то оно могло бы быть лишь обоими *одновременно*, т. е. оба должны были быть присущими ему как *противоположности* и тем самым вновь составить единство. Следовательно, непосредственно из этого ”ни то, ни другое”, или из неразличенности, выступает двойственность (нечто совсем иное, чем противоположность, хотя до сих пор, пока мы еще не достигли этой стадии исследования, мы пользовались тем и другим в равном значении), и *без* неразличенности, т. е. *без* основного, не было бы двоичности начал. Следовательно, она не только не снимает различие, как считали многие, но полагает и подтверждает его.

Различение между основой и существующим было, таким образом, отнюдь не только логическим или привлеченным как вспомогательное средство, которое в конечном счете оказалось бы неверным, но и вполне реальным, полностью открывшимся и понятым лишь исходя из высшей точки зрения.

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[[10]](#footnote-11)\*. 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, caput mortuum[16](#b24) 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 проникающее во все милосердие — одним словом, любовь, которая есть всё во всём…

*Шеллинг Ф. В. Й. Соч. В 2 т.*

*М., 1989. Т. 2. С. 129—152*

## Гегель

**Лекции по философии религии**[**1**](#b25)

*Назначение человека*

Это заставляет подумать о природе, определении человека, о том, как рассматривать эту природу, как должен ее рассматривать человек, что он должен знать о себе. Здесь мы сразу же приходим

а) к противоположным определениям: человек *по природе добр*, не раздвоен в себе, а его сущностью, его понятием является то, что он по природе добр, находится в гармонии, в мире с самим собой, и — человек *по природе зол*[2](#b26).

Итак, первое определение означает, что человек по природе добр, что его всеобщая, субстанциальная сущность добра; второе определение противоположно этому. Эти противоположности сначала выступают для нас, для внешнего рассмотрения; но далее оказывается, что это не только рассмотрение, осуществляемое нами, но что человек знает о самом (себе, каков он, каково его определение.

Вначале существует положение: человек по природе добр, не раздвоен; таким образом, у него нет потребности в примирении, а если он в примирении не нуждается, то весь ход мысли, который мы здесь рассматриваем, все это целое совершенно излишне.

Сказать, что человек по природе добр, — значит, по существу, сказать, что человек в себе есть дух, разумность, создан по образу и подобию бога, — бог же есть добро, а он в качестве духа есть зеркало бога, он есть добро в себе. *Как раз на этом утверждении зиждется возможность его примирения*; трудность, двусмысленность заключается, однако, в этом ”в себе”.

Человек *в себе добр* — этим еще не все сказано; это ”в себе” есть *односторонность*. Человек добр в себе, то есть он добр лишь *внутренним* образом, по своему понятию, но именно поэтому — *не по своей действительности*.

Человек, поскольку он есть дух, должен стать действительно для себя тем, что он есть поистине; физическая природа остается при в-себе-бытии, она есть понятие в себе, но в ней понятие не приходит к своему для-себя-бытию. И как раз то, что человек добр лишь в себе, это [самое] ”в себе” содержит этот недостаток.

В-себе-бытие природы — это законы природы; природа остается верной своим законам, не выходит за их пределы, это ее субстанциальное начало, она тем самым обладает необходимостью. Другая сторона состоит в том, что человек должен быть для самого себя тем, что он есть в себе, что он должен стать таковым для себя.

То, что является от природы добрым, является таковым *непосредственно*, а дух состоит как раз в том, чтобы не быть природным и непосредственным, и, как дух, человек выходит за пределы природности, так что возникает разрыв между его понятием и его непосредственным наличным бытием. В физической природе отрыв индивидуума от его закона, от его субстанциальной сущности не возникает именно потому, что он не свободен. Человек же противопоставляет себя этой своей природе, своему в-себе-бытию, у него происходит этот отрыв.

Другое утверждение непосредственно вытекает из того, что сказано, а именно что человек *не должен оставаться таким, каков он непосредственно*, он должен выйти за пределы своей непосредственности, — это и есть понятие духа. Это выхождение за пределы своей природности, своего в-себе-бытия, и есть то, что вначале порождает раздвоение, чем непосредственно раздвоение положено.

Это раздвоение есть выхождение за пределы природности, непосредственности, но это не следует понимать так, будто это выхождение за пределы природного только и есть зло; но это выхождение за пределы содержится уже в самой природности. В-себе-бытие и природность — это непосредственное, но так как это есть дух, то он *в своей непосредственности есть выхождение* за пределы своей непосредственности, *отпадение от своей непосредственности, от своего в-себе-бытия*.

В этом заключается второе положение: человек по природе зол; *его в-себе-бытие, его природность, есть зло*. В этом его природном бытии как раз присутствует его недостаток: так как он есть дух, то он отличен от природного бытия, раздвоен; односторонность непосредственно присутствует в этой природности. Если человек выступает только таким, каков он по своей природе, то он зол.

Природным человеком является тот, кто в себе, по своему понятию добр; но в конкретном смысле природным является человек, который следует своим страстям и побуждениям, является рабом своих вожделений, для которого природная непосредственность является законом.

Он природен, но в этой своей природности он в то же время является волящим, и поскольку содержанием его воли является только побуждение, склонность, то он зол. По форме, будучи волей, он уже не животное, но содержание, цели его воления еще являются природными. Такова эта точка зрения, и она является более высокой точкой зрения: человек от природы зол, он зол потому, что он есть нечто природное.

Бессодержательное состояние, представляемое себе как первое состояние невинности, есть состояние природности, животности. *Человек должен быть виновным: поскольку он добр, он не должен быть добрым так, как добра природная вещь, она должна стать его виной, его волей, его вменяемостью. Вина вообще означает вменяемость.*

Добрый человек является таковым по своей воле и благодаря ей, тем самым по своей вине. *Невинность означает отсутствие воли, она означает отсутствие зла, а тем самым и добра*. Природные вещи, животные все добры, но эта доброта не подходит человеку; будучи добрым, он должен быть таковым по своей воле.

Абсолютное требование состоит в том, чтобы человек не оставался природным существом, природной волей: хотя человек и обладает сознанием, но тем не менее как человек он может быть природным существом в той мере, в какой природное составляет цель, содержание, определение его воли.

Это определение следует рассмотреть ближе: человек является человеком как субъект, и в качестве природного субъекта он есть этот единичный субъект, его воля есть эта единичная воля, его воля наполнена содержанием единичности, то есть природный человек эгоистичен.

От человека, который считается добрым, мы по меньшей мере требуем, чтобы он сообразовался со всеобщими определениями, законами. Природность воли — это эгоизм воли, отличный от всеобщности воли и противоположный разумности воли, поднявшейся до всеобщности. Это зло, персонифицированное [столь] всеобщим образом, есть дьявол. В качестве отрицательного начала, волящего само себя, дьявол тождествен с собой и поэтому должен также получить утверждение, как у Мильтона, где он со всей своей особенной энергией лучше иного ангела.

Но признание, что человек в качестве природной воли зол, еще не снимает другой стороны, а именно что он в себе добр; таковым он всегда остается *по своему понятию*. Но человек есть сознание, а значит, различение вообще, тем самым действительный, этот субъект, отличный от своего понятия; и поскольку этот субъект вначале только отличен от своего понятия, еще не вернулся к единству своей субъективности с понятием, к разумному, его действительность есть действительность природная; последняя же есть эгоизм.

Злое бытие сразу же предполагает отношение действительности к понятию, тем самым только положено противоречие в-себе-бытия, понятия и единичности, добра и зла. Вопрос о том, является ли человек по природе добрым или нет, неверно поставлен; столь же поверхностно утверждение, что он столь же добр, сколь зол.

Что же в особенности касается того, что воля есть произвол, может хотеть добра или зла, то надо сказать, что на самом деле произвол не есть воля; волей он является лишь постольку, поскольку он решается на что-то, ибо, пока он хочет того или иного, он не есть воля. Природная воля есть воля вожделения, склонности, которая хочет непосредственного, которая еще не хочет *этого* (определенного), ибо для этого нужно, чтобы она была разумной волей, чтобы она поняла, что закон есть разумное. В этом состоит требование к человеку не быть природной волей, не быть только таким, каков он от природы. Нечто другое есть понятие воли; до тех пор пока человек еще в нем существует, он есть только воля в себе, еще не действительная воля, еще не выступает как дух. Дух есть всеобщее, специальное [здесь] должно быть устранено; о том, что входит в определенную сферу моральности, речь может идти только внутри некоторого особенного состояния, оно не касается природы духа.

Напротив, говоря, что воля зла, мы тем самым, если мы рассматриваем человека конкретно, говорим о воле, и это конкретное действительно не может быть только чем-то отрицательным; но злая воля положена просто как отрицательное воление, это лишь абстракция, и если человек по природе не таков, каким он должен быть, то он тем не менее в себе разумен, есть дух, и это утвердительное в нем, а то, что он в природе не таков, каким он должен быть, касается только формы воли; существенное же состоит в том, что человек в себе есть дух. То, что есть в себе, упорствует в отказе от природной воли, есть понятие, нечто сохраняющееся, порождающее себя. Если же мы говорим, что воля по природе зла, то это воля, выступающая лишь как отрицательная; следовательно, при этом также имеют в виду конкретное, которому противоречит эта абстракция. Это доходит до того, что, обращаясь к конкретному рассмотрению дьявола, мы вынуждены будем показать, что в нем есть утвердительное — сила характера, энергия, последовательность; в конкретном сразу же должны выступить утвердительные определения. При всем том, говоря о человеке, забывают, что образование и воспитание людей происходит посредством нравов, законов и т. д. Говорят: люди ведь не так уж злы, ты только оглянись вокруг; но это ведь уже нравственно, морально образованные люди, уже реконструированные, приведенные к примирению. Главное состоит в том, что такие состояния, как состояние ребенка, не рассматриваются в религии; в изображении истины, напротив, представлена объясненная история того, что такое человек. Здесь преобладает спекулятивное рассмотрение, абстрактные различия понятия здесь приводятся последовательно друг за другом. Если должен быть рассмотрен образованный, воспитанный человек, то в нем должно произойти превращение, реконструкция, он должен воспитаться, должен совершиться переход от природной воли к истинной, и в этом процессе должна быть снята его непосредственно природная воля. Если первое определение состоит в том, что человек непосредственно не таков, каким он должен быть, то

в) следует иметь в виду, что человек должен также рассматривать себя таким образом; зло, следовательно, ставится также в отношение к *рассмотрению*. В поверхностном понимании это означает, что человек полагается как злой только в соответствии с этим познанием, и это рассмотрение есть своего рода внешнее требование, внешнее условие, так что, если бы человек так себя не рассматривал, отпало бы и другое определение — что он является злым.

Поскольку это рассмотрение вменяется в обязанность, можно представить себе, что только оно и является существенным и что без него нет и содержания. Далее, вопрос о рассмотрении затем ставится и так, что именно рассмотрение, или познание, делает человека злым, поэтому оно и является злом и познание есть то, чего не должно быть, оно есть источник зла. В этом представлении зло связывается с *познанием*. Это существенный пункт.

Ближайшим образом дело представляется так, что человек стал злым благодаря познанию; в Библии это изображено так, что человек вкусил от древа познания. Благодаря этому познание, интеллигенция, теоретическое и воля вступают в более близкое отношение, природа зла выражается конкретнее. При этом нужно сказать, что познание действительно является источником всякого зла, ибо знание, *сознание* есть тот акт, благодаря которому *полагается разрыв*, отрицательное, *перво-деление*, раздвоение в ближайшем определении для-себя-бытия вообще. Природа человека не такова, какой она должна быть; познание открывает ему это и порождает то бытие, каким оно не должно быть. Это долженствование есть его понятие, и то, что он не таков, впервые возникло в разрыве, в сравнении с тем, что он есть в себе и для себя. Познание впервые полагает противоположность, в которой предстает зло. Животное, камень, растение не являются злыми; зло налично в сфере познания, оно есть сознание для-себя-бытия в противоположность другому, но также и в противоположность тому объекту, который является в себе всеобщим в смысле понятия, разумной воли. Только благодаря этому разрыву я есмь для себя, и в этом заключается зло. Зло абстрактно означает *обособление себя*, обособление, которое отделяет себя от всеобщего, а последнее есть разумное, законы определения духа. Но вместе с этим разрывом возникает для-себя-бытие, и только тогда возникает всеобщее духовное, закон — то, что должно быть.

Следовательно, познание имеет к злу не внешнее отношение — *познание само есть зло*. К этой противоположности относится то, что человек, поскольку он дух, должен становиться для себя бытием вообще, так что он имеет своим объектом свой *предмет*, то, что есть для него добро, всеобщее, его определение. Дух свободен, и свобода содержит в себе существенный момент этого разрыва. В этом разрыве положено для-себя-бытие и имеет свое местопребывание зло, здесь — источник дурного, но также и та точка, в коей находятся последние истоки примирения. Это причина болезни и источник здоровья. Однако здесь мы не можем подробнее рассмотреть, как это выступает в истории грехопадения.

Грех описывается таким образом, что человек вкусил от древа познания и т. д. Тем самым возникает познание, раздвоение, разрыв, в котором человек только и может познать добро, но также и зло. Представляется запретным есть с древа познания, и, таким образом, зло *формально* представляется как нарушение божественной заповеди, которая могла бы иметь какое угодно содержание. Но здесь заповедь существенно имеет своим содержанием *познание*. Тем самым положено возникновение сознания, но его в то же время следует представлять как точку зрения, на которой не следует останавливаться, которая должна быть *снята*, ибо не должно останавливаться на раздвоении для-себя-бытия. Далее, змей говорит, что человек, вкусив от древа познания, станет равным богу, и, таким образом, обращается к *человеческому высокомерию*. Бог говорит себе: Адам стал как один из нас. Следовательно, змей не солгал, Бог подтвердил его слова. Для объяснения этого места было затрачено много усилий, и дошло даже до того, что все это сочли иронией. Но более высокое объяснение состоит в том, что под этим Адамом понимается второй Адам — Христос[3](#b27). Познание есть принцип духовности, которая, однако, как сказано, есть также принцип исцеления раны разрыва. В этом принципе познания в действительности положен также *принцип божественности*, который благодаря дальнейшему выравниванию должен прийти к своему *примирению*, к истинности или, другими словами, в нем заключено обещание и достоверность того, что человек вновь обретает образ и подобие Божие. Такое предсказание, выраженное в образной форме, находят также в том, что бог говорит змею: ”И вражду положу…” и т. д.[4](#b28) Поскольку змеем представлен *принцип* познания как существующий *самостоятельно вне Адама*, вполне последовательно, что в человеке, как *конкретном познании*, содержится *другая сторона* — переворачивание и рефлексия — и эта другая сторона размозжит голову первой.

Представляется, что это совершил первый человек; и это все тот же чувственный способ выражения; первый человек, согласно мышлению, должен означать человек как таковой, не какой-нибудь отдельный, случайный, один из многих, а абсолютно первый, человек сообразно его понятию. *Человек как таковой есть сознание*, и тем самым он вступает в это раздвоение — сознание, которое в своем дальнейшем определении есть познание.

Поскольку всеобщий человек представляется как первый, он отличается от других, и тут возникает вопрос: это совершил только тот человек, а как же совершенное им перешло к другим? Здесь существует представление о *наследовании*, и посредством него исправляется тот недостаток, что человек, как таковой, представляется в качестве первого человека.

Раздвоение заключено в понятии человека вообще; следовательно, односторонность, состоящая в том, что грехопадение представляется как деяние отдельного индивидуума, устраняется посредством представления о передаче, наследовании.

В качестве наказания за грех выступает труд и т. д. — это вообще необходимое следствие.

Животное не трудится, разве только по принуждению, но по природе оно не ест свой хлеб в поте лица своего, не создает себе само свой хлеб: всем своим потребностям оно находит удовлетворение непосредственно в природе. Человек также находит в природе материал для своих потребностей, но можно сказать, что материал для человека — это наименьшее; только посредством труда совершается бесконечное опосредствование удовлетворения его потребностей.

Труд в поте лица, как физический, так и труд духа, который тяжелее физического, стоит в непосредственной связи с познанием добра и зла. То, что человек должен делать себя тем, что он есть, что он в поте лица ест хлеб свой, что он должен создать самого себя, — это существенное, отличительное свойство человека, оно необходимо связано с познанием добра и зла.

Далее, представляется, что там было также древо жизни,

это простое, наивное представление. Два блага желанны человеку: одно состоит в том, чтобы жить в безмятежном счастье, в гармонии с самим собой и с внешней природой,

животное остается в таком единстве, человек же должен выйти за его пределы; другое состоит в том, чтобы жить вечно. Это представление и возникло в соответствии с этими желаниями.

Если мы рассмотрим это представление ближе, то оно тоже окажется очень наивным. В качестве единичного живого существа, в качестве единичной жизни, природного существа человек должен умереть. Но если присмотреться к этой истории внимательнее, то в ней открывается нечто удивительное, нечто себе противоречащее.

В этом противоречии человек определен как *для себя сущий*. Это для-себя-бытие в качестве сознания, самосознания, бесконечного самосознания, является *абстрактно бесконечным*, поскольку человек сознает свою свободу, совершенно абстрактную свободу, свое бесконечное для-себя-бытие, которое не сознавалось таким образом в более ранних религиях, где противоположность не развивалась до этой абстрактности, до этой глубины. Благодаря тому что здесь произошло, достоинство человека поднялось теперь на значительно более высокую точку зрения. Благодаря этому человек получил абсолютное значение, является существенным предметом божественного интереса, ибо он есть для себя сущее самосознание. Он выступает как чистая достоверность самого себя, в нем существует точка бесконечной субъективности; он, правда, абстрактен, но есть *абстрактное в себе и для себя бытие*. Это представлено в такой форме, что человек в качестве духа *бессмертен*, является предметом интереса бога, возвышается над конечностью, зависимостью, внешними обстоятельствами, в состоянии свободно от всего абстрагироваться, — в этом положена возможность освободиться от смертности. В религии, поскольку ее противоположность бесконечна, бессмертие души является главным моментом.

Смертным является нечто такое, что может умереть; бессмертным же является то, что может прийти в такое состояние, что смерть не наступит. В случае, когда речь идет о воспламеняемости или невоспламеняемости, горение есть только некоторое внешнее качество, относящееся к предмету внешним образом. Но определение бытия не есть такая возможность, а есть утвердительно определенное качество, которое бытие имеет уже теперь в себе самом.

Когда речь идет о бессмертии души, то не следует представлять, что оно только позднее становится действительным; это качество, присущее ей уже в настоящем; дух вечен, а следовательно, он вечен *теперь*, в настоящем; дух в своей свободе не находится в сфере ограниченности, для него, как мыслящего, как знающего, предметом является всеобщее, и это есть вечность, которая не является простой продолжительностью, как продолжительно существуют горы, но является *знанием*. Вечность духа здесь осознана, она — в этом познании, в самом этом разрыве, который пришел к бесконечности для-себя-бытия, больше не вплетенной в природное, случайное, внешнее. Эта вечность духа в себе состоит в том, что дух вначале есть сам по себе, но следующая точка зрения заключается в том, что дух не должен быть таким, каков он лишь в качестве природного духа, но должен быть таким, каков он есть в себе и для себя. Дух должен рассмотреть себя; тем самым возникает раздвоение, он не должен останавливаться на той точке зрения, что он не таков, каков он в себе, он должен соответствовать своему понятию, быть всеобщим духом. С точки зрения раздвоения это его в-себе-бытие выступает для него как нечто другое, и он сам есть природная воля, он раздвоен в себе; поскольку это его раздвоение есть чувство или сознание противоречия, тем самым положена потребность снятия противоречия.

С одной стороны, говорится: безгрешный человек в раю был бы бессмертным — бессмертие на земле и бессмертие души в этом повествовании не разделены, он жил бы вечно. Если эта внешняя смерть является лишь следствием греха, то человек в себе является бессмертным; с другой стороны, рассказывается также, что, только вкусив от древа жизни, человек будет бессмертным.

Вообще же дело в том, что *человек бессмертен благодаря познанию*, ибо лишь в качестве мыслящего он есть не смертная, животная душа, а душа чистая, свободная. Познание, мышление — это корень его жизни, его бессмертия, поскольку познание есть тотальность в себе самой. Животная душа погружена в телесное; дух же, напротив, есть в себе самом тотальность.

Далее, это воззрение, которое мы постигли в мышлении, должно стать действительным в человеке, то есть человек должен прийти в себе к *бесконечности противоположности*, противоположности между добром и злом, так, чтобы он в качестве природного знал себя злым и тем самым знал противоположность не вообще, но сознавал ее в себе самом, сознавал, что он зол, чтобы в нем пробудилось требование добра и тем самым сознание раздвоения и боль противоречия и противоположности.

Форму противоположности мы уже имели во всех религиях, но то была противоположность по отношению к силе природы, по отношению к нравственному закону, нравственной воле, нравственности, судьбе — все это *подчиненные противоположности*, они содержат противоположность только по отношению к чему-то особенному.

Человек, преступающий заповедь, зол, но он зол только в этом частном случае: он противопоставил себя только этой особенной заповеди. Мы видели, что добро и зло противопоставлены друг другу всеобщим образом у парсов, здесь противоположность — *вне* человека, который сам вне ее; это не есть абстрактная противоположность в нем самом.

Отсюда требование, чтобы человек принял Эту абстрактную противоположность *внутрь* самого себя и преодолел ее; дело не в том, чтобы он не нарушал ту или иную заповедь; истина состоит в том, что он зол сам по себе, *зол во всеобщем смысле*, глубинах своего внутреннего духа, *просто зол*, зол в своей внутренней глубине, что это определение зла есть определение его понятия и он должен это осознать.

с) Все дело в этой глубине: глубина означает *абстракцию противоположности*, чистое превращение противоположности во всеобщее, так что ее стороны получают определение совершенно всеобщим образом противопоставленных друг другу.

Эта противоположность вообще имеет *две формы*: с одной стороны, это *противоположность зла как такового*: человек, как таковой, зол, и в этом его противоположность по отношению к богу; с другой стороны, он есть *противоположность по отношению к миру*, он находится в раздвоении с миром, это несчастье — другая сторона раздвоения.

Чтобы в человеке возникла потребность во всеобщем примирении, в божественном примирении, в примирении абсолютном, нужно, чтобы противоположность стала бесконечной, чтобы эта всеобщность охватила все самое внутреннее, чтобы уже ничего не было вне этой противоположности, чтобы противоположность уже не была чем-то особенным. Это — глубочайшая глубина.

α) Сначала мы рассмотрим раздвоение по отношению к одному из крайних терминов — к *богу*. Человек сознает, что он внутри, в самой глубине своей есть противоречие; таким образом, это сознание есть *бесконечная боль о себе самом*. Но эта боль существует только по отношению к некоему долженствованию, к чему-то утвердительному. То, что не является уже в себе утвердительным, уже не имеет никакого противоречия, никакой боли: боль есть именно отрицательность в утвердительном, она есть боль о том, что утвердительное в самом себе есть себе противоречащее, поврежденное.

Эта боль есть *один* момент зла. Зло, взятое только для себя, есть некоторая абстракция, оно существует только в противоположность добру, и, поскольку оно дано в единстве субъекта, противоположностью этого раздвоения является бесконечное страдание. Если в самом субъекте не присутствует также сознание добра, если в самой его глубине нет бесконечного требования добра, то нет и боли; таким образом, само зло есть одно пустое ничто, оно существует только в этой противоположности.

Зло и боль могут быть только *бесконечными*, поскольку добро, *бог* сознается как *единый бог*, как чистый, духовный бог и лишь поскольку добро есть это чистое единство; лишь при наличии веры в единого Бога и только по отношению к этому последнему отрицательное может и должно развиваться до этого определения зла и отрицание может развиться до этой *всеобщности*.

Одна сторона этого раздвоения, таким образом, обязана своим существованием тому, что человек поднялся до чистого, духовного единства бога. Эта боль и это сознание есть углубление человека в себя и тем самым именно в отрицательный момент раздвоения, зла.

Это *отрицательное*, внутреннее углубление в зло; взятое *утвердительно*, внутреннее углубление есть углубление в чистое единство Бога. Для этой точки характерно то, что я, как природный человек, не соответствую тому, что является истинным, и опутан *множеством природных особенностей*, но во мне столь же бесконечно тверда истина *единого добра*; таким образом, это несоответствие определяется как то, чего не должно быть.

Задача, требование являются бесконечными. Можно сказать так: поскольку я — природный человек, то я, с одной стороны, имею сознание о себе, но моя природность состоит в бессознательности по отношению ко мне, в отсутствии воли, я есмь нечто действующее согласно природе, и постольку с этой стороны я, как часто говорят, невиновен, не сознаю того, что делаю, по существу лишен воли, делаю это без всякой склонности, предоставляю побуждению заставать меня врасплох.

Но эта невиновность исчезает здесь, в этой противоположности. Ибо именно природное, бессознательное и лишенное воли бытие человека и есть то, чего не должно быть, и тем самым оно определено как *зло* перед лицом чистого единства, совершенной чистоты, которую я знаю как истинное, абсолютное. Сказанное означает, что в этой точке бессознательное, лишенное воли, по существу, само должно рассматриваться как зло.

Но *противоречие* всегда остается, независимо от того, как его повернуть; поскольку эта так называемая невиновность определяется как зло, остается несоответствие между мной и абсолютом, мной и моей сущностью, и с той или другой стороны я всегда знаю себя как то, чего не должно быть.

Таково отношение к одному из крайних терминов, и результатом, более определенным образом этого страдания является моя униженность, подавленность тем, что это боль обо мне, что я, как природное существо, не соответствую тому, что я в то же время сам знаю, не являюсь тем, чем требует быть мое знание, мое во́ление.

β) Что же касается отношения к *другому* крайнему термину, то здесь разрыв выступает как *несчастье* оттого, что человек не получает удовлетворения в мире. Его удовлетворение, его естественные потребности уже не имеют никаких прав, никаких притязаний. В качестве природных существ люди относятся друг к другу как силы, и поэтому каждый человек так же случаен, как и другие.

Но его требования относительно *нравственности*, его более высокие нравственные притязания суть требования, определения свободы. Поскольку эти требования, в себе оправданные, обоснованные в его понятии — он знает о добре и добро есть в нем, — поскольку эти требования не находят себе удовлетворения в наличном бытии, во внешнем мире, человек несчастен.

Именно несчастье побуждает человека обратиться в себя, *оттесняет* его в себя, и, поскольку в нем присутствует это жесткое требование разумности мира, он отказывается от мира и ищет счастья, удовлетворения в себе самом — удовлетворения как *согласия своей утвердительной стороны с самой собой*. Чтобы достичь такого согласия, он отказывается от внешнего мира, переносит свое счастье в самого себя, удовлетворяется в себе самом.

У нас было две формы этого требования и этого несчастья; в *иудейском* народе мы видели боль, которая приходит от всеобщего, сверху; при этом в моей природности, в моем эмпирическом во́лении, знании оставалось бесконечное требование абсолютной чистоты. Другой формой, стремлением уйти из несчастья в себя является та точка зрения, которой закончил *римский* мир, — это всеобщее несчастье мира.

Мы видели эту формальную внутреннюю глубину, которая находит удовлетворение в мире, это господство, цель бога, которая представляется, сознается, мыслится как мировое господство. У обеих сторон есть своя односторонность: первая может быть выражена как чувство смирения, вторая есть абстрактное возвышение человека в себе, человек концентрируется в себе. Это — *стоицизм* или *скептицизм*.

Стоический, скептический мудрец был сосредоточен в себе, должен был находить удовлетворение в Себе самом, и в этой независимости, непреклонности бытия у себя обретать счастье, согласие с самим собой, обретать покой в своем абстрактном, присутствующем в нем самосознательном внутреннем мире.

Как мы уже говорили, в этом разрыве, раздвоении определяется субъект, [он] постигает себя как крайний термин абстрактного для-себя-бытия, абстрактной свободы, душа погружается в свою глубину, в свою бездну. Эта душа есть неразвитая монада, голая монада, *пустая, лишенная наполнения* душа, но поскольку она *в* *себе* есть понятие, *конкретное*, то эта пустота, абстракция *противоречит* ее определению, состоящему в том, чтобы быть конкретной.

Следовательно, всеобщее состоит в том, чтобы в этом разрыве, который развит как бесконечная противоположность, *была снята эта абстракция*. Это абстрактное *Я* также *и в нем самом* есть воля, есть *конкретное*, но [тем] *непосредственным наполнением*, которое оно в себе преднаходит, является *природная воля*. Душа ничего не преднаходит в себе, кроме вожделения, эгоизма и т. п., и это одна из форм противоположности, состоящая в том, что *Я*, душа в своей глубине, и реальная сторона друг от друга отличны: так, реальная сторона не соответствует понятию и потому не сведена к нему, а в себе самой находит только природную волю.

Противоположность, в которой реальная сторона развивается дальше, есть *мир*, и единству понятия, таким образом, противостоит *совокупность природной воли*, принципом которой является эгоизм и осуществление которой выступает как испорченность, грубость и т. д. Объективность, которую имеет это чистое *Я*, которая выступает для него как ему соответствующая, — это не его природная воля, но также и не мир, а соответствующая ему объективность есть лишь всеобщая сущность, Единый, который не наполнен в себе, которому противостоит всякое наполнение, мир.

Сознание этой противоположности, этого разрыва *Я* и природной воли есть сознание бесконечного противоречия. Это *Я* непосредственно связано с природной волей, с миром и в то же время отталкивается от него. Это — бесконечная боль, страдание мира. Примирение, которое мы до сих пор находили на этой точке зрения, является лишь частичным и потому неудовлетворительным. Уравновешение *Я* в себе самом, которое имеет место в стоической философии, где *Я* знает себя как мыслящее и его предметом является мыслимое, всеобщее и это для него — абсолютно Всё, истинная сущность, где, следовательно, всеобщее имеет для него значимость как нечто мыслимое и значимо для субъекта как положенное им самим, — это примирение является лишь абстрактным, так как вне этого мыслимого оказываются все определения, оно есть лишь формальное тождество с собой. На этой абсолютной точке зрения не может и не должно иметь место такое абстрактное примирение; природная воля тоже не может удовлетвориться в себе, ибо природная воля и состояние мира недостаточны для нее, постигшей свою бесконечность. Абстрактная глубина противоположности требует бесконечного страдания души и тем самым примирения, которое столь же совершенно.

Это самые высокие, самые абстрактные моменты, противоположность является наивысшей. Обе стороны суть *противоположность в ее наисовершеннейшем всеединении*, в ее наиболее внутреннем, в самом всеобщем — противоположности в наибольшей глубине. Но обе стороны являются односторонними: первая сторона содержит боль, абстрактное смирение; здесь наивысшее — это несоответствие субъекта всеобщему, раздвоение, разорванность, незаполненность, неуравновешенность, — точка зрения противоположности бесконечного, с одной стороны, и прочной конечности — с другой. Эта конечность есть абстрактная конечность: то, что здесь оказывается моим, выступает лишь как зло.

Эта абстракция, имеет свое дополнение в другом — это мышление в себе самом, мое соответствие самому себе, то, что я удовлетворен в себе самом, могу быть удовлетворенным в себе самом. Но для себя эта другая сторона столь же одностороння, она есть лишь утвердительное, утверждение себя в себе самом. Первая сторона, подавленность, является *лишь отрицательной, лишена утверждения в себе*; *вторая* должна быть этим утверждением, удовлетворением себя в себе. *Но это мое удовлетворение в себе* есть лишь *абстрактное* удовлетворение путем бегства из мира, из действительности, путем бездеятельности. Поскольку это бегство из действительности, оно также бегство из *моей* действительности, не из внешней действительности, а из действительности моей воли.

У меня не остается действительность моей воли, не остается Я как этот субъект, исполненный воли, но у меня остается *непосредственность моего самосознания*, остается это самосознание, правда совершенно абстрактное, но в нем содержится последний предел глубины, и я удержался в ней.

Это не *абстрагирование* от моей абстрактной действительности во мне или от моего *непосредственного самосознания*, от непосредственности моего самосознания. Следовательно, на этой стороне преобладает *утверждение* без отрицания односторонности непосредственного бытия. Там односторонним является *отрицание*.

Эти два момента содержат *потребность* в *переходе*. Понятие предшествующих религий *очистилось до этой противоположности*, и, поскольку эта противоположность явила и изобразила себя в качестве существующей потребности, это выразилось в словах: ”Когда пришла полнота времен”[5](#b29), то есть налицо дух, потребность духа, указывающего на необходимость примирения.

γ) *Примирение*. Глубочайшая потребность духа состоит в том, чтобы противоположность в самом субъекте была заострена до ее всеобщих, то есть самых абстрактных, крайностей. Отсюда это раздвоение, эта боль. Благодаря тому что обе эти стороны не распались, а это противоречие имеет место в одном [субъекте], субъект раскрывается в то же время как бесконечная способность к единству, он может выдержать это противоречие. Он обладает формальной, абстрактной, но бесконечной энергией единства.

Потребность удовлетворяется *сознанием примирения*, снятия, ничтожности противоположности, сознанием того, что эта противоположность не есть истина, что единства можно достичь посредством отрицания этой противоположности, то есть что существует острая потребность в мире, в примирении. Примирение есть потребность субъекта, она заключена в нем как *бесконечно едином*, тождественном с собой.

Это снятие противоположности имеет две стороны.

У субъекта должно возникнуть сознание, что эта противоположность не есть в себе, что истина, внутреннее, есть снятие этой противоположности. И тогда, так как противоположность в себе поистине снята, субъект, как таковой, в своем для-себя-бытии может достигнуть снятия этой противоположности, достигнуть мира, примирения.

αα) То, что противоположность снята *в себе*, составляет условие, предпосылку, возможность снятия ее субъектом также и для себя. Поэтому говорится: субъект не может достичь примирения, исходя только из себя, то есть из себя как *этого* субъекта, путем своей деятельности: то, благодаря чему осуществляется и может осуществляться примирение, не есть его действие как субъекта.

Такова природа потребности, если ставится вопрос, благодаря чему она может быть удовлетворена. Примирение может быть достигнуто лишь благодаря тому, что *для субъекта разрыв снимается*, что кажущееся несоединимым, эта противоположность, ничтожно, что божественной истиной для субъекта становится разрешенное противоречие, в котором обе стороны отказались от своей абстракции по отношению друг к другу.

Поэтому здесь еще раз поднимается поставленный выше вопрос: не может ли субъект, исходя *из самого себя*, своей деятельностью осуществить это примирение, так, чтобы благодаря его благочестию, молитвам его внутренний мир пришел в соответствие с божественной идеей и чтобы это нашло выражение в его поступках? И если этого не может достичь отдельный субъект, то не могут ли достичь этого по крайней мере *вce люди*, которые действительно хотели бы принять в себя божественный закон, так, чтобы небо было на земле, чтобы дух жил, осененный его благодатью теперь, в настоящем, чтобы он стал реальностью? Вопрос состоит в том, может ли субъект, исходя из себя как субъекта, создать это? Согласно обычному представлению, он в состоянии это сделать. Здесь следует принять во внимание, о чем в точности мы должны вести речь, а именно речь идет о таком субъекте, который *стоит на одном из крайних полюсов*, о субъекте, который есть *для себя*. Субъективность имеет определение полагания; полагание здесь состоит в том, что нечто существует благодаря мне. Это полагание, действие и т. д. совершается мной, содержание может быть каким угодно, поэтому само *создание* есть *одностороннее определение* и продукт его есть *только* нечто положенное, он, как таковой, остается только в абстрактной свободе. Поставленный выше вопрос означает поэтому, не может ли это [состояние] возникнуть благодаря его полаганию. Это полагание в сущности должно быть некоторой *предпосылкой*, так, чтобы положенное было также *в себе*. Единство субъективности и объективности, это божественное единство, должно быть предпосылкой для моего полагания, только тогда последнее имеет *содержание*; содержание есть дух, содержимое, в противном случае оно будет *субъективным, формальным*, и только таким образом мое полагание и получает истинное, субстанциальное содержание. Вместе с определением этой предпосылки полагание теряет свою односторонность, значение этой предпосылки лишает его этой односторонности, оно теряет ее. Кант и Фихте говорят, что человек может только сеять, творить добро в предположении некоторого морального миропорядка; он не знает, удастся ли ему его дело, будет ли оно успешным, он может только действовать в предположении, что добро содействует успеху в себе и для себя, что оно есть не только нечто положенное, но объективно по своей природе. Эта предпосылка есть существенное определение.

Следовательно, гармонизацию этого противоречия надо представлять таким образом, что она есть предпосылка для субъекта. Познавая божественное единство, понятие познает, что бог есть в себе и для себя, и тем самым понимание, деятельность субъекта не существует для себя, а имеет существование только при этой предпосылке. Истина, следовательно, должна явиться субъекту в качестве предпосылки, и вопрос состоит в том, как, в каком образе может явиться истина на той точке зрения, на которой мы находимся; эта точка зрения — бесконечное страдание, чистая глубина души, и из-за этого страдания противоречие должно быть снято. Это снятие вначале с необходимостью выступает в образе предпосылки, потому что субъект есть односторонняя крайность.

Поведение субъекта есть, следовательно, только полагание, деятельность как лишь одна сторона, другая сторона — субстанциальная, лежащая в основе, которая содержит возможность. Это значит, что в себе эта противоположность не наличествует. Конкретнее это значит, что противоположность вечно возникает и так же вечно снимается, есть вечное примирение.

Что это — истина, мы видели при рассмотрении божественной идеи: бог в качестве живого духа есть то, что отличает себя от себя, полагает нечто другое и в этом другом остается тождественным с самим собой, в этом другом обретает тождество себя с самим собой.

Это — истина; эта истина должна составлять одну сторону того, что должен осознать человек, — *в-себе-сущую*, *субстанциальную* сторону.

Более конкретно это может быть выражено так: противоположность есть *несоответствие вообще*. Противоположность, зло есть природность человеческого бытия и воления, непосредственность; это именно образ природности, [где] вместе с непосредственностью положена конечность, и эта конечность, или природность, не соответствует всеобщности бога, в себе совершенно свободной, при-себе-сущей, бесконечной, вечной идее.

Это несоответствие является исходным пунктом, составляющим потребность. Более близкое определение состоит не в том, что несоответствие обеих сторон исчезает для сознания. Несоответствие *есть; оно заключено в духовности*: дух есть саморазличение, полагание различенных [моментов].

Если они различны, то в том моменте, в каком они различны, они не равны: они различны, не соответствуют друг другу. Несоответствие не может исчезнуть; если бы оно исчезло, то исчезло бы определение духа, его жизненность, и он перестал бы быть духом.

ββ) Дальнейшее определение, однако, состоит в том, что, *несмотря на это несоответствие, существует тождество* *обоих*; инобытие, конечность, слабость, ветхость человеческой природы не может повредить единству, составляющему субстанциальное начало примирения.

И это также мы познали в *божественной идее*, ибо Сын есть иное, чем Отец; это инобытие есть различие, в противном случае это не дух. Но это другое есть бог, имеет в себе всю полноту божественной природы: определение инобытия не наносит никакого ущерба тому, что это другое есть Сын Божий, а тем самым бог; точно так же это не вредит ему и в человеческой природе.

Это инобытие есть вечно снимающее себя, вечно полагающее себя и вечно себя снимающее, и это самополагание и снятие инобытия есть любовь, дух. Зло, одна сторона, абстрактно определено как только *другое*, конечное, отрицательное, и бог как добро, истинное поставлен на другую сторону. Но это другое, отрицательное, содержит в самом себе также *утверждение*; в конечном бытии должно быть осознано то, что в нем содержится принцип утверждения, что в этом принципе утверждения заключен принцип *тождества с другой стороной*: подобно тому как бог в качестве истинного есть не только абстрактное тождество с самим собой, но есть другое; отрицание, полагание себя другим есть его собственное существенное определение, собственное определение духа.

Возможность примирения состоит только в том, что сознается в *себе сущее единство божественной и человеческой природы*; это — необходимая основа. Таким образом, человек может сознавать себя принятым в бога, поскольку бог не есть для него нечто чуждое, он относится к нему не как внешняя акциденция, а принят в бога по своей сущности, по своей свободе и субъективности; но это возможно лишь постольку, поскольку *в самом боге есть эта субъективность человеческой природы*.

Это в-себе-бытие должно быть осознано бесконечной болью как в себе сущее единство божественной и человеческой природы, но только согласно в-себе-бытию, субстанциальности, так что эта конечность, слабость, это инобытие не вредит субстанциальному единству обоих — бога и человека.

Единство божественной и человеческой природы, человек в своей всеобщности есть мысль человека и в себе и для себя сущая *идея абсолютного духа*. Эта идея и объективность бога реальна сама по себе уже в том процессе, в котором снимается инобытие, а именно во всех *людях* непосредственно: ”Из кубка всего царства духов пенится для него бесконечность”[6](#b30). Боль, которую конечное испытывает в этом своем снятии, перестает быть болью, так как благодаря этому оно возвышается до момента в процессе божественного.

”Не для того ль нас мучит эта боль, чтобы умножить нашу радость?”[7](#b31)

Однако здесь, на этой точке зрения, речь идет не о мысли человека. Нельзя также остаться при определении *единичности* вообще, которая сама опять-таки *всеобща* и пребывает в абстрактном мышлении как таковом.

γγ) Если человеку должно быть дано сознание единства божественной и человеческой природы, сознание этого определения человека как человека вообще, другими словами, если это познание должно целиком проникнуть в сознание его конечности, как луч вечного света, проясняющегося ему в конечном, то это сознание должно возникнуть у него как *человека вообще*, то есть, не будучи обусловленным особенным образованием, должно появиться у него как *непосредственного человека*, и оно должно быть всеобщим для непосредственного сознания.

Сознание абсолютной идеи, которую мы имеем в мышлении, должно, следовательно, возникать не для точки зрения философской спекуляции, спекулятивного мышления, а в форме *достоверности* для людей вообще; не так, чтобы они мыслили, усматривали и познавали необходимость этой идеи, — речь идет о том, чтобы она была для них достоверной, то есть чтобы эта идея, единство божественной и человеческой природы, стала достоверностью, чтобы она обрела для них форму *непосредственного чувственного созерцания, внешнего наличного бытия*, короче, чтобы эта идея предстала как *видимая* и *воспринимаемая* в мире. Таким образом, это единство должно быть дано сознанию в совершенно временно́м, совершенно обычном явлении действительности, в одном *этом* человеке, в ”этом”, который в то же время сознавался бы как *божественная идея*, не только как высшая сущность вообще, но как высшая, абсолютная идея, как Сын Божий.

Божественная и человеческая природа в одном — это жесткое, трудно постигаемое выражение; но надо забыть о представлении, которое с ним связывают; при этом следует мыслить духовную сущность. В единстве божественной и человеческой природы исчезло все, что принадлежит внешней партикулярности, исчезло конечное.

Субстанциальное единство божественной и человеческой природы, осознаваемое человеком, состоит в том, что человек выступает для него как бог, а бог — как человек. Это субстанциальное единство есть в-себе[-бытие] человека; но, поскольку это в-себе[-бытие] есть для человека, оно находится *по ту сторону* непосредственного сознания, обычного сознания и знания; поэтому оно должно стоять по ту сторону субъективного сознания, которое ведет себя как обычное сознание и определено как таковое.

В этом причина того, что человек, в котором явлено единство божественной и человеческой природы, должен выступать для других как отдельный, *исключающий* остальных человек, не как все они, отдельные, а [как] Один, от которого они отделены, отличены, который уже выступает не как в-себе[-бытие], находящееся по ту сторону, а как *единичность на почве достоверности*.

Речь идет об этой достоверности и созерцании, а не только о некотором божественном учителе, и уж подавно не только об учителе морали, но также и не просто об *учителе, возвестившем эту идею*; речь идет не о представлении и убеждении, а о *непосредственном* присутствии и достоверности божественного, ибо непосредственная достоверность присутствия есть бесконечная форма и образ, каким является ”есть” для естественного сознания. Это ”есть” стирает всякий след опосредствования, оно — последняя вершина, последняя световая точка, которая привносится. Всякому опосредствованию через чувства, представление, основания недостает этого ”есть”, и оно возвращается только в философском познании посредством понятий, в элементе всеобщности.

Божественное не может быть постигнуто только как всеобщая мысль или как нечто внутреннее, только в-себе-сущее; объективацию божественного нельзя понимать лишь как такую, которая есть во всех людях, — в этом случае она рассматривается лишь как *множественность духовного вообще*, и в ней не содержится развитие, происходящее *в самом абсолютном духе*, которое должно продолжаться вплоть до формы ”есть”, до непосредственности.

Единый иудейской религии дан в мысли, а не в созерцании, именно поэтому он не стал духом. Завершение до духа означает именно *субъективность*, которая бесконечно полагает себя в нечто внешнее и возвращается к себе из абсолютной противоположности, из явления, *доведенного до самой крайней формы*.

Принцип *индивидуальности* присутствовал, правда, уже в *греческом идеале*, но здесь недоставало именно этой *в себе и для себя всеобщей бесконечности*; всеобщее, положенное *в качестве* всеобщего, налицо только в субъективности сознания, только она есть бесконечное движение в себе, в котором растворена всякая определенность наличного бытия и которое в то же время воплощено в самом конечном наличном бытии.

Тот индивидуум, который для других есть явление идеи, предстает теперь как *этот* единственный, не как несколько, ибо в нескольких [индивидуумах] божественность становится абстракцией. Несколько — это дурной избыток рефлексии; избыток, потому что это противно понятию индивидуальной субъективности. ”Однажды” в понятии означает ”всегда”, и субъект должен без выбора обращаться к одной субъективности. *В вечной идее есть только один Сын*, таким образом, абсолютная идея проявляется только в одном, исключающем других. Это завершение реальности до непосредственной единичности есть прекраснейшая точка христианской религии, и абсолютное просветление конечности становится в ней созерцанием.

Это предназначение, что бог становится человеком для того, чтобы конечный дух осознал бога в самом конечном, есть труднейший момент в религии. Согласно обычному представлению, которое мы находим особенно у древних, дух, душа низвергнута в этот мир как чужеродный ей: обитание в теле и замыкание в индивидуальности есть унижение духа. Здесь заключено определение *неистинности одной только материальной стороны*, непосредственного существования. Но с другой стороны, определение непосредственного существования вместе с тем является и *существенным*, является последним заострением духа в его субъективности. У человека духовные интересы, он духовно активен, он может ощущать препятствие этой своей деятельности в том, что чувствует себя в физической зависимости от необходимости заботиться о своем пропитании и т. д., он изменяет своим духовным интересам благодаря связанности природой. Однако момент непосредственного существования содержится в самом духе. Это — определение духа развиться до этого момента. Природность — не просто внешняя необходимость, но дух как субъект в своем бесконечном отношении к самому себе имеет в себе определение непосредственности. Поскольку человеку должно открыться, какова природа духа, природа бога должна раскрыться ему в полном развитии идеи, в ней тоже должна быть налицо эта форма, а это и есть форма конечности. Божественное должно явиться в форме непосредственности. Это непосредственное присутствие есть лишь присутствие духовного в *духовном образе*, который является человеческим образом. Ни в каком другом образе это явление не будет истинным, как, например, явление Бога в виде огненного куста и т. п. Бог выступает как единичная личность, с ее непосредственностью связана вся физическая нужда. В индуистском пантеизме имеет место бесчисленное множество воплощений, так как субъективность, человеческое бытие есть лишь акцидентальная форма, в боге она лишь *маска*, которую принимает субстанция и которую она случайным образом меняет. Но бог как дух содержит в себе момент субъективности, единичности; его проявление поэтому также может быть только чем-то единичным, происходящим лишь однажды.

Христос назван в церкви богочеловеком — это невероятное соединение полностью противоречит рассудку; но в нем человеком было осознано и стало достоверностью единство божественной и человеческой природы, было осознано, что инобытие, или, как это еще называют, конечность, слабость, ветхость человеческой природы, не является несовместимой с этим единством, подобно тому как в вечной идее инобытие не наносит никакого ущерба единству, каковое есть бог.

Таково то невероятное, необходимость чего мы видели. Тем самым положено, что божественная и человеческая природа в себе не являются различными. Бог принял человеческий образ. Истина в том, что есть только один разум, один дух, что дух, как конечный, не имеет истинного существования.

Показана существенность образа явления. Так как это — явление бога, то оно существенно для общины. Явление есть бытие для другого, это другое есть община.

Это *историческое явление* может, однако, рассматриваться двояким образом. Во-первых, оно может рассматриваться как человек в соответствии с его внешним положением, как он выступает в качестве *обычного человека* для иррелигиозного рассмотрения. И *во-вторых, сообразно рассмотрению в духе и духом*, проникающим в его истину, потому что он несет в себе бесконечное раздвоение, эту боль, которая хочет истины, он есть потребность в истине и должен и хочет иметь достоверность истины. Таково истинное рассмотрение в религии. Эти две стороны здесь следует различать, а именно непосредственное рассмотрение и рассмотрение посредством веры.

Посредством веры этот индивидуум осознается как обладающий божественной природой, благодаря чему снимается потусторонность бога. Если Христа рассматривают так же, как Сократа, то его рассматривают как обычного человека, подобно тому как магометане рассматривают Христа как посланника бога, как и все великие люди в общем смысле суть посланники, вестники бога. Если о Христе говорят, что он учитель человечества, мученик истины, и не более того, то при этом не стоят на христианской точке зрения, не стоят на точке зрения истинной религии.

*Одна сторона — это человеческая сторона*, явление Христа как явление живого человека. Непосредственный человек выступает во всей своей внешней случайности, во всех временных отношениях и условиях: он рождается, в качестве человека имеет такие же потребности, как и все другие люди, только что не впадает в разврат, не покорствует страстям, особенным склонностям, как другие, не входит в особенные интересы мирской жизни, при которых тоже может иметь место честность и наставничество, он живет только для *истины*, для *возвещения истины*, его деятельность состоит лишь в том, чтобы пробудить высшее сознание человека.

К этой человеческой стороне принадлежит, следовательно, прежде всего *учение* Христа. Вопрос в том, каким может быть это учение, каково оно? Первое учение не может быть таким, каким впоследствии становится учение в церкви; оно должно иметь особенности, которые в церкви необходимо получают отчасти некоторое другое определение, отчасти остаются в стороне. Учение Христа, как таковое, непосредственно не может быть христианской догматикой, не может быть учением церкви. Если учреждена община, царство божие достигло своей действительности, своего наличного бытия, это учение не может уже иметь то же самое определение, как до того.

Основное содержание этого учения может быть только *всеобщим*, абстрактным. Если нечто новое, новый мир, новая религия, новое понятие бога должны быть даны в мире представления, то первое выступает как всеобщая почва, а второй — как особенное, определенное, конкретное. Мир представления, поскольку он мыслит, мыслит лишь *абстрактно*, мыслит лишь *всеобщее*; только постигающий дух в состоянии, исходя из всеобщего, познать особенное, в состоянии позволить возникнуть этому особенному самому через себя из понятия; для представления почва всеобщей мысли, с одной стороны, обособление и развитие — с другой, оказывается разорванной. Следовательно, эта всеобщая почва может быть создана с помощью учения для истинного понятия бога.

Поскольку речь идет о новом сознании человека, о новой религии, то это — *сознание абсолютного примирения*; этим обусловлены новый мир, новая религия, новая действительность, другое состояние мира, ибо внешнее наличное бытие, существование имеет своим субстанциальным началом религию.

Такова *отрицательная, полемическая* сторона, направленная против существования этой внешности в сознании и вере людей. Новая религия выражает себя как новое сознание — сознание *примирения* человека с богом. Это примирение как состояние выражено в понятии царства Божьего, в понятии вечного как родины духа, как той действительности, где царит бог; им примирены духи и сердца; бог, таким образом, воцарился. Такова всеобщая почва.

Это царство Божие; новая религия содержит, следовательно, в себе определение отрицания по отношению к налично существующему; это революционная сторона учения, которая отчасти отбрасывает все существующее, отчасти же уничтожает, опрокидывает его. Все земные, мирские вещи упраздняются как лишенные ценности. Изменяется то, что было раньше; привычные отношения, состояние религии, мира не может оставаться прежним; речь идет о том, чтобы человека, обретшего сознание примирения, вывести из прежнего состояния, чтобы *абстрагироваться от наличной действительности*.

Эта новая религия сама еще концентрирована, существует еще не в качестве общины, а в энергии, составляющей единственный интерес человека, который должен сражаться, бороться за сохранение своей религии, потому что она еще не находится в согласии с мирским состоянием, еще не связана с мирским сознанием.

Итак, в момент своего появления новая религия полемична, она требует удаления от конечных вещей, возвышения к некоторой бесконечной энергии, в которой нужно держаться всеобщего и оставаться равнодушным ко всем другим узам; все, что прежде было нравственным, правильным, все другие узы должны быть расторгнуты. ”Кто Матерь моя и кто братья мои?” и т. д. ”Предоставь мертвым погребать своих мертвецов”; ”Никто, возложивший руку свою на плуг и озирающийся назад, не благонадежен для Царствия Божия”; ”Не мир пришел Я принести, но меч”[8](#b32).

Мы видим здесь полемику с нравственными отношениями. ”Итак, не заботьтесь о завтрашнем дне”; ”Пойди, продай имение твое и раздай нищим”[9](#b33).

Все отношения, основанные на собственности, исчезают; между тем они опять-таки снимают сами себя; если все раздается бедным, то бедных нет. Все это — учения, определения, относящиеся к первому появлению новой религии, когда она составляет единственный интерес и человек еще опасается ее утратить и где она как учение обращается к людям, с которыми мир покончил и которые покончили с миром. Одна сторона — это такое отречение; этот отказ, пренебрежение всяким существенным интересом и нравственными узами является в концентрированном проявлении истины существенным определением, которое впоследствии, когда истина обретает прочное существование, отчасти теряет свое значение. И если это начало страдания относится к внешнему миру лишь со смиренным терпением и покорностью, жертвенно, то со временем, когда оно усиливается, его внутренняя энергия направляется вовне с той же страстной жестокостью.

Дальнейшее в *утвердительном* [отношении] — это возвещение царства божьего: человек должен войти в него как в *царство любви к богу*, так, чтобы непосредственно броситься в эту истину. Это высказано с полнейшей, неслыханнейшей откровенностью, например, в начале нагорной проповеди: ”Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят”[10](#b34). Это величайшее из всего, что когда-либо высказывалось, оно представляет собой последнее средоточие, снимающее все предрассудки, всю *несвободу* человека. Бесконечно важно то, что благодаря лютеровскому переводу Библии народ получил народную книгу, в которой душа, дух может обрести внутренний строй наивысшим, бесконечным образом; в католических странах в этом испытывается большой недостаток. Там Библия не является средством спасения от всякого духовного рабства.

Для того чтобы такое возвышение совершилось в человеке, не нужно никакого опосредствования, о нем не сказано, а тем самым сказано *о непосредственном бытии, о непосредственном вступлении* в истину, в царство божье. Человек должен принадлежать интеллектуальному духовному миру, царству божьему, и ценность здесь имеет только убеждение, но не абстрактное убеждение, не то или иное мнение, но абсолютное убеждение, имеющее свою основу в царстве божием. Тем самым *впервые выступила бесконечная ценность внутреннего мира*.

Это проповедуется вдохновенным языком, таким проникновенным тоном, который потрясает душу и, извлекая ее из тела, подобно психагогу Гермесу[11](#b35), ведет из временно́го мира к ее вечной родине: ”Ищите же прежде Царствия Божия и правды Его”[12](#b36).

В этом возвышении и полном абстрагировании от того, что представляется миру великим, чувствуется печаль Иисуса по поводу развращенности его народа и людей вообще. Иисус выступил в то время, когда еврейский народ из-за опасности, какой до сих пор подвергалась и продолжала подвергаться его религия, тем упорнее держался за нее и в то же время должен был отчаиваться в реальности, так как пришел в соприкосновение со всеобщностью человечества, которое он уже не мог не признать, но которое само было *совершенно бездуховным*; короче говоря, он выступил в *период растерянности* всего народа: ”Славлю Тебя, Отче, Господи неба и земли, что Ты утаил сие от мудрых и разумных и открыл младенцам”[13](#b37).

Это субстанциальное, это всеобщее божественное небо внутреннего при *более определенной рефлексии* ведет к *моральным заповедям*, которые представляют собой применение этого всеобщего к особенным отношениям и ситуациям. Но эти заповеди отчасти сами относятся только к ограниченным сферам, отчасти же для ступени, на которой речь идет об абсолютной истине, они либо не представляют собой чего-то выдающегося, либо уже содержатся в других религиях, в том числе и в иудейской. Эти заповеди подытожены в их центральном пункте — в заповеди *любви*, которая имеет целью не *право*, а *благо* другого, следовательно, является отношением к его особенности: ”Люби ближнего твоего, как самого себя”. Понятая в абстрактном, более широком смысле, как любовь к людям вообще, эта заповедь говорит о любви ко всем людям. Но тем самым она превращается в абстракцию. Люди, которых можно любить и по отношению к которым любовь является деятельной, — это некоторые особенные: сердце, желающее вместить в себя все человечество, расширяясь и растягиваясь, превращается в представление, становится *противоположностью действительной любви*.

Любовь, как ее понимает Христос, — это прежде всего моральная любовь к ближнему в тех особенных отношениях, в которых человек к своему ближнему находится; но в первую очередь любовь должна быть отношением учеников и последователей Христа, их союзом, в котором они суть одно. И здесь ее следует понимать не так, что у каждого должны быть свои особенные дела, интересы и жизненные отношения и *наряду с этим он должен еще и любить*, но в *выделяющем*, абстрагирующем смысле любовь должна быть центром, в котором они живут, должна быть их делом. Они должны любить друг друга, и больше ничего, а поэтому не должны больше иметь никакой особенной цели — будь то семья или политическая цель — и должны любить не ради этих особенных целей. Любовь воплощается в абстрактной личности и в ее тождестве в рамках одного сознания, в котором нет больше места для особенных целей. Следовательно, здесь нет *никакой иной объективной цели, кроме самой любви*. Тогда эта независимая и ставшая средоточием любовь становится в конце концов само́й высшей *божественной любовью*.

Но сначала и эта любовь, как таковая, еще не имеет никакой объективной цели, полемически направлена против существующего, особенно против иудейской действительности. Все поступки, предписанные законом, которым люди обычно придают важное значение, но которые лишены любви, объявляются мертвым деянием, и Христос исцеляет даже в субботу.

В это учение входит также и этот момент, эта определенность; поскольку это требование высказывается так непосредственно: ”Ищите Царства Божия, рождайтесь в истине”, постольку оно выступает как выраженное *субъективно* и постольку принимается во внимание *личность*.

Сообразно этому отношению Христос говорит не только как учитель, исходящий из своего субъективного понимания, осознающий свою деятельность, но как пророк; в соответствии с требованием непосредственности он говорит это непосредственно от имени бога, его устами это говорит бог.

Стремление обрести жизнь духа в истине без опосредствования пророк выражает таким образом, что его устами говорит бог. Речь идет об абсолютной, божественной, в себе и для себя сущей истине; высказывание и во́ление в себе и для себя сущей истины и осуществление этого высказывания выражаются как деятельность бога, выступают у Христа как сознание своего реального единства с божественной волей, своего согласия с ней. В этом возвышении своего духа и в уверенности в своем тождестве с богом Христос говорит: ”Женщина, прощаются тебе грехи”[14](#b38). Тут его устами говорит необычайное величие, которое может превратить все совершённое в несовершённое и свидетельствует, что это произошло.

Но в форме этого свидетельства основной акцент ставится на том, что говорящий это в то же время существенно человек, сын человеческий, в котором это свидетельство, это претворение в жизнь в себе и для себя сущего, это действие бога существенно как совершающееся в человеке, не как нечто сверхчеловеческое, а как нечто принимающее образ *внешнего* откровения; существенно, что это *божественное присутствие в сущности тождественно с человеческим*.

Христос называет себя Сыном Божьим и сыном человеческим; это следует принимать в прямом смысле слова. Арабы представляются друг другу как сыновья определенного племени; Христос принадлежит человеческому роду — это его племя. Христос также сын божий; истинный смысл этого выражения, истину идеи того, чем Христос был для своей общины, и высшую идею истины, которая воплотилась для его общины, можно истолковать также и следующим образом: все дети человеческие суть дети божьи или должны сделать себя божьими детьми и т. п.

Но так как учение Христа само по себе касается *представления*, внутреннего чувства и души, оно *дополняется изображением божественной идеи в его жизни и судьбе*. Царство божие как содержание *учения* вначале есть еще *представленная, всеобщая идея*, но благодаря этому индивидууму она входит в *действительность*, так что те, кому предназначено достичь царства божьего, могут достичь его только благодаря этому одному индивидууму.

Первым является прежде всего абстрактное соответствие деятельности, действия и страдания учителя его собственному учению, то, что его жизнь полностью посвящена его учению, что он не испугался смерти и скрепил свою веру печатью смерти. То, что Христос стал мучеником истины, тесно связано с его деятельностью. Поскольку учреждение царства божьего вступает в прямое противоречие с существующим государством, основанным на другой религии, судьба, выраженная человечески, — стать мучеником истины — тесно связана с таким поведением.

Таковы основные моменты человеческого явления Христа. Этот учитель собрал вокруг себя друзей. Поскольку учение Христа было революционным, он был обвинен и казнен; истину своего учения он скрепил своей смертью. Эту историю в общем принимают также и неверующие; она вполне сходна с историей Сократа, только происходит на иной почве. Сократ тоже привел внутреннее к осознанию, ибо его даймон является не чем иным, как внутренним миром. Он тоже учил, что человек не должен руководствоваться обычным авторитетом, но должен сам вырабатывать свои убеждения и поступать в соответствии с ними. Это сходные индивидуальности и сходные судьбы. Внутреннее Сократа шло вразрез с религиозной верой его народа, так же как и вразрез с государственным устройством греков, и поэтому Сократ был казнен — он тоже умер за истину. Христос жил среди другого народа, и поэтому его учение носит другую окраску; но царство небесное и чистота сердца здесь бесконечно глубже, чем внутреннее Сократа. Такова внешняя история Христа, представляющая для неверующих то же самое, что для нас — история Сократа.

Однако со *смертью* Христа начинается *обращение сознания*. Смерть Христа — это центр, вокруг которого оно вращается. В понимании этой смерти состоит различие между внешним пониманием и *верой*, то есть рассмотрением духа, исходящим из духа истины, из святого духа. Согласно проведенному сопоставлению, Христос, подобно Сократу, — человек, учитель, который вел добродетельную жизнь и помог человеку осознать, что́ есть истина вообще, что́ должно составлять основу человеческого сознания. Высшим рассмотрением, однако, является то, согласно коему в Христе открылась *божественная природа*. Это сознание отражается в приведенных высказываниях, что Сын знает Отца и т. д. Эти высказывания прежде всего имеют известную всеобщность сами по себе, и экзегеза может вовлечь их в сферу всеобщего рассмотрения, но вера постигает их в их истине через истолкование смерти Христа, ибо вера, в сущности, есть сознание абсолютной истины, сознание того, что́ есть бог в себе и для себя. Но мы видели, чем является бог в себе и для себя: он есть этот жизненный процесс, триединство, в котором всеобщее противопоставляет себя самому себе и в этом противопоставлении тождественно с собой. В этом элементе вечности бог есть совпадение с самим собой, смыкание с самим собой. Только вера постигает и сознает то, что в Христе эта в себе и для себя сущая истина созерцается в своем процессе и что только через него эта истина впервые открылась.

Это рассмотрение только и является *религиозным, как таковым*, где само божественное выступает как существенный момент. В друзьях, знакомых, которые слышали учение, налицо предчувствие, представление, желание нового царства, ”нового неба и новой земли”[15](#b39), нового мира; эта надежда, эта достоверность, ранив их сердца, поселилась в их сердцах.

Но страдание, смерть Христа сняли человеческое отношение Христа, и в этой смерти содержится как раз то, что составляет переход в религиозное; тут важен смысл, способ *понимания этой смерти*. С одной стороны, это естественная смерть, причиной которой были несправедливость, ненависть и насилие; но в сердцах и душах уже утвердилось убеждение, что речь идет не о моральности вообще, не о мышлении и воле субъекта в себе, исходящего из себя; но интерес здесь составляет бесконечное отношение к богу, к присутствующему богу, достоверность царства божьего, умиротворение не в моральности, нравственности или же совести, но умиротворение, вне и помимо которого нет ничего высшего, — *абсолютное отношение к самому богу*.

Все другие способы умиротворения являются подчиненными с какой-нибудь стороны, так что отношение к богу остается чем-то потусторонним, чем-то далеким, даже не налично данным. В царстве божием основным определением является присутствие бога, так что живущим в царстве божием предлагается не только любить людей, но осознать, что *бог есть любовь*.

Тем самым сказано, что бог *присутствует*, что это должно быть собственным чувством, *чувством себя*. Этим определением является царство божие, присутствие бога. К нему принадлежит достоверность божественного присутствия. Поскольку, с одной стороны, это потребность, чувство, субъект, с другой стороны, должен *отличать* себя от этого, а также должен отличать от себя это присутствие бога, но таким образом, чтобы это присутствие было достоверным, и эта достоверность может здесь выступать только в образе *чувственного явления*.

Определение субъективности как *действительной*, выступающей непосредственно и отличной от простой мысли — это и есть сама вечная идея. С другой стороны, это вера, рожденная болью мира и покоящаяся на свидетельстве духа, вера, истолковывающая себе жизнь Христа. Его учение, его чудеса постигаются и понимаются в этом свидетельстве веры. История Христа также рассказана теми, на кого уже излился дух. Чудеса постигаются, и о них повествуется в этом духе, и смерть Христа в этом духе может быть истинно понята таким образом, что в Христе открыл себя бог и было явлено единство божественной и человеческой природы. Смерть тогда есть, так сказать, *пробный камень*, на котором испытывается вера, поскольку здесь в сущности становится очевидным, как понято явление Христа. Смерть имеет теперь прежде всего тот смысл, что Христос был богочеловеком — богом, имевшим в то же время человеческую природу, включая и саму смерть. Смерть — удел человеческой конечности; таким образом, смерть есть высшее доказательство человеческой природы, абсолютной конечности. Христос умер страшной смертью злодея, не только естественной смертью, но позорной смертью на кресте — человеческая природа проявилась в нем в своем крайнем пределе.

В этой смерти следует выделить прежде всего особенное определение, а именно ее *полемическую направленность вовне*. В ней становится зримым не только принесение в жертву природной воли, но и все своеобразие, все интересы и цели, на которые может направляться природная воля; все величие мира и все, что в нем имеет значение, опускается тем самым в могилу духа. Это революционный элемент, посредством которого миру дан совершенно другой облик. Но в *отказе от природной воли* вместе с тем *просветляется конечное, инобытие*. Ведь инобытие помимо непосредственной природности имеет и более широкий охват, и более широкое определение. К наличному бытию субъекта существенно принадлежит то, что он существует также для других; субъект есть не только для себя, но также и в *представлении других*, и он *есть*, имеет значимость и является объективным лишь настолько, насколько он знает себя значимым и значим для других. Его значимость есть представление других о нем, и [она] основана на сравнении с тем, что они уважают и что для них имеет значимость некоторого в-себе-бытия.

Поскольку смерть, помимо того что она есть естественная смерть, является также и смертью преступника, позорнейшей смертью на кресте, она заключает в себе не только нечто естественное, но и гражданское бесчестие, *мирской позор*. Крест просветлен; то, что в представлении выступает как самое низменное, что определено государством как бесчестящее, обращено в наивысшее. Смерть естественна, каждый человек должен умереть. Но поскольку бесчестье превращено в высшую честь, все связи человеческой совместной жизни потрясены в своей основе, порваны и уничтожены. Поскольку крест стал знаменем, а именно знаменем, чье *положительное* содержание есть в то же время царство божие, гражданская и государственная жизнь лишилась внутренней убежденности в глубочайшей ее основе, и ее субстанциальная основа отнята у нее, так что все здание является уже не действительностью, а пустым явлением, которое вскоре неизбежно рухнет, показав тем самым, что оно и в наличном бытии в себе уже не существует.

Со своей стороны императорская власть *опозорила* все достойное уважения среди людей. Жизнь каждого индивидуума зависела от произвола императора, ничем не ограниченного ни внутренне, ни внешне. Но и помимо жизни всякая добродетель, достоинство, старость, сословие, род — все было совершенно обесчещено. *Раб* императора имел после него высшую власть или даже еще большую, чем сам император; сенат растлился в той мере, в какой растлил его император. Таким образом, было втоптано в грязь величие мирской власти, как и всякая добродетель, право, достоинство институтов и отношений, величие всего, что для мира значимо. Таким образом, правитель мира со своей стороны сделал высшее самым презренным и *исказил* все убеждения до самого основания, так что *во внутреннем* ничего уже невозможно было противопоставить новой религии, которая со своей стороны самое презренное возвела в высшее, превратила в знамя. Было разрушено все прочное, нравственное, имеющее значение в общем мнении и обладающее властью, и существующему, против которого обратилась новая религия, осталась только совершенно внешняя холодная власть, смерть, которая, конечно, больше не пугала профанированную жизнь, во *внутреннем* чувствовавшую себя бесконечной.

Теперь, однако, появляется дальнейшее определение. Бог умер, бог мертв — это самая страшная мысль: все вечное, все истинное не существует, *само отрицание заключено в боге*; с этим связана высшая боль, чувство совершеннейшей безнадежности, утрата всего высшего. Но процесс здесь не останавливается, наступает *обращение*, а именно бог сохраняет себя в этом процессе, который *есть только смерть смерти*. Бог вновь возрождается к жизни, тем самым он обращается в противоположность. *Воскресение* также существенно принадлежит к вере: после своего воскресения Христос явился только своим друзьям; это не внешняя история для неверующих, но это событие существует только для веры. После воскресения следует прославление Христа, и торжество вознесения одесную Бога [Отца] завершает эту историю, которая в этом сознании есть экспликация самой божественной природы. Если в первой сфере мы постигали Бога в чистой мысли, то в этой, второй, сфере сознание начинает с *непосредственности для созерцания* и для чувственного представления.

Процесс теперь состоит в том, что *непосредственная единичность снимается*; подобно тому как в первой сфере было покончено с замкнутостью бога, была снята его первая непосредственность — абстрактная всеобщность, согласно которой он есть сущность сущности, здесь снимается абстракция человеческого, непосредственность сущей единичности, и это происходит через смерть. Но смерть Христа есть смерть самой этой смерти, отрицание отрицания. Тот же самый ход и процесс экспликации бога мы имели в царстве Отца, но здесь он выступает постольку, поскольку является предметом сознания, ибо налицо было стремление созерцать божественную природу.

В смерти Христа следует подчеркнуть еще и тот момент, что смерть убил бог, поскольку он возродился из смерти; тем самым конечность, человеческая природа и униженность положены как нечто чуждое в Христе, поскольку он — бог; оказывается, что конечность чужда Христу и *принята им от другого*; это другое — люди, противостоящие божественному процессу. Христос взял на себя их конечность, конечность во всех ее формах, которая в ее крайней точке есть зло. Эта человеческая природа, которая сама есть момент в божественной жизни, определяется теперь как нечто чуждое, не принадлежащее богу. Но эта конечность в ее для себя-бытии по отношению к богу есть зло, нечто чуждое ему; однако он взял это зло на себя, чтобы убить его своей смертью. Позорная смерть как необычайное *объединение этих абсолютных крайних моментов* есть в то же время *бесконечная любовь*. Бесконечная любовь потому, что бог отождествился с чем-то чуждым ему, чтобы это убить. Таково значение смерти Христа. Считается, что Христос взял на себя грехи мира, примирил бога.

Точно так же как эта смерть есть *высшая точка конечности*, она вместе с тем есть *снятие природной конечности*, непосредственного наличного бытия и овнешнения, разрушение границы. Это снятие природного следует понимать в *духовном*, по существу, таким образом, что оно есть движение духа, направленное к тому, чтобы постигнуть себя в себе, чтобы умереть для природного, что оно, следовательно, есть *абстракция от непосредственной воли* *и непосредственного сознания*, его [духа] *погружение-в-себя*; из этой глубины дух только и получает сам свое определение, свою истинную сущность и свою абсолютную всеобщность. То, что для него значимо, что обладает для него ценностью, он имеет только в этом снятии своего природного бытия и воли. Страдание и боль этой смерти, содержащей элемент примирения духа с собой и с тем, что он есть в себе, — этот отрицательный момент, который присущ только духу как таковому, есть *внутреннее обращение и превращение*. Однако в этом конкретном значении смерть здесь не представлена; она представлена как *естественная* смерть, ибо в *божественной идее* это отрицание не может иметь другого изображения. Если вечная история духа изображается внешне, в природном, то *зло*, осуществляющееся в божественной идее, может принимать лишь *образ природного*, и, таким образом, обращение лишь образ природной смерти. Божественная идея может развиваться лишь до определения природного. Но эта смерть есть смерть бога и нас удовлетворяет, поскольку изображает *абсолютную историю божественной идеи* — то, что совершилось в себе и что совершается вечно.

Для того чтобы отдельный человек нечто делал, достигал и осуществлял, необходимо, чтобы так обстояло дело в *своем понятии*. То, что, например, этот преступник может быть наказан судьей и что это наказание есть осуществление закона и примирение с законом, зависит не от судьи, не от преступника, несущего наказание, что представляется неким частным внешним событием, но такова природа дела, необходимость понятия. Следовательно, этот процесс дан нам двояко: один раз в мысли, в представлении закона и в понятии и другой раз — в виде отдельного случая, и в этом отдельном случае процесс таков *потому*, что такова природа дела; без этого не было бы ни действия судьи, ни страдания преступника, ни наказания и примирения с законом. Основа, субстанциальное есть *природа дела*.

Так же обстоит дело и с удовлетворением для нас, то есть в основе здесь лежит то, что это удовлетворение происходит *в себе и для себя*: чтобы свершилось наказание, должен быть наказан не кто-то *другой*, должна быть принесена не какая-то *чужая* жертва. Каждый для самого себя, исходя из своей собственной субъективности и вины, должен быть тем, чем он должен быть; но то, чем он, таким образом, будет для себя, не может быть чем-то *случайным*, не может быть его произволом, но должно быть чем-то *истинным*. Если он, следовательно, совершает в себе это обращение и отказ от природной воли и если он теперь живет в любви, то это есть дело в себе и для себя. Его субъективная достоверность, чувство, есть истина, есть истина и *природа духа*. Следовательно, эта история есть основа спасения, ибо она есть *дело в себе и для себя*; это деяние и событие не случайно, особенно, а есть истинно и *совершенно*. Доказательством, что это истинно, является созерцание, которое дает эта история и в котором отдельный индивидуум *постигает заслугу Христа*. Это не история некоторого отдельного индивидуума, но она совершается богом, то есть она дана созерцанию как всеобщая и для себя сущая история.

Другие формы, например форма жертвенной смерти, с которой связывается ложное представление, что бог — это тиран, требующий жертв, сами собой сводятся к тому, что было сказано, и сообразно этому исправляются. Жертва означает *снятие* природности, *инобытия*. Далее говорится, что Христос умер за *всех*; это не какое-то единичное событие, но божественная, вечная история. Говорится также, что в нем умерли все. Это момент самой природы бога; это произошло в самом боге. Бог не может быть умиротворен посредством чего-то другого, но только *посредством самого себя*. Эта смерть есть сама любовь, положенная как момент бога, и эта смерть примиряет. В ней созерцается абсолютная любовь. Тождество божественного и человеческого состоит в том, что бог в конечном пребывает у самого себя, и это конечное в самой смерти является определением бога. Через смерть бог примирил мир и вечно примиряет его с самим собой. Это возвращение из состояния отчуждения есть его возврат к самому себе, и благодаря этому он есть дух, и поэтому третьим [моментом] является воскресение Христа. Тем самым отрицание преодолено, и отрицание отрицания, таким образом, есть момент божественной природы.

В таком смысле страдание и смерть направлены против учения о моральной вменяемости, согласно которому каждый индивидуум должен отвечать только за себя, каждый является виновником своих деяний. Судьба Христа как бы противоречит этой вменяемости, но эта вменяемость имеет место только в *сфере конечности*, где субъект выступает как *отдельная личность*, а не в сфере свободного духа. Сфере конечности свойственно то определение, что каждый остается тем, что он есть; если он сделал злое, то он зол: зло присутствует в нем как его *качество*. Но уже в сфере моральности, а еще больше в сфере религии дух осознается как свободный, как утвердительный в самом себе, так что та *граница* в нем, которая идет вплоть до зла, есть *нечто ничтожное для бесконечности духа*: дух может сделать совершённое несовершённым; хотя в воспоминании поступок и остается, но дух его снимает. Следовательно, вменение не достигает этой сферы. Для истинного сознания духа в смерти Христа уничтожена конечность человека. Эта смерть природного имеет, таким образом, всеобщее значение; уничтожено конечное, вообще уничтожено зло. Таким образом, мир примирен, благодаря этой смерти мир в *себе* освобожден от зла. В истинном понимании смерти появляется, таким образом, *отношение субъекта как такового*. Здесь прекращается простое *рассмотрение* истории, субъект сам вовлекается в процесс, он чувствует боль зла и своего собственного отчуждения, которые Христос взял на себя, приняв человеческий образ, но и своей смертью уничтожил.

Поскольку содержание предстает и таким образом, то это религиозная сторона, и здесь начало возникновения общины.

Это содержание является тем же самым, что называют излиянием святого духа: дух дал это в откровении. Отношение к человеку, как таковому, превращается в отношение, которое изменяется, преобразуется духом, так что в нем открывается природа бога, и эта истина получает непосредственную достоверность в виде явления.

Тот, в ком видели учителя, друга, мученика истины, получает в общине совсем другое место. До сих пор было положено лишь начало, которое посредством духа приходит теперь к результату, к концу, к истине. Смерть Христа — это, с одной стороны, смерть человека, друга, умершего насильственной смертью, но эта же смерть в духовном смысле сама становится благом, центром примирения.

После смерти Христа его друзьям впервые открылось созерцание природы духа, открылась возможность удовлетворения потребности в духе чувственным образом. Следовательно, то убеждение, которое они могли почерпнуть из его жизни, еще не было полной истиной, но таковой стал дух.

До своей смерти он предстоял им как чувственный индивидуум. Подлинное разъяснение им было дано духом, о котором Христос говорит, что он будет вести их в истину: ”Та только и будет истина, в которую введет вас дух”[16](#b40).

Тем самым с этой стороны смерть Христа определяется как переход к величию, как прославление, которое, однако, есть лишь восстановление первоначального величия. Смерть, отрицательное является опосредствующим моментом, дабы первоначальное величие было положено как достигнутое. Таким образом свершается история воскресения и вознесения Христа одесную Бога, благодаря чему история получает духовный смысл.

Но тем самым свершилось и то, что эта маленькая община обрела достоверность: Бог явился в образе человека, это человеческая природа Бога, а именно его самый абстрактный образ, его высшая зависимость, крайнее бессилие и крайняя степень хрупкости, выступает как естественная смерть. ”Умер сам Бог”, — поется в известном лютеранском гимне; это сознание того, что человеческое, конечное, хрупкое, бессильное, отрицательное составляет сам момент божественного, есть в самом Боге; что инобытие, конечное, отрицательное не внешне Богу и в качестве инобытия не препятствует единству с Богом. Инобытие, отрицание сознается как момент самой божественной природы. Это высшее познание природы идеи Бога.

Таким образом, это внешне отрицательное превращается во внутреннее. Смерть, с одной стороны, имеет тот смысл, то значение, что вместе с нею снимается человеческое и вновь выступает божественное величие. Но в то же время сама смерть есть и нечто отрицательное, крайняя точка того, чему подвержен человек как природное наличное бытие и чему тем самым подвержен и сам Бог.

Во всей этой истории люди осознали — и это истина, к которой они пришли, — что идея бога обладает для них достоверностью, что человеческое есть непосредственный, наличный Бог, и, таким образом, что эта история, как ее постигает дух, есть изображение того, чем является человек, дух: в себе он бог и вместе с тем смертен — опосредствование, благодаря которому преодолевается человеческое, а с другой стороны, в-себе-сущее возвращается к себе и только таким образом выступает как дух.

Сознание общины, совершающее таким образом переход от просто человека к богочеловеку — к созерцанию, к сознанию, к достоверности единства и объединения божественной и человеческой природы — это то, с чего начинает *община* и что составляет истину, на которой община основана.

Экспликация примирения состоит в том, что бог примиряется с миром или, скорее, что бог показал себя примиренным с миром, что человеческое бытие не есть нечто чуждое ему, но что это инобытие, саморазличение, конечность, как она выражена, есть момент в нем самом, но, правда, момент исчезающий. Но в этом моменте он показал себя, открыл себя общине.

Для общины это история явления бога; она есть божественная история, благодаря чему община пришла к сознанию истины. Отсюда образовалось сознание, знание того, что бог триедин. Примирение, в которое веруют в Христе, не имеет смысла, если бог не сознается как триединый, если не признается, что он *есть*, но есть также и *как другое*, как различающее себя, так что это другое есть сам бог, имеет в себе божественную природу, и снятие этого различия, инобытия, это возвращение, эта любовь есть дух.

В этом сознании содержится то, что вера есть отношение не к чему-то другому, но *отношение к самому Богу*. Моменты, которые здесь важны, состоят в том, что люди осознали вечную историю, вечное движение, которое есть сам бог.

Таково изображение второй идеи как в явлении, изображение того, как вечная идея стала непосредственной достоверностью человека, то есть явила себя. Чтобы она стала для человека достоверностью, необходима чувственная достоверность, которая вместе с тем переходит в духовное сознание, а также переходит в непосредственную чувственность, но так, что в ней обнаруживается движение, история бога, жизнь, которая есть сам бог.

*Гегель Г. В. Ф. Философия религии. В 2 т.*

*М., 1977. Т. 2. С. 255—296*

## Фейербах

**Сущность христианства**[**1**](#b41)

*Общая сущность человека*

Религия коренится в *существенном отличии* человека от животного: у животных *нет* религии. Хотя старшие не владевшие критическим методом зоографы и приписывали слону религиозность наряду с другими похвальными качествами, тем не менее религия слона — это басни. Кювье[2](#b42), один из величайших знатоков животного мира, на основании личных наблюдений не ставит слона выше собаки.

В чем же заключается это существенное отличие человека от животного? Самый простой, самый общий и вместе с тем самый обычный ответ на этот вопрос: *в сознании* в строгом смысле этого слова; ибо сознание в смысле самоощущения, в смысле способности чувственного различения, в смысле восприятия и даже распознавания внешних вещей по определенным явным признакам свойственно и животным. Сознание в самом строгом смысле имеется лишь там, где субъект способен понять свой *род*, свою *сущность*. Животное сознает себя как индивид, — почему оно и обладает самоощущением, — а не как род, так как ему недостает сознания, происходящего от слова ”знание”. Сознание нераздельно со способностью к науке. Наука — это *сознание рода*. В жизни мы имеем дело с индивидами, в науке

с родом. Только то существо, предметом познания которого является его род, его сущность, может познавать сущность и природу других предметов и существ.

Поэтому животное живет единой, простой, а человек двоякой жизнью. Внутренняя жизнь животного совпадает с внешней, а человек живет внешней и особой внутренней жизнью. Внутренняя жизнь человека тесно связана с его родом, с его сущностью. Человек мыслит, то есть беседует, говорит с *самим собой*. Животное не может отправлять функций рода без другого индивида, а человек отправляет функции мышления и слова — ибо мышление и слово суть настоящие *функции рода* — без помощи другого. Человек одновременно и ”Я” и ”ты”; он может стать на место другого именно потому, что объектом его сознания служит не только его индивидуальность, но и его род, его сущность.

Сущность человека в отличие от животного составляет не только основу, но и предмет религии. Но религия есть сознание бесконечного, и поэтому человек сознает в ней *свою* не конечную и ограниченную, а *бесконечную* сущность. *Доподлинно* конечное существо не может иметь о *бесконечном существе* ни *малейшего представления*, не говоря уже о *сознании*, потому что *предел существа* является одновременно *пределом сознания*. Сознание гусеницы, жизнь и сущность которой ограничивается известным растением, не выходит за пределы этой ограниченной сферы; она отличает это растение от других растений, и только. Такое ограниченное и именно вследствие этой ограниченности непогрешимое, безошибочное сознание мы называем не сознанием, а инстинктом. *Сознание* в строгом или собственном смысле слова и *сознание бесконечного* совпадают; *ограниченное* сознание *не* есть сознание; сознание, по существу, всеобъемлюще, бесконечно. Сознание бесконечного есть не что иное, как сознание *бесконечности сознания*. Иначе говоря, в сознании бесконечного сознание обращено на *бесконечность собственного существа*.

Но в чем же заключается сущность человека, сознаваемая им? Каковы отличительные признаки истинно человеческого в человеке? *Разум, воля и сердце[[11]](#footnote-12)*\*. Совершенный человек обладает силой мышления, силой воли и силой чувства. Сила мышления есть свет познания, сила воли — энергия характера, сила чувства — любовь. Разум, любовь и сила воли — это совершенства. В воле, мышлении и чувстве заключается *высшая, абсолютная сущность* человека, как такового, и цель его существования. Человек существует, чтобы познавать, любить и хотеть. Но какова цель разума? — Разум. Любви? — Любовь. Воли? — Свобода воли. Мы познаем, чтобы познавать, любим, чтобы любить, хотим, чтобы хотеть, то есть быть свободными. *Подлинное* существо есть существо мыслящее, любящее, наделенное волей. Истинно совершенно, божественно только то, что существует *ради себя самого*. Таковы любовь, разум и воля. Божественная ”троица” проявляется в человеке и даже *над* индивидуальным человеком в виде единства разума, любви и воли. Нельзя сказать, чтобы разум (воображение, фантазия, представление, мнение), воля и любовь были силами, принадлежащими человеку, так как он без них — ничто, и то, что он есть, он есть только благодаря им. Они составляют коренные элементы, обосновывающие его сущность, не являющуюся ни его непосредственным *достоянием*, ни *продуктом*. Это силы, *оживотворяющие, определяющие, господствующие,* это *божественные, абсолютные силы*, которым человек не может противостоять [[12]](#footnote-13)\*.

Как бы мог чувствующий человек противиться чувству, любящий — любви, разумный — разуму? Кто не испытал чарующей силы звуков? А что такое сила звуков, как не сила чувства? Музыка — язык чувства; звук — это громко выраженное чувство, которое сообщается другим. Кто не испытывал силы любви или по крайней мере не слыхал о ней? Кто сильнее: любовь или индивидуальный человек? Человек ли владеет любовью или, напротив, любовь человеком? Когда любовь побуждает человека даже с радостью идти на смерть ради любимого существа, то что это — его собственная индивидуальная сила или скорее сила любви? Кто из мыслящих людей не испытал на себе силы мышления, тихой, бесшумной силы мышления? Когда ты погружаешься в глубокое раздумье, забывая о себе самом, об окружающем, ты ли владеешь тогда разумом или разум владеет тобой и поглощает тебя? Разве научное вдохновение не есть величайшая победа разума над человеком? Разве жажда знания не есть *безусловно непреодолимая, всепобеждающая сила*? А когда ты подавляешь свою страсть, отказываешься от своих привычек, одним словом, одерживаешь победу над самим собой, — что это: всепобеждающая сила, твоя личная, самодовлеющая сила или скорее сила воли, моральная сила, которая овладевает тобой помимо твоего желания и наполняет тебя негодованием против тебя самого и твоих личных слабостей?[[13]](#footnote-14)\*

Человек — *ничто без объекта*. Великие, выдающиеся люди, раскрывающие пред нами сущность человека, подтверждали это своею жизнью. Они знали только *одну* преобладающую страсть: желание достигнуть цели, которая была главным объектом их деятельности. Но тот предмет, с которым субъект связан *по существу, в силу необходимости*, есть не что иное, как *собственная, но объективная* сущность этого субъекта. Общий предмет нескольких одинаковых по роду, но различных по виду индивидов является их собственной объективной сущностью, во всяком случае в *той мере*, в *какой* он служит этим индивидам объектом сообразно их особенностям.

Так, солнце есть общий объект всех планет, но оно не одинаково для Меркурия, Сатурна, Венеры, Урана и Земли. *У каждой планеты свое собственное солнце*. Солнце, поскольку оно освещает и согревает Уран, имеет для земли не физическое, а лишь астрономическое, научное значение. На Уране солнце не только кажется, но и действительно является *иным*, чем на земле. В отношении земли к солнцу обнаруживается ее отношение к самой себе и к своей собственной сущности, ведь размер, величина и сила света солнца, в качестве объекта земли, обусловливаются величиной расстояния земли от солнца, от чего зависят особенности нашей планеты. Каждая планета поэтому имеет в своем солнце отражение своей сущности.

Человек *самого себя* познает из объекта: сознание объекта есть *самосознание* человека. По объекту мы можем узнать человека и его сущность. В объекте обнаруживается сущность человека, его *истинное объективное* ”Я”. Это относится не только к умственным, но и к *чувственным* объектам. Наиболее отдаленные от человека объекты являются откровениями его человеческой сущности, *поскольку* и *потому* что они являются его объектами. Луна, солнце и звезды взывают к человеку: …познай самого себя. То, что он их видит, и видит так, а не иначе, свидетельствует о его собственной сущности. На животное производят впечатление только непосредственно для жизни необходимые лучи солнца, на человека — равнодушное сияние отдаленнейших звезд. Только человеку доступны чистые, интеллектуальные, бескорыстные радости и аффекты; только человеческие глаза знают духовные пиршества. Взор, обращенный к звездному небу, созерцает *бесполезные* и *безвредные* светила и видит в сиянии их свою собственную сущность, свое собственное происхождение. Природа глаза небесна. Поэтому человек возвышается над землей только благодаря зрению, поэтому *теория* начинается там, где взор обращается к небу. *Первые* философы были астрономами. Небо напоминает человеку о его назначении, о том, что он создан не только для деятельности, но и для созерцания.

*Собственная сущность* человека есть его *абсолютная сущность*, его бог; поэтому мощь *объекта* есть мощь *его собственный сущности*. Так сила чувственного *объекта* есть сила чувства, сила *объекта* разума — сила самого *разума*, и, наконец, сила *объекта* воли — сила *воли*. Человек, сущность которого определяется звуком, находится во власти чувства, во всяком случае того чувства, которое в звуке находит соответствующий элемент. Но чувством овладевает не звук, как таковой, а только звук, полный содержания, смысла и чувства. Чувство определяется только полнотой чувства, то есть *самим собой, своей собственной сущностью*. То же можно сказать и о воле и о разуме. Какой бы объект мы ни познавали, мы познаем в нем нашу собственную сущность; чтобы мы ни осуществляли, мы в этом проявляем *самих себя*. Воля, чувство, мышление есть нечто совершенное, поэтому нам невозможно чувствовать или воспринимать *разумом* — разум, *чувством* — чувство и *волей* — волю, как *ограниченную, конечную*, то есть *ничтожную* силу. Ведь конечность и ничтожество — понятия тождественные; конечность есть только эвфемизм для ничтожества. Конечность есть *метафизическое, теоретическое* выражение; ничтожество — выражение *патологическое, практическое*. *Что конечно для разума, то ничтожно для сердца*. Но мы не можем считать волю, разум и сердце конечными силами, потому что всякое совершенство, всякая сила и сущность *непосредственно доказывают и утверждают самих себя*. Нельзя любить, хотеть и мыслить, не считая этих факторов совершенствами, нельзя сознавать себя любящим, желающим и мыслящим существом, не испытывая при этом *бесконечной радости*. Сознавать для существа значит быть предметом самого себя; поэтому сознание не есть нечто отличное от сознающего себя существа, иначе как бы могло оно сознавать себя? Поэтому нельзя совершенному существу сознавать себя несовершенством, *нельзя чувство ощущать ограниченным и мышлению ставить пределы*.

*Сознание — это самоосуществление, самоутверждение, любовь к себе самому, наслаждение собственным совершенством*. *Сознание есть отличительный признак совершенного существа*. Оно может быть только в полнокровном, совершенном существе. Доказательством этого служит даже человеческое тщеславие. Человек смотрится в зеркало и испытывает удовольствие, рассматривая свой облик. Это удовольствие является необходимым, непроизвольным следствием совершенства и красоты человека. Красивая форма довлеет себе и естественно радуется этому, она отражается в себе самой. Тщеславен только тот, кто восхищается своей личной красотой, а не человеческой красотой вообще. Человеческой наружностью *следует* восхищаться, в мире нет ничего более прекрасного и величественного[[14]](#footnote-15)\*. Во всяком случае, каждое существо любит себя, свое бытие и должно его любить. Бытие есть благо. ”Всё, — говорит *Бэкон*[*5*](#b45), — что достойно бытия, достойно и знания”. Все существующее ценно, представляет нечто выдающееся и поэтому утверждает и отстаивает себя. Сознание — это высшая форма самоутверждения, та форма, которая сама есть отличие, это — совершенство, счастье, благо.

Всякое ограничение разума и вообще человеческой сущности вытекает из обмана, из заблуждения. Разумеется, человеческий *индивид* может и даже должен считать себя существом ограниченным — этим он отличается от животного; но он может сознавать свою конечность, свою ограниченность только в том случае, если его объектом является совершенство, бесконечность рода, независимо от того, будет ли то объект чувства, совести или мыслящего сознания. Если, однако, человек приписывает *свою* ограниченность *целому роду*, то он заблуждается, отождествляя себя с родом, — это заблуждение тесно связано с любовью к покою, леностью, тщеславием и эгоизмом. Ограниченность, которую я приписываю исключительно *себе, унижает, смущает* и *беспокоит* меня. Чтобы освободиться от чувства стыда и беспокойства, я приписываю *свою личную ограниченность человеческому существу* вообще. Что непонятно для меня, непонятно и для других, чего же мне смущаться? Это не моя вина, это зависит не от *моего* рассудка, а свойственно рассудку рода. Но это — смешное и преступное заблуждение. На существо человеческой природы, на сущность рода, то есть на абсолютную сущность индивида, нельзя смотреть как на нечто конечное, ограниченное. *Каждое существо довлеет себе*. Ни одно существо не может отрицать себя, то есть свою сущность, ни одно существо не есть по себе существо ограниченное. Напротив, каждое существо *по себе* бесконечно и заключает *в себе* своего бога, свою высшую сущность. Всякая ограниченность того или иного существа заметна только для существа *другого, высшего* рода. Жизнь насекомых несравненно короче жизни более долговечных животных, но эта кратковременная жизнь кажется им самим не менее длинной, чем долголетняя жизнь — другим. Листик, на котором живет гусеница, представляется ей целым миром, бесконечным пространством.

Человек становится тем, что *он есть*, благодаря своему таланту, богатству, украшениям. Как же можно считать свое бытие небытием, свое богатство — нищетой, свой талант — неспособностью? Если бы растения обладали зрением, вкусом и способностью суждения, то каждое из них считало бы свой цветок наиболее прекрасным, ибо рассудок цветка, его вкус не простирался бы дальше его производительной способности. Высший продукт этой способности казался бы растению величайшим произведением в мире. *Рассудок*, вкус, сила суждения *не могут отрицать того, что утверждается самим существом*, иначе этот рассудок принадлежал бы не данному, а какому-нибудь иному существу. *Рассудок измеряет вещи меркой существа*. Если существо ограниченно, то чувство и рассудок также ограниченны. Но ограниченный рассудок не есть граница в глазах ограниченного существа; такое существо вполне счастливо и довольно своим рассудком, оно сознает его, прославляет, считает его дивной, божественной силой; ограниченный рассудок, в свою очередь, ценит и восхваляет то ограниченное существо, которому он принадлежит. Оба как нельзя более подходят друг к другу; каким образом они могли бы распасться? Рассудок — это кругозор данного существа. Наше существо не простирается за пределы нашего зрения, и наоборот. Зрение животного не простирается дальше его потребностей, а его существо — дальше этих же потребностей. И сколь обширна *твоя сущность*, столь же *неограниченно твое самоощущение*, настолько *ты — бог*. Разлад между рассудком и существом, между силой мыслительной и силой производительной в человеческом сознании является, с одной стороны, разладом личным, не имеющим общего значения, с другой — только кажущимся. Тот, кто признает, что его плохие стихи — плохи, менее ограничен в своем *познании* и, следовательно, в *своем существе*, чем тот, кто считает хорошими свои плохие стихи.

Следовательно, *мысля* о бесконечном, ты мыслишь и утверждаешь *бесконечность мыслительной способности*; чувствуя бесконечное, ты чувствуешь и утверждаешь *бесконечность чувствующей способности*. *Объектом* разума является объективированный разум, объектом чувства — объективированное чувство. Если ты не понимаешь и не чувствуешь музыки, то самая лучшая музыкальная пьеса произведет на тебя такое же впечатление, как шум ветра, дующего над твоим ухом, или журчание ручья под ногами. Почему же звуки музыки действуют на тебя? Что ты в них слышишь? Разве не слышишь ты в них голоса твоего сердца? Чувство обращается непосредственно к чувству и понятно только чувству, то есть самому себе, — ведь объектом чувства является только чувство. Музыка — монолог чувства. Но и диалог философии есть в сущности не что иное, как монолог разума; мысль говорит лишь к мысли. Блеск кристаллов пленяет наши чувства, но наш разум интересуется только кристаллономией. Разум служит объектом только разуму[[15]](#footnote-16)\*.

Поэтому все то, что в смысле трансцендентного умозрения и религии имеет лишь значение *производного, субъективного или человеческого*, значение *средства, органа* в смысле истины, — имеет значение *первоначального, божественного, существенного, объективного*. Так, например, если чувство — *существенный* орган религии, то, следовательно, *сущность бога* есть не что иное, как *сущность чувства*. Истинный, но скрытый смысл слов: ”чувство есть орган божественный” — заключается в том, что чувство есть самое *благородное* и *возвышенное*, то есть *божественное* в человеке. Ты бы не мог постигать божественное чувством, если бы чувство не было божественного происхождения. Божественное познается только через божественное, ”бог только через себя самого познается”. Божественная сущность, постигаемая чувством, есть не что иное, как *очарованная и восхищенная собой* сущность чувства, — *восторженное, блаженное в себе чувство*.

Это явствует хотя бы из того, что там, где чувство становится органом бесконечного, субъективной сущностью религии, объект последней теряет свою объективную ценность. С тех пор как чувство сделалось главной основой религии, люди стали равнодушны к внутреннему содержанию христианства. Если чувство и приписывает предмету некоторую ценность, то это делается только ради самого чувства, которое связывается с ним, быть может, только по случайным основаниям; если бы другой предмет возбуждал те же чувства, он был бы столь же желательным. Предмет чувства становится безразличным, потому что чувство, признаваемое субъективной сущностью религии, действительно становится также ее *объективной сущностью*, хотя это и не *признается* непосредственно. Непосредственно, говорю я, потому, что косвенное признание этого факта заключается в том, что чувство, *как таковое*, признается *религиозным*, чем *уничтожается всякое различие между специфически* *религиозными* и иррелигиозными или во всяком случае *нерелигиозными* чувствами — необходимое следствие взгляда на чувство, как на единственный орган божественного. Ты считаешь чувство органом бесконечного, божественного существа только в силу его сущности, его природы. Но свойства чувства вообще присущи каждому отдельному чувству независимо от его объекта. Что же делает это чувство религиозным? Определенный *объект*? Нисколько, потому что каждый объект *религиозен только в том случае*, если он является объектом не холодного рассудка или памяти, а *чувства*. Значит, что же? Самая природа чувства, присущая каждому отдельному чувству, независимо от объекта последнего. Следовательно, чувство признается священным только потому, что оно чувство; *причина* его религиозности заключается в природе самого чувства, лежит *в нем самом*. Значит, чувство признается абсолютным, *божественным*? Если чувство хорошо и религиозно, то есть священно, божественно *по себе*, то разве оно не заключает своего бога *в себе самом*?

Тем не менее, если ты хочешь определить объект чувства и в то же время *правильно* истолковать свое чувство, не привнося с помощью рассудка ничего постороннего, ты должен провести грань между своими личными чувствами и общей сущностью чувства, отделить эту сущность от посторонних, оскверняющих влияний, с которыми у тебя, условного индивида, связано чувство. Таким образом, единственное, что ты можешь объективировать, представить бесконечным, определить, как его сущность, это природа чувства. Следовательно, бога можно определить только так: *бог есть чистое, неограниченное, свободное чувство*. Всякий иной бог, тобою предполагаемый, навязан твоему чувству извне. Чувство *атеистично* в смысле ортодоксальной веры, которая связывает религию с внешним объектом; чувство отрицает *предметного бога*, оно есть *бог само для себя*. *Отрицание чувства* равносильно, с точки зрения чувства, *отрицанию бога*. Ты только слишком робок и ограничен, чтобы открыто признаться в том, что втайне утверждается твоим чувством. Связанный внешними условностями, неспособный постигнуть величие чувства, ты боишься *религиозного атеизма* твоего сердца и поэтому допускаешь *раздвоение* чувства, измышляешь отдельное от чувства объективное существо и неизбежно возвращаешься к старым вопросам и сомнениям: существует ли бог, или нет? Вопросы и сомнения эти немыслимы там, где сущностью религии признается чувство. Чувство — твоя сокровеннейшая и вместе с тем отдельная, не зависящая от тебя сила, действующая *в тебе, выше тебя*: это — твоя подлинная суть, однако воздействующая на тебя, как *другое существо*, короче — это твой *бог*. Зачем же ты создаешь помимо этой сущности еще новое предметное существо, вне твоего чувства?

Впрочем, я взял чувство только в виде примера. Те же доводы можно привести по отношению ко всякой другой силе, способности, потенции, реальности и деятельности, — дело, разумеется, не в названии, — одним словом, ко всякому *существенному органу* того или другого объекта. Все, что имеет значение сущности в смысле *субъективном*, имеет значение сущности и в смысле *объективном* или предметном. Человек никогда не может освободиться от своей *подлинной сущности*. Он может представить себе при помощи фантазии существо другого, высшего рода, но не может абстрагировать себя от своего рода, от своей сущности; определения сущности, которыми он наделяет этих других индивидов, почерпаются им из своей собственной сущности, и в его определениях отражается и объективизируется он сам. Вероятно, на других планетах нашей солнечной системы есть мыслящие существа помимо человека, но, предполагая это, мы не изменяем своей точки зрения, обогащаем ее лишь количественно, а не качественно. Ведь если там действуют те же законы движения, что у нас, то так же обстоит дело с законами чувствования и мышления. Мы не допускаем, чтобы другие планеты были населены иными существами, чем мы; мы полагаем, что там живут еще другие существа, *более* или *менее* подобные нам[[16]](#footnote-17)\*.

*Фейербах Л. Избр. филос. соч.*

*В 2 т. М., 1955. С. 30—41*

# ЧЕЛОВЕК В ФИЛОСОФИИ РОМАНТИЗМА

Романтическое движение возникло в духовной жизни Европы на рубеже XVIII—XIX вв. и просуществовало вплоть до 40-х годов XIX в. Романтизм выступал как определенный тип и вместе с тем определенный этап в развитии европейской культуры. Это выразилось в том, что романтическое мироощущение оказало влияние и существенно проявилось не только в искусстве (поэзии, литературе, музыке, живописи, скульптуре, архитектуре), но и в различных областях общественной науки (философии, истории, политэкономии). Романтизм складывался как целостная культура, подобная своим предшественникам — Ренессансу, Классицизму, Просвещению.

Зародившись в Германии и получив там свое первое идеологическое, прежде всего философско-эстетическое, и художественно-практическое оформление, романтизм распространился затем во Франции, Англии, России и в других европейских странах, а также на американском континенте, прежде всего в США. В свое время В. Г. Белинским весьма точно были подмечены три наиболее характерные особенности романтизма: воздействие на него идеологии и практики Французской революции, обращение к внутреннему миру человеческих чувств и переживаний и в то же время обоснование ”живой связи и живого отношения” с внешним миром — с динамикой природной и общественной жизни в их историческом развитии. В каждой стране романтизм выражал себя по-разному, в зависимости от конкретно-исторических условий своего возникновения и развития. Поэтому он предстает духовным явлением, для которого характерно национальное многообразие и вместе с тем большая неопределенность, текучесть, неоднородность, внутренняя противоречивость и неустойчивость. Даже в каждой отдельной стране романтизм проявлялся различно в зависимости от того, выразителем чьих общественных интересов он становился.

В концентрированном виде романтизм выразил ту духовную ситуацию, в которой оказался человек, прежде всего европейский человек, в период перехода от одного общественного состояния, в рамках феодальной системы отношений, к другому состоянию, связанному с рождением капиталистической общественной формации. Одна эпоха уже уходила в вечность, а другая, еще полностью не раскрывшись, таила в себе неизвестность. Переворот в европейской общественной жизни, вызванный потрясениями и ударами, нанесенными Великой французской революцией, ”сумеречное” послереволюционное состояние, усталость или даже разочарование, возникшее в ее итоге, таили в себе и смутное сожаление о теперь уже ставшем далеким прошлом, и фантастические надежды на сказочное, волшебное будущее.

Романтический человек, будучи человеком переходного времени, не мог быть натурой мужественной, героической. Пассивность, внутренняя сосредоточенность и созерцательность — вот существенные черты его характера. Романтик по преимуществу натура женственная, слабая и чувствительная.

Душевному состоянию романтика, пожалуй, более всего соответствует осознание крайнего диссонанса между его внутренним миром и объективной действительностью. Вместо всеохватывающей жизненной реальности, разнообразнейших отношений личной зависимости, характерных для иерархического феодального мира, романтик оказывается наедине с двумя разделенными и почти не связанными друг с другом реальностями

реальностью своего субъективного ”Я” и окружающей, ограничивающей его и угрожающей ему реальностью внешнего мира, причем первая имеет для него явное преимущество. Можно даже сказать, что субъективная реальность для человека этой эпохи является единственной достойной внимания реальностью. Не действование, не воля человеческого духа, направленная вовне, привлекает прежде всего романтика, а внутренний, сокровенный мир его созерцательной души.

Никто лучше Гегеля не выразил сущность ”несчастного” романтического сознания, замкнувшего человека во внутреннем мире ”истлевающей” от собственной бессодержательности ”прекрасной души”. ”Несчастное сознание, — говорит Гегель,

живет в страхе, боясь запятнать великолепие своего ”внутреннего” поступками и наличным бытием”. Чтобы сохранить чистоту своего сердца, оно избегает соприкосновения с действительностью, стремясь в своем ”своенравном бессилии отречься от самости, доведенной до крайней абстракции” и сообщить себе ”субстанциальность”.

Этими словами Гегель выразил высшую потенцию романтического субъективизма, которая, правда, в реальном романтическом движении так никогда и не реализовалась. Однако было бы неправильно, на наш взгляд, интерпретировать философскую позицию романтизма лишь в духе голого субъективизма и индивидуализма. Более адекватной будет интерпретация романтизма как субъект-объектного отношения, как тождества и различия субъективного и объективного. Романтический субъективизм с самого начала был ”заражен” объективизмом, то есть никогда полностью не отгораживался от объективного мира и его истории, будь то природа или общество.

Романтик действительно всегда выступал за автономию индивида (субъекта), осознающего свою свободу, свой ”произвол”, но вместе с тем он всегда был наполнен каким-то неосознанным желанием и стремлением включиться в более широкие, всеохватывающие, будь то природные или общественные, исторические связи и отношения. Между этими двумя противоположными тенденциями (то есть, с одной стороны, ориентацией на отдельного субъекта и его индивидуальность, а с другой — на общность как в форме ”свободной общительности” и республиканизма, так и в форме традиционных феодально-сословных общественных структур), проявляющимися в мышлении романтиков, в их социально-философских и в том числе политических воззрениях, существовала постоянная напряженность, даже борьба, причем побеждала, брала верх то одна, то другая тенденция, но никогда не было полного отказа от какой-либо из них.

Совершенный в эпоху Просвещения поворот философского мышления в сторону осознания человека, индивида как независимого субъекта обострил внимание к различным аспектам, формам его активности. В центре философской рефлексии оказалась не только познавательная (теоретическая), но и практическая (нравственная), религиозная, а также художественная активность человеческого духа. Однако рационалистическая направленность эпохи сказалась в том, что все эти состояния духовной активности субъекта исследовались как способности разума, ибо субъект выступал прежде всего как ratio.

Романтики же, наоборот, считали, что искусство, художественная деятельность человека, эстетические сферы имеют решающее значение в духовной культуре. Панэстетическая тенденция романтической философии человека рельефно проявилась во фрагменте ”Первая программа системы немецкого идеализма” (1796). Здесь ”высшим актом разума, охватывающим все идеи”, объявляется ”эстетический акт”, а ”философией духа” — ”эстетическая философия”.

Выдвижение на первый план эстетических параметров общественной активности человека более всего сказалось на необычайно широком толковании романтиками литературы, которая понималась ими как ”энциклопедия”, охватывающая ”все науки и искусства”. Так, выявляя специфичность литературы по сравнению с другими сферами деятельности человека, Ф. Шлегель подчеркивал, что ”наука и искусство отличаются от других, обычных занятий” тем, что ”они ищут всеобщего, высшего”. ”У всех наук и искусств, — разъяснял он свою мысль, — направленных на высшее, а не просто на потребности и низшую жизнь, в основе лишь один предмет — бесконечное, абсолютное чистое благо и прекрасное, божество, мир, природа, человечество”.

Это различение и противопоставление двух сфер человеческой жизни — высшей (художественной) и низшей (обыденной) — проходит через всю романтическую литературу, составляя ее специфическую особенность.

Художник, по словам В.-Г. Вакенродера, одного из родоначальников немецкого романтизма, — это ”редкая и возвышенная душа”, ”особо взысканная небесами”. Вдохновение поэтов и художников, по его мнению, трудно понять и объяснить. В нем присутствует элемент таинственного и вместе с тем божественного. Характерное свойство поэтической, романтической души — энтузиазм, позволяющий ей ощутить свое ”вечное сродство” с ”истинной красотой и величием искусства”. Испытывать возвышенное чувство энтузиазма, считает он, дано немногим, лишь избранным, поэтическим гениям. Большинство же людей ”пугаются” этого чувства, ибо даже при одном его ”приближении” исчезают ”их глупые, нелепые, низменные радости” Обыденная, низменная жизнь, которую ведут ”нехудожники” — это ”существование, подобное сну”, оно — ”без цели”, ”не имеет высшей точки”.

Различая мир энтузиастов, поклонников искусства, и мир реалистов, считающих искусство ”вздором” и стремящихся лишь к собственному благополучию, Вакенродер не испытывает чувства вражды или ненависти ко второму из них. Наоборот, он наполнен духом терпимости, оправдывая возможность существования даже ”нелепого и пошлого”, считая, что ”все” имеет право на ”собственную” жизнь ”по своей мере и в своих пределах”.

Эта терпимость является характерной чертой романтических поисков вневременного идеала социальной жизни, основой его универсальности. Как правило, эти поиски были ретроспективными, обращенными в прошлое — античность (ранний Ф. Шлегель) или средневековье (Новалис, Л. Тик), — сопровождались его сознательной или бессознательной идеализацией, хотя и соотносились с современным им общественным развитием.

Личная, абстрактная польза (интерес) и полнота (богатство) конкретности в целостной универсальной жизни — вот противоречие, с которым постоянно сталкиваются романтики и которое они пытаются разрешить посредством иронии, то есть постоянной, никогда не прекращающейся ”игры” с действительностью.

Подлинный мир человека — это мир, считали романтики, который им пережит, прочувствован. И здесь необыкновенно велика роль поэтического гения, который выступает своеобразным пророком, учителем, просвещающим и одухотворяющим обыкновенных людей. ”Идеальный поэт”, — подчеркивает основоположник английского романтизма С. Т. Кольридж, — приводит душу человека в состояние высокого напряжения и пробуждает все душевные способности, соподчиняя их в соответствии с их сравнительной ценностью и достоинством”.

Через чувство формируется отношение романтика не только к миру (как целому), но и к другому человеку, другой личности. Для романтика понять кого-либо значит внутренне переместиться в чужую жизнь, чужое сознание. Только таким образом другой человек как бы ”оживает”, раскрывается в своей подлинной сущности. Не разного рода внешние соприкосновения с другим человеком, а внутреннее сопереживание его судьбы, ”вчувствование” в его жизнь, участие и соучастие ценно для романтиков. На этом строятся все их ”софилософствования”, ”симпозиумы”, то есть их требование универсальной, целостной жизни.

Жизнь без чувства для романтиков — это мертвая, ”сухая” жизнь не людей, а, по существу, марионеток (кукол). В ней утрачена сама ”музыка” жизни, ее мелодия, ее возвышенная тональность и вместе с тем ее ”приятность”, ”близость”, ”открытость” для человека. Иначе говоря, в ней нет любви, то есть всей полноты связей между человеком и человеком, человеком и природой, одухотворенным, ”живым” космосом, человеком и обществом.

Мотив любви очень важный в романтическом гуманизме, едва ли не центральный, фокусирующий все чувственные нити вселенской жизни. Чувственность, любовь, радость, праздничность жизни — вот что привлекает романтиков. Во многих их произведениях эта праздничность, возвышенность жизни создается вставками в прозаическую ткань повествования стихов и песен.

И наконец еще одна характерная особенность эстетического ”рая” романтиков. Она связана с решением ими вопроса о взаимоотношении труда и свободного времени (праздности). Буржуазно-протестантской этике трудолюбия романтики противопоставили ”эстетику праздности”. Ф. Шлегель, например, пророчествовал о наступлении такой эпохи, когда труд (”прилежание и польза”) начнет терять свое центральное положение в человеческой жизни, уступая место ”свободному времени, широкой беззаботности и бездеятельности”, ”мышлению и поэтическому творчеству”.

Эстетизируя общественно-историческую практику, романтики преследовали цель преодолеть односторонности буржуазного общества, возродить уничтоженную им целостность, гармоничность человека. Однако преодоление действительности в эстетическом чувстве (как и ее преодоление в мысли) страдает одним, но существенным недостатком: не меняет реального положения вещей.

Объективная социально-историческая основа для романтических умонастроений сохраняется на протяжении всего длинного и трудного пути развития капиталистического общества. Буржуазный техницизм и рационализм создает постоянную питательную среду для романтической ”тоски” по ”первоначальной полноте” жизни и художественного восприятия.

*Р. М. Габитова*

## Вакенродер

**Фантазии об искусстве**[**1**](#b48)

*Особая внутренняя сущность музыки и психология современной инструментальной музыки*

Звук, или тон, был первоначально грубым материалом, в котором дикие племена выражали свои неоформленные чувства — когда их душа бывала потрясена, они в свою очередь потрясали окружающий воздух криками и ударами барабана как бы для того, чтобы привести окружающий мир в равновесие со своим возмущенным духом. Однако после того как неутомимая природа в ходе многих столетий разъединила первоначально слитые воедино силы человеческой души на разветвленную сеть все более утончающихся ветвей, также и из звуков в новейшие столетия построена искусная система; следственно, и здесь, так же как и в искусствах форм и красок, мы имеем свидетельство прекрасной утонченности и гармонического совершенства современного человеческого духа. Одноцветный луч звука расщепился в пестрый сверкающий огонь искусства, в котором сияют все цвета радуги; но это могло свершиться лишь оттого, что прежде многие мудрецы спускались в пещеры оракулов потайных наук, где всеродящая природа сама открыла им первоначальные законы звука.

Из этих таинственных подземелий они вынесли на свет дневной новое учение, записанное глубокомысленными числами, и на основе его составили твердую и мудрую систему звуков. Из этого богатого источника мастера черпают самые разнообразные созвучия.

*Чувственная* сила, которой звук наделен по своему происхождению, приобрела благодаря этой ученой системе утонченную многообразность.

А то смутное и не поддающееся описанию, что скрыто в воздействии звука и чего нет ни в каком другом искусстве, обрело благодаря системе изумительную значимость. Обнаружилось необъяснимое согласие между отдельными математическими соотношениями звуков и отдельными фибрами человеческой души, благодаря этому согласию музыка стала богатым и благодарным материалом для изображения человеческих чувствований.

Так образовалась особая сущность современной музыки, которая в ее нынешнем состоянии есть самое молодое искусство. Ни одному другому искусству не удается столь загадочным образом сплавить в себе и глубину содержания, и чувственную силу, и смутную, фантастическую значимость. Это удивительное тесное соединение таких, казалось бы, противоречивых качеств и составляет ее гордость и превосходство над другими искусствами; с другой стороны, именно оно вызывает также много путаницы как среди музыкантов, так и среди любителей музыки и бессмысленные споры между теми, кто никак не может понять друг друга.

Глубина содержания музыки привлекла к ней многих людей, склонных к умозрению, которые во всякой деятельности проявляют строгость и определенность и, побуждаемые искренней чистой любовью, стремятся к прекрасному не ради него самого, а ценят его только благодаря тому случайному обстоятельству, что оно требует особой затраты сил. Вместо того чтобы раскрывать дружеские объятия прекрасному везде, где оно приветно встречает нас, они, напротив того, относятся к своему искусству как к злейшему врагу, притаившемуся в засаде, стараются победить его и тогда торжествуют, довольные своей силой. Стараниями этих ученых мужей внутренний механизм музыки, подобно сложному ткацкому станку, приведен к удивительному совершенству; как и в живописи, их собственные произведения часто представляют не что иное, как отличные анатомические этюды или упражнения в изображении трудных поз.

Печально видеть, когда творческий талант по ошибке поселяется в беспомощной и бедной чувствованиями душе. Тогда фантастическая страсть, попавшая в чуждую грудь, томится, не умея высказаться в звуках, а между тем природа, стремясь исчерпать все возможности, часто и, кажется, не без удовольствия производит эти болезненные опыты.

Из сказанного следует, что никакое другое искусство не располагает материалом, который уже сам по себе столь преисполнен небесного духа. Звучащий материал музыки со своим богатством упорядоченных аккордов сам идет навстречу творящим рукам и выражает прекрасные чувства даже при самом легком и простом прикосновении. Поэтому бывает, что многие музыкальные пьесы, звуки которых всего лишь составлены композиторами по правилам, как числа в исчислении или как отдельные кусочки в мозаичной картине, но умно и в счастливый час, будучи исполняемы на инструментах, выражают прекрасную, полную чувства поэзию, хотя композитору вовсе не приходило на ум, что в его ученой работе посвященные услышат мощное биение крыл живущего в царстве звуков зачарованного гения.

Напротив того, многие не вовсе невежественные, но родившиеся под несчастливой звездой и наделенные черствой и вялой душой люди грубо запускают руку в сокровищницу звуков, вырывают их из их привычных положений, так что в их произведениях слышно только, как терзаемый гений жалобно кричит от боли.

Коль скоро же добрая природа соединяет различные свойства художественной души под *одной* оболочкой, коль скоро чувство, с которым наслаждается музыкой слушатель, еще жарче горело в душе высокоученого композитора и в этом пламени он переплавил свою глубокомысленную науку, тогда получается несказанно прекрасное произведение, где чувство и наука так нераздельно слиты, как в художественной эмали камень и краски.

О тех, для кого музыка и все искусства — только средства, чтобы дать скудную чувственную пищу их трезвым и грубым органам, в то время как чувственность следует рассматривать всего лишь как самый сильный, убедительный и доступный язык, которым может обращаться к людям возвышенное, благородное и прекрасное, — об этих бесплодных душах я не буду здесь говорить. Им следовало бы — если б только они могли — почитать глубокую неизменную *святость*, присущую этому искусству более, чем какому-либо другому, и выражающуюся в том, что в его произведениях твердый пророческий закон системы, первоначальный блеск трезвучия, не может быть уничтожен или запятнан даже самыми недостойными руками и что оно *просто не в состоянии* выразить порочное, низменное и неблагородное содержание человеческой души, а может только произвести мелодии *грубые* и *пронзительные*, низменное же содержание им придают лишь примешивающиеся извне земные мысли.

Коль скоро же умствующие спросят: какова, собственно, суть этого искусства, в чем его истинный смысл и его душа, которая соединяет воедино все его разнообразные ипостаси? — тут я ничего не смогу им ни объяснить, ни доказать. Стремящийся при помощи волшебной палочки рассудка проникнуть в то, что можно почувствовать только душой, проникнет лишь в мысли о чувстве, но не в само чувство. Между чувствующим сердцем и исследующим разумом лежит пропасть; чувство есть самостоятельная, замкнутая в себе божественная сущность, ее же не отомкнуть ключом рассудка. Как всякое отдельное произведение искусства может быть постигнуто и внутренне воспринято только тем же чувством, каким оно вызвано к жизни, так и чувство вообще может быть постигнуто и воспринято только чувством же — подобно тому как, по учению живописцев, каждая отдельная краска раскрывает свое истинное существо, только будучи освещена светом той же окраски. Кто подходит к самым прекрасным и божественным предметам в царстве духа со своими ”отчего?” и с вечными поисками цели и причины, тому, в сущности, безразличны красота и божественность, его интересуют лишь границы и оболочки предметов, ибо с их помощью он строит свою алгебру. Кого же, осмелюсь сделать такое сравнение, от ранних лет влечение сердца неудержимо тянуло к волшебному замку искусства и он стремился к нему сквозь море мыслей, подобно отважному пловцу, путем прямым, как стрела, — такой человек мужественно отталкивает мысли от своей груди, как преграждающие путь волны, и проникает в святая святых, со всей силой осознавая, что кругом его обступают тайны.

Итак, я беру на себя смелость от глубины души своей высказать, в чем я почитаю истинный смысл искусства.

Коль скоро внутренние колебания всех фибр нашего сердца — трепет радости, буря восторга, бешеное биение всепоглощающего благоговения — и весь словесный язык, эта *гробница* яростных страстей нашего сердца, взорвутся *единым* вскриком, они взойдут под иными небесами, в колебаниях прелестных струн арфы, просветленные и прекрасные, как в раю, и в ангельских образах будут праздновать свое воскресение.

Многие сотни музыкальных пьес выражают радость и веселье, но во всякой поет свой гений и всякая из мелодий заставляет трепетать разные струны нашего сердца. Чего хотят они, робкие и исполненные сомнений любомудры, требующие, чтобы им объясняли словами многие сотни музыкальных пьес, и не могущие примириться с тем, что не все имеет выражаемое словами значение? Зачем они стремятся измерить язык более богатый более бедным и перевести в слова то, что выше слов? Неужели они никогда не чувствовали без слов? Неужели они всегда наполняли свое пустое сердце лишь описаниями чувств? Неужели никогда не ощущали они внутри себя безмолвное пение, бал-маскарад невидимых духов? Неужели они не верят в сказки?

Бегущий поток да послужит мне для сравнения. Ни одно человеческое искусство не в состоянии зримо для *глаза* живописать *словами* многоликое течение потока со всеми его тысячами отдельных волн, то гладких, то подобных горам, падающих и пенящихся; язык может лишь убого *исчислить* и *назвать* их многообразие, но не изобразить последовательные превращения воды. И точно так же обстоит дело с таинственным потоком в глубинах человеческой души: язык исчисляет, и называет, и описывает его превращения; музыка же течет, как он. Она мужественно ударяет по струнам таинственной арфы, из загадочного мира ее удары подают нам колдовские знаки, определенные знаки, текущие в определенной последовательности, и струны нашего сердца отзываются, и мы понимаем их звук.

В зеркале звуков человеческое сердце познает себя; именно благодаря им мы научаемся *чувствовать чувства*; они пробуждают духов, дремлющих в потайных уголках нашей души, и обогащают наш внутренний мир совершенно новыми чудесными чувствами.

И все эти звучащие душевные движения подчинены, как чудодейственным заклинаниям старого чародея, сухой научной системе чисел. Вдобавок эта система способна примечательным образом вызывать новые повороты и превращения чувств, такие, что наша душа удивляется, видя это новое в собственном существе, — так и словесный язык, призванный быть знаком и выражением мыслей, иногда, подобно зеркалу, отбрасывает в наш разум новые мысли и направляет и подчиняет себе повороты рассудка.

Ни одно искусство не умеет изображать чувства столь искусно, смело и *поэтично* и именно оттого столь неестественно с точки зрения холодных людей. *Сгущение* чувств, разобщенно и одиноко блуждающих по повседневной жизни, в разнообразные прочные массы есть сущность всякой поэзии; она расчленяет соединенное, крепко соединяет расчлененное. В тесных, резких границах бьются более высокие, более бурные волны. И где резче границы, где выше волны, чем в музыке?

Эти волны несут лишь чистую, *невещественную* сущность, течение и цвет, и прежде всего тысячеликие *переходы* чувствований; идеальное, ангельски чистое искусство в своей невинности не знает ни *происхождения*, ни *цели* своих движений, не знает, как соотносятся его чувства с действительным миром.

И однако при всей своей невинности могучими чарами своей *чувственной силы* оно вызывает к жизни удивительные полчища созданий *фантазии*, которые населяют звуки волшебными картинами и превращают невещественные движения в отчетливые подобия человеческих аффектов, предстающих нашим органам чувств как магические иллюзии.

Мы видим то бегущее вприпрыжку, танцующее, запыхавшееся веселье, превращающее каждую капельку своего бытия в радость;

то твердую, как скала, спокойную удовлетворенность, которая все свое бытие выводит из *цельного* гармоничного миросозерцания, ко всем житейским положениям применяет благочестивые помыслы, удовлетворенность, которая всегда неизменна и не знает грубости и резких переходов;

то мужественное ликование, которое порой в многообразных направлениях пробегает весь лабиринт звуков, подобно тому как горячо и быстро протекает по жилам кровь, а порой с благородной гордостью широкими упругими взмахами крыл возносится как бы в победном торжестве;

то сладкое томление любви, вечно сменяющие друг друга нарастание и убывание страсти, когда душа сначала тихо пробирается сквозь сходные звуки, затем, вдруг осмелев, взмывает ввысь и снова опускается, корчась в сладостных муках неудовлетворенной страсти, с наслаждением упиваясь аккордами нежной боли, вечно тоскуя по разрешению и наконец разрешаясь слезами; то глубокое страдание, которое порой влачится словно бы в цепях, издавая прерывистые вздохи и стоны, порой изливается в долгих жалобах, проходит в своем течении все оттенки боли, с любовью придает прекрасную законченную форму своим собственным мукам и лишь изредка видит среди мрачных туч слабое мерцание надежды;

то шаловливый, сбросивший с себя все оковы задор, подобный водовороту, разрушающему все серьезные чувства и в веселом кружении играющему с обломками, или подобный демону карикатуры, который осмеивает всю человеческую возвышенность и всю человеческую боль шутливым подражанием и, кривляясь, передразнивает себя самого, или подобный парящему в воздухе духу, который вырывает все растения из их прочной земной почвы, и разбрасывает в бесконечных воздушных сферах, и хотел бы рассеять таким образом весь земной шар.

Но кто исчислит и назовет их, все эти изменчивые воздушные фантазии, которые звуки вызывают в нашем воображении?

И все же я не могу отказать себе в радости прославить еще и последний, высочайший триумф инструментов: я имею в виду те божественные великие симфонические творения, созданные вдохновенными душами, где изображено не одно отдельное чувствование, а потоком изливается целый мир, целая драма человеческих аффектов. В общих словах я хочу рассказать о том, что представляется при этом моим чувствам.

Душа покидает свою загадочную пещеру легко и радостно, подобно невинному детству, которое со страстным желанием приготовляется к танцу жизни, которое, само того не зная, шутя отметает целый мир и отвечает улыбкой лишь на свою собственную внутреннюю веселость. Но вскоре образы вокруг нее приобретают большую определенность очертаний, она пробует свои силы в более сильном чувстве, вдруг решается броситься прямо в пенящийся поток, познает все высоты и глубины и с отважным восторгом отдается всем чувствам. Но увы! Чтобы насытить свою жажду жизни, она неустрашимо проникает во все более дикие лабиринты, дерзновенно ищет ужасов меланхолии, горьких мук боли… и вот уже с трубным звуком врываются в музыку все кошмары мира, со всех сторон теснят душу мощные полчища горестей, они обрушиваются на нее подобно ливню и устрашающе громоздятся друг на друга, ужасные, как ожившие горные хребты. Посреди этого водоворота отчаяния душа мужественно борется, желая наперекор всему добиться гордого блаженства, — и всякий раз терпит поражение. Вдруг с устрашающими звуками исчезают ужасные призраки, прежняя, дальняя невинность вступает как полное боли воспоминание, как печальное дитя под покрывалом, и зовет назад — тщетно! Фантазия громоздит друг на друга осколки картин, смешанные, как в горячем бреду, и с тихими вздохами весь звучащий, полный жизни мир, подобно миражу, рассыпается в невидимое ничто.

И тогда, когда я долго еще сижу в мрачной тишине, продолжая прислушиваться, мне кажется, словно бы я видел во сне все человеческие страсти, видел их, лишенные образа, захваченные причудливым, чуть ли не безумным хороводом, видел, как они сливались в танце, гордо, греховно и своенравно, подобно неведомым, загадочным богиням судьбы.

Эта своенравность, с которой в душе человека часто дружат и роднятся между собой радость и боль, природа и искусственность, невинность и неистовство, смех и страх, — какое еще искусство может представить на своей сцене все эти *душевные мистерии* с такой темной, таинственной, захватывающей значимостью?

*Одни* и *те* же звуки всегда отзываются в нашем сердце — и тогда, когда мелодия, презирая все суеты мира, с благородной гордостью стремится к небесам, и когда, презирая все небеса и богов, дерзко стремится к одному лишь земному блаженству. И именно эта *греховная невинность*, эта ужасная, загадочно-двойственная неясность подлинно превращает музыку в божество для *человеческих* сердец.

Но зачем пытаюсь я, неразумный, переплавить в слова звуки? Словам ли передать то, что чувствую? Придите же, о звуки, слетайтесь же сюда и спасите меня от этого мучительного земного стремления к словам, окутайте меня своим сиянием, своими сверкающими облаками и вознесите меня в предвечные объятия вселюбящего Отца!

*Вакенродер В.-Г. Фантазии об искусстве.*

*М., 1977. С. 170—178*

## Шлегель

**Об эстетической ценности греческой комедии**[**1**](#b49)

Нет ничего более редкого, чем прекрасная комедия. Комический гений более уже не свободен, он стыдится своей веселости и боится оскорбить своей силой. Поэтому он не порождает чистого и совершенного произведения из себя самого, а довольствуется тем, что украшает своими эффектами серьезные драматические действия, взятые из обыденной жизни. Но при этом исчезает настоящая комедия, комическая энергия неизбежно заменяется трагической, и возникает новый жанр, смесь комической и трагической драмы, притязающая обычно со скромной гордостью на первое место. Насколько оправданны ее притязания, это другой вопрос; однако природу комического можно познать только в несмешанном чистом виде, и ничто так не отвечает вполне идеалу комического в его чистоте, как древнегреческая комедия. Она является одним из важнейших документов для теории искусства, ибо во всей истории искусства ее красоты единственны и, вероятно, именно потому до сих пор не оценены. Трудно не быть по отношению к ней несправедливым. Уже для того, чтобы понять ее, требуется полное знание греков, а чтобы с неподкупной строгостью отделить ее действительные упущения от того, что оскорбляет только нас, требуется вкус, возвышающийся над всеми чуждыми влияниями и направленный исключительно на прекрасное.

Греки считали радость священной, как и жизненную силу; согласно их верованиям, боги также любят шутку. Их комедия — это упоение веселостью и вместе с тем излияние священного вдохновения; изначально это не что иное, как публичное религиозное действие, часть празднества Вакха[2](#b50) — бога, воплощавшего жизненную силу и наслаждение. Это слияние легчайшего с высочайшим, веселого с божественным заключает в себе великую истину. Радость сама по себе хороша, даже в чувственной радости содержится непосредственное наслаждение высшего человеческого существования. Это своеобразное, естественное и исконное состояние высшей природы человека; боль овладевает им лишь посредством менее значительной части. Чисто нравственная боль — это не что иное, как утраченная радость, а чисто чувственная радость — не что иное, как умиротворенная боль, ибо боль есть основа животного существования. Однако то и другое — только понятия, в действительности обе разнородные природы образуют вместе единое целое — человека, сливаются в единое побуждение — человеческое; боль становится нравственной, а радость — чувственной.

Так как чистая человеческая сила выражается в радости, то она является символом доброго, красотой природы. Она возвещает не только о жизни, но и о душе. Жизнь и неограниченная радость означает любовь. Ибо всякая жизнь указывает на свой корень и на плод своего завершения, и высший момент жизненной силы — это удвоение жизни, наслаждение однородной жизнью. Однако в человеке жизнь и дух неразрывны, и узы жизни соединяют умы. Только боль разделяет и обособляет; в радости сливаются все границы. В надежде беспрепятственного соединения, кажется, исчезает последняя оболочка животности; человек предугадывает полное наслаждение, к какому он только может стремиться, не обладая им. Для каждого чувствующего существа есть радость, не терпящая, кажется, каких-либо добавлений, ибо она не имеет иных границ, кроме ограниченной восприимчивости субъекта. В высшем, что он может постичь, человеку является безусловно высшее; его высшая радость предстает ему как образ наслаждения бесконечного существа. Боль может быть крайне действенным медиумом прекрасного; но радость прекрасна уже сама по себе. Прекрасная радость — высший предмет изящного искусства.

Поэзия может воплощать эту радость двояким образом: либо как выражение прекрасного состояния в субъекте — в *лирическом* изображении, либо как законченное самостоятельное подражание — в *драматическом* изображении. Прекрасная лирическая радость должна быть благородной и естественной; выражение неблагородной радости было бы безобразным, а вымученной — бездейственным. Да и чем была бы радость, прекрасная не сама по себе, но повинующаяся красоте по обязанности, словно закону? Даже сама она не должна принуждать себя, чужое же принуждение неотвратимо ее уничтожает. Прекрасная радость должна быть свободной, безусловно свободной. Даже малейшее ограничение похищает у радости высокий ее смысл, а вместе с ним и ее красоту; принуждение к радости всегда отвратительно, это образ уничтожения и дурного. Простое выражение чувства, лирическое изображение радости не столь легко подвергаются опасности утерять свою внешнюю свободу — зато в гораздо большей мере этой опасности подвержено изображение драматическое. Оно берет материал для своих созданий из действительности, его назначение — это публичное громогласное изображение смешного, и его свобода страшна для порока, глупости, укоренившегося заблуждения. Но именно поэтому оно становится способным к новому высокому смыслу, новой красоте; когда там, где мы ожидали встретить ограничения, радость поражает нас свободой, она становится прекрасным символом гражданской свободы.

Вообще свобода изображается как снятие всех ограничений. Следовательно, личность, определяющаяся только собственной волей и делающая явным это отсутствие для себя внутренних или внешних ограничений, воплощает полную внутреннюю и внешнюю личную свободу. Благодаря тому что в радостном наслаждении собой она действует из чистого произвола и по своей прихоти, намеренно беспричинно или вопреки причинам, зримой становится внутренняя свобода. Внешняя же свобода проявляется в том дерзновении, с каким она преступает внешние ограничения, в то время как закон великодушно отказывается от своих прав. Так римляне изображали в сатурналиях свободу; сходная мысль легла, вероятно, и в основу карнавала. В том, что нарушение ограничений при этом только кажущееся и не содержит в себе ничего дурного и безобразного, а свобода тем не менее является безусловной, — в этом состоит подлинная задача всякого подобного изображения и, следовательно, *древнегреческой комедии*.

Такой безграничной свободой она пользовалась в Афинах. Уже ее религиозное происхождение воспитало и сформировало комическую музу для свободы, поэт и его хор были священными лицами: в них говорил бог радости и, находясь под его защитой, они были неприкосновенны. Однако скоро религиозный институт превратился в политический, празднество — в публичное установление, неприкосновенность жреца — в символическое изображение гражданской свободы. Хор в особенности представлял афинский народ, созерцавший в красоте игры свою собственную святость. Под прикрытием религии и политики искусство незаметно добилось того, на что у него есть вечное право и чего его лишил несчастный человеческий рассудок, — неограниченной автономии. Подобно истине и добродетели, красота — настоящее перворожденное дитя человеческой природы и обладает наряду с ними таким же полным правом никому не повиноваться, кроме самой себя. Поэзия более других искусств подвержена опасности утерять это право, и более всего — комическая муза, которая была свободной только у одного народа и у этого одного народа только в течение краткого времени. Если что-нибудь может быть названо божественным в человеческих созданиях, то это прекрасная веселость, и возвышенная свобода в произведениях Аристофана[3](#b51).

Однако то самое, что сделало возможной красоту древнегреческой комедии, породило и ее недостатки, повлекшие за собой утрату ею свободы и красоты.

То, что радость свободна и прекрасна в своей естественности, предполагает свободное и естественное формирование человека, когда все его силы предоставлены беспрепятственной свободной игре и собственному развитию. Тогда человек, его формирование и его история становится совместным результатом его обеих разнородных природ; обе неразрывно связаны, добродетель привлекательна, а чувственность прекрасна. Однако свободное человеческое формирование находит конец в себе самом, потому что рано или поздно чувственность должна получить перевес. Подобно всем чистым продуктам свободного человеческого влечения, и свободная комедия может иметь только один момент совершенной красоты; затем радость становится распущенностью, а свобода — безудержным своеволием. Однако греческая комедия не достигла и этого момента; для этого должны были бы совпасть два промежутка времени, когда нравы еще не испорчены и когда вкус к комическому и комическое искусство уже вполне развиты. В Афинах же было совсем наоборот: нравы были уже очень испорчены, а вкус к комическому еще не развит. Аристофан-художник примыкает к начальному периоду истории искусства, Аристофан-человек находит свое место в эпоху упадка. Это объясняется двумя причинами: комическое искусство формируется позже, чем трагическое, и публика комедии деградирует раньше. Так как оно более обращается к восприимчивости, нежели пробуждает самодеятельность, и так как, в отличие от трагедии, оно не рассчитывало в Афинах на столь подготовленного зрителя, то публика его была хуже, чем публика трагедии, что подтверждают общественное мнение древних и высказывания философов. Трагедия возвышает свою публику и держит ее в напряжении, препятствуя, насколько это возможно, порче вкуса. Комедия же соблазняет свою публику, ускоряет порчу вкуса. Ибо радость — это вообще нечто соблазнительное, она расслабляет силу, приводит чувства в упоение и дает им перевес. Комическое искусство греков развилось позднее, чем трагическое; последнее нашло свой материал уже разработанным и опоэтизированным у эпических и лирических поэтов, первое же должно было еще возвышать и превращать в поэзию, поэтизировать в соответствии со своим идеалом совершенно новый материал, действительную мирскую жизнь, развившуюся очень поздно. Вообще трагический гений пробуждается, кажется, ранее комического: он требует только большой массы человеческой культуры и судьбы в их общих чертах, тогда как для комического гения человеческий дух и человеческая жизнь, если можно так выразиться, должны быть уже развиты вплоть до мельчайших деталей.

Из природы свободного комического вообще и из происхождения и характера древнегреческой комедии легко объясняются преобладающие ее недостатки: грубость, пока не развился общественный вкус, испорченность, после того как уже была извращена общественная нравственность. То и другое наблюдается у Аристофана, однако гораздо менее следует опасаться того, что мы испортим вкус на его недостатках, в большей мере оскорбляющих наши нравы, нежели законы искусства, чем того, что из-за этих недостатков мы упустим из виду его единственные и божественные красоты.

Ничто так не заслуживает порицания в произведении искусства, как погрешности в красоте и изображении, — безобразное и неудачное. И совершенно не обязательно отвергать все то, что противоречит лишь условным понятиям и требованиям известных сословий, наций и эпох. Нам в особенности следует забыть в этом пункте о наших эстетических предрассудках; нам нужно вспомнить о том, что изящное искусство — это нечто большее, чем умение льстить изнеженной чувствительности, и перестать считать оскорбление физической чувствительности более предосудительным, нежели прегрешение против красоты и искусства. Конечно, эта повышенная физическая восприимчивость более вредит искусству, чем грубость; последняя порождает лишь отдельные недостатки, первая же кладет конец всякому искусству и низводит его до уровня возбудителя чувственности. Нас отталкивает то, что греческая комедия говорит с народом на его языке, мы требуем от искусства изысканности. Однако радость и красота — не привилегия людей ученых, знатных и богатых, это священное достояние человечества. Греки чтили народ, и немалое преимущество греческой музы заключается в том, что она умела сделать высшую красоту понятной даже для неразвитого рассудка, для обычного человека. Правда, обычный человек из Афин превосходил всех ему подобных не только природным умом и образованностью, но и свободой и энергией нравственного чувства. Это доказывает нам, между прочим, именно Аристофан, который часто с необычайной ясностью убеждает нас в том, что и в Афинах была чернь. Комическое в гораздо большей степени, чем трагическое, сообразуется с восприимчивостью и уровнем понимания своей публики, а они в свою очередь зависят от массы общественной культуры и всех способностей души: отсюда различие между низшим и благородным комическим. Чтобы пробудить не очень чувствительную восприимчивость, требуются более сильные раздражители, более резкие потрясения; противоречия и контрасты, вообще отношения, которые должен постичь неразвитый рассудок, должны быть грубее и доступнее. Как изменчивы вообще эти отношения, поясняет пример детей, дикарей, обычного человека. Простой человек не столь чувствителен к отвратительному, часто содержащемуся в комическом: его могут забавлять комические черты страдающего или дурного существа. Подлинная задача комедии состоит в том, чтобы по возможности удалить, сгладить или смягчить те несовершенства, которые только и могут сообщить радости драматическую энергию, не уничтожая, однако, энергии и не заменяя недостаток комической энергии энергией трагической, — требование, еще никогда не удовлетворявшееся. Комическое искусство на начальной своей стадии не испытывает недостатка в энергии, но оно оскорбляет: одного из существенных элементов комического, несовершенного и неприятного, в нем содержится очень много, тогда как другого элемента, радости, ему недостает. И для более неразвитой публики прекрасное во всяком случае должно преобладать над безобразным в произведении комического искусства, иначе оно не могло бы понравиться ей. Но когда формируется общественный вкус, когда понимание и восприимчивость публики утончаются, она начинает находить оскорбительными произведения, прежде считавшиеся ею прекрасными. Грубость, часто безнравственную, не следует путать с эстетической безнравственностью, которая представляет собой лишь недостаток гармонии, безудержный разгул отдельных сил при перевесе чувственности.

Не нужно думать, будто из-за того, что греческая комедия говорила на языке своей публики (как я уже упоминал об этом), она утратила свою объективность и ниспала до уровня индивидуального умения. Вообще полная общезначимость и высшая индивидуальность искусства не противоречат друг другу: искусство должно соединить то и другое. У него как у органа природы и красоты нет иной публики, кроме человечества; сколь определенной и ограниченной ни была бы его видимая публика, оно обращается только к человеческому, неизменному в ней. Но материя, язык искусства, не может не быть индивидуальной, ибо благодаря этому возрастает ее понятность и энергия: комическая муза в особенности может воплощать свои создания в деталях действительной жизни; основой ее картин, ареной действия ее персонажей должна быть действительность, высшая индивидуальность.

Еще одно прегрешение Аристофана — не против красоты, а против чистоты искусства — вполне естественно объясняется политическими условиями греческой комедии. Пока права искусства не будут добровольно признаны — видимо, последующими поколениями, — до тех пор свобода комедии может быть обеспечена только посредством некоего установления. Так это было у греков; но прежде чем комедия, выйдя из чужеродных истоков, смогла полностью развиться и стать чистой поэзией, она уже извратилась, проникшись побочными личными и политическими намерениями. Сатира Аристофана очень часто не поэтического, а личного характера и столь же демагогична, как и манера его льстить желаниям и мнениям народа.

Распущенность имеет своим естественным последствием расслабленность, злоупотребление свободой — утрату ее. По- еле этой утраты, последовавшей весьма скоро, для греческой комедии стало еще менее возможным то, чего она не достигла даже во времена своего расцвета и свободной жизненности, — высшая комическая красота. Но даже если бы греческое искусство достигло ее, оно не смогло бы сохранить ее и должно было бы скоро ее утратить, подобно высшей красоте трагического, действительно достигнутой им. Ибо оно было продуктом свободного гения, а в свободном течении человеческой природы, предоставленной самой себе, совершенство составляет лишь один момент. Если же не свободная природа, а намерение составляет принцип человеческой культуры, как это имеет место среди нас, то совершенно естественно начинают тогда с того, что раскалывают человека и изолируют его высшую природу. Чувственность находится тогда в состоянии угнетения или возмущения, природное начало, лишенное культуры, не прекрасно, а радость не может быть свободной.

В других произведениях искусства гений не зависит от своего внешнего положения; никто не может лишить его внутренней свободы. Однако комический гений требует и внешней свободы, без которой он может подняться только до грации, но не до высшей красоты. Он достигнет ее, когда намерение завершит свое дело, — вероятно, в отдаленном будущем — и закончит природой, когда закономерность превратится в свободу, когда достоинство и свобода искусства упрочатся и не будут нуждаться в защите, когда высвободится каждая способность человека, а всякое злоупотребление свободой станет невозможным. Тогда и у чистой радости, без примеси дурного, необходимого теперь для комического, оказалось бы достаточно драматической энергии; комедия стала бы самым совершенным из всех произведений поэтического искусства или, скорее, место комического заняло бы восторженное и, возникнув однажды, пребывало бы вечно. Поэзия не может одна достичь этой общей цели, но она может без чужой помощи приблизиться к своему идеалу. Драматическое представление должно, насколько это возможно, соединить древнюю веселость с драматическим совершенством, возвратиться к естественности и приблизиться к свободе. Если на этом пути будет сделано хотя бы несколько шагов, то можно будет надеяться на все, и на этом пути нет лучшего путеводителя и более совершенного прообраза, чем древнегреческая комедия. Она при всех ее недостатках есть непревзойденный образец прекрасной веселости, возвышенной свободы и комической силы.

Но помимо уже высказанного мною Аристофана упрекают еще и в том, что пьесы его лишены драматической связи и единства, его изображения преувеличены до карикатуры и неверны, что он часто нарушает иллюзию. Последний упрек не лишен основания: не только в политическом интермеццо, парекбазе[4](#b52), где хор говорил с народом, но и помимо этого поэт и публика обнаруживаются в многочисленных намеках. Повод к этому лежит в политических отношениях комедии, другое же оправдание, как мне представляется, заключено в природе комического вдохновения. Это нарушение — не неумение, но сознательное дерзновение, кипящая полнота жизни, и нередко оно производит неплохое воздействие, вообще повышает его, ибо все же не может уничтожать иллюзии. Высшая подвижность жизни должна воздействовать, должна уничтожать; не находя ничего вне себя, она обращается вспять, на любимый предмет, на себя самое, собственное произведение; она ущемляет тогда, чтобы возбуждать не разрушая. Эта характерная черта жизни и радости становится значительной в комедии и благодаря связи со свободой.

Драматическая полнота невозможна в чистой комедии, назначением которой является публичное изображение, а принципом — общественный вкус; невозможна по крайней мере до тех пор, пока совершенно не изменится в человеке взаимоотношение восприимчивости и самодеятельности, пока чистая радость, без всякого добавления боли, не окажется достаточной для того, чтобы довести его влечение до предела. До тех пор комическому искусству, чтобы обрести энергию, без которой всякое драматическое изображение неестественно и бездейственно, придется прибегать к помощи боли и дурного, так что до тех пор наследственным грехом комической энергии останется необходимое удовольствие от дурного. Чистое удовольствие редко содержит смешное, но смешное (очень часто не что иное, как удовольствие от дурного) гораздо действеннее и живее. Настоящая задача комедии состоит в том, чтобы с помощью незначительной боли достигать высшей жизненности, лучшим ее средством для этого является надлежащее расположение, например ошеломительная внезапность контрастов. Она не могла бы обойтись без примеси безобразного, не нанося ущерба энергии, подобно тому как, по мнению почти всех философов, несовершенство составляет существенный ингредиент смешного в природе, которому в искусстве соответствует комическое. Духовная радость чиста и спокойна; радость же бурная, беспокойная и смешанная, вроде той, что вызывает комическое, является предельно чувственной. Она создает опьянение жизнью, увлекающее за собой дух, и теряется красота, чересчур обременяющая собой самодеятельность. Совершенная каузальная связь, внутренняя драматическая необходимость и полнота слишком обременительны для легко рассеивающегося опьянения, и наслаждение гармонией требует трезвой осмысленности и присутствия всей души. Совершенное трагическое целое или же эпическое и философское целое в драматическом облачении, наделенные всеми эффектами комического, не так уж редки, но я сомневаюсь, что можно найти совершенное драматическое произведение искусства, в котором единство целого было бы поэтическим и притом не трагическим, а чисто комическим.

После того как греческая комедия уже не была более свободной и сила комического гения угасла (если бы она еще и сохранялась, то только оскорбляла бы тонкий вкус), а безнравственность привела к расслабленности, после того как драматическое искусство, язык поэзии, философии и общественной жизни, да и сама общественная жизнь достигли высшей степени развития, — возникла *новая* греческая комедия. Ей присущи художественные достоинства, которыми может обладать комедия и без свободы и комической силы: грация стиля, гуманность в характерах, изящество слога и тонкость диалога. Недостаток комической энергии возмещался (как это вообще неизбежно случается) трагической энергией; трагедия также пришла в упадок, и новый смешанный вид должен был заменить собой оба других. От трагедии он взял нежную теплоту страсти, часто приближающуюся к трагической серьезности, и своеобразное очарование драматического искусства, возбуждающее интерес непринужденным развитием прекрасно построенного действия во всей его полноте. Многое способствовало разработке и совершенствованию этого нового вида: аттическая образованность и слог, образцы древней комедии и трагедии, реминисценции прежней свободы; с другой стороны, общественный вкус, уже весьма испорченный, поставил искусству тесные границы. Он был открыт лишь для восприятия грации и элегантности. Когда у народа не столь расслабленный общественный вкус либо же когда этот вкус вообще не направляет искусство, гений, без сомнения, может подняться гораздо выше в этом смешанном виде драмы. Монотонность царит в материале новой греческой комедии не в меньшей мере, чем в ее идеале. Нравственная грация Менандра[5](#b53) — высшее, что еще был способен воспринять общественный вкус. Но этот поэт любил философию и составлял исключение, сами его современники предпочитали ему других поэтов, у которых они находили собственную расслабленную чувственность в грациознейшем облачении.

Исследовать природу этого смешения трагедии и комедии, сравнить его с законами красоты и искусства и решить вопрос о том, является ли чистота трагического и комического условием его совершенства или нет, — все это составляет теоретическую задачу, лежащую за пределами этой статьи.

*Шлегель Ф. Эстетика. Философия.*

*Критика. В 2 т. М., 1983. Т. 1. С. 51—61*

**Теория человека**[**6**](#b54)

В теории человека, основанной на теории природы, все другие органические создания рассматриваются лишь как приближение к человеку. Человек в земной истории представляет собой последнюю ступень длинного ряда созданий, целью которых является организация совершенного тела. Только на этой вершине органического развития пробивается душа земли, и в человеке возникает духовное сознание.

Прежде всего в теории человека нужно выяснить, какое место занимает человек в ряду созданий, в каком отношении он находится к целостности природы и мира. Хотя изначально земному элементу присущи лишь два основных влечения — влечение к *самосохранению* и влечение к *обособлению, индивидуальности* и *развитию*, — позднее, когда земной элемент уже достаточно развился, может образоваться еще более высокое *влечение к возвращению в свободный мир, томление по утраченной свободе*. Это влечение может возникнуть лишь позднее, оно может быть лишь последним из земных элементов, так как находится в противоречии с изначальным влечением самости (Selbstheit). Только когда последнее разрушено, другое влечение может получить простор для своего развития. <…>

Влечение к развитию — это влечение земного элемента к тому, чтобы оставить свою форму и перейти в другую. У земного элемента не может быть иной задачи, как раствориться в высшей форме. Только в человеке как вершине организации это влечение земного элемента повышается до такой степени, что возникает томление по возвращению в свободный мир. Только человек представляет собой орган, способный к переходу в божественную свободу, растворению в высшем элементе. С этим конечным влечением земного элемента мы должны связать цель человека.

Основной пункт относительно природы и существа человека, который теперь нужно уяснить, — это *свобода*. Ранее можно было утверждать вообще, что *свобода составляет сущность человека*, что свобода то же самое, что я (Ichheit), и, следовательно, человек необходимо должен быть свободен. О подлинном отношении ограниченного человека к целому речь может идти только теперь. <…>

Всеобщие законы развития мира — это законы свободы. *Начало — это сама свобода*, и законы становления — основная ее форма. <…> В духовной сфере закон возникает из двойного отношения к *бесконечной полноте* и *бесконечному единству*. Ставится известная цель, которая должна быть достигнута, — бесконечная полнота, и известное условие, при котором она должна быть достигнута, — сохранение бесконечного единства. Следовательно, возникает нечто *однообразное* и закономерное в целостности этой сферы. Более всего отвечает этому в области высшей земной организации идеал, известный общий тип всех образований и конфигураций в высшей земной организации, где в бесконечном многообразии природы одновременно усматривается и подлинное единство. Все те образования, где наряду с многообразием одновременно выступает и единство, участвуют в высшей, духовной закономерности, они являются как бы формами духовной сферы закона, множеством различных выражений идеала. <…>

Мы переходим теперь к важному вопросу о свободе человека. Свобода человека — это его способность по отношению к миру, и основной вопрос в этом исследовании: есть ли у человека способность воздействовать на мир или нет? <…>

Здесь мы прежде всего должны принять во внимание идеалистическое воззрение на мир как на бесконечное *я* в *становлении*, чтобы, исходя из этой точки зрения, достичь удовлетворительного результата. Только если мир мыслится *становящимся*, как приближающийся к своему завершению в восходящем развитии, *возможна свобода*. Если бы мир был завершен, то в нем ничего больше нельзя было бы изменить и создать, и свобода была бы невозможной. <…>

Земной человек — это определенная, необходимая ступень в ряду организаций, имеющая определенную цель. Эта цель земного элемента на высшей ступени организации — *раствориться, перейти* в *высшую форму, возвратиться в свободу высшего элемента*. Следовательно, это стремление предполагает человека. Он не отделен от мира, но живо вторгается в него и своим действием может сильно способствовать осуществлению его целей. Между тем ясно, что способность реально воздействовать на мир, завершать его присуща не столько *отдельному* человеку, сколько человечеству в целом. Люди все вместе выступают как некое целое не только в силу сходства организации, но в еще большей мере благодаря одинаковости своего назначения. Все люди — это множество проявлений способности Земли к одной и той же цели: восстановлению свободы, возвращению в высшую сферу. Только человечеству в целом, а не отдельному человеку может быть приписана вполне позитивная свобода и способность воздействовать на мир, формировать и завершать его.

В отдельном человеке влечение к обособлению идет все дальше, и тем самым может быть достигнута цель земного элемента. Как природное существо человек тем совершеннее, чем более самостоятельным и индивидуальным он является. Однако влечение к самости и индивидуальности занимает все же подчиненное место в земном элементе; в восходящем развитии оно должно постепенно растворяться в любви, ограниченная индивидуальность (Persönlichkeit) должна отпасть, и все возвратиться в единство.

Поэтому позитивная свобода человека имеет место лишь в отношении к целому, лишь в *любви* и общности, будучи связана с ними. Негативная свобода гарантирована тем, что никакие границы не являются абсолютными; у человека всегда есть способность принять решение, он всегда остается господином, сколь бы мощное воздействие ни оказывалось на него со всех сторон. <…>

Если высшая цель земного элемента должна быть достигнута через человека, то это возможно только через действие и воздействие. Свободная деятельность человека должна напряженными усилиями пробиваться сквозь все препятствия, противостоящие его назначению. Назначение человека может быть достигнуто только практически. <…>

Отношение к *бесконечному* отличает высшую практику от обычной, имеющей дело лишь с ограниченными целями низших потребностей обыденной жизни. По *существу* практика должна стремиться к бесконечному; по *форме* она должна напоминать о высшем. Это происходит благодаря тому, что в методе наблюдается движение и форма полнейшей свободы.

Но как возможна эта свобода, когда метод практики исходит из предпосылки устойчивого и, следовательно, противоречит всякой свободе? Это противоречие разрешается только через постоянное прогрессирование. Хотя и исходят из чего-то устойчивого, но все же благодаря вечной жизни и вечному движению, безостановочно прогрессирующей деятельности это устойчивое растворяется наконец в свободной жизни. <…>

Всеобщая сфера человеческой деятельности делится на *практику* и *чистое познание*, или историю, ибо всякое позитивное чистое познание исторично. Если мы признаем, что история человека более близка человеку и более понятна, чем история природы, то становится понятным, почему подлинная история — это самое объективное познание. <…>

*Примечание*. Всякая завершенная наука представляет собой историю. Цель всякого знания — понимание мира, мудрость мира, одним словом, история, поскольку история охватывает всякое становление. С высшей точки зрения существует только *одно единое становление* и, следовательно, только одна единая наука — история, — делящаяся на разные сферы. Самое всеобщее во всяком искусстве и всякой науке — это историческое; исторический взгляд — наивысший, а также самый понятный, популярный, всеобщий. У каждого искусства или каждой науки своя специфическая форма и свой собственный метод, и не у всех людей есть чутье и талант к тому, чтобы погрузиться в них. История как бы бесформенна; это высшая, самая всеобщая, естественнейшая форма человеческого духа, не нуждающаяся в какой-либо особой подготовке. К поэзии мы восприимчивы только в состоянии повышенного чувства, энтузиазма; философия сама представляет собой искусственное состояние, вызываемое напряжением. История — это *самое* общепонятное, естественное, объективное познание.

Уже ранее было сказано, что всякое подлинное познание должно быть генетическим, то есть историческим. Основной пункт при исследовании отношения философии к истории — это вопрос о свободе.

Как во всей истории, так и в истории человека мы обнаруживаем известную закономерность в развитии; как соединить ее со свободой, которой она, по видимости, совершенно противоречит?

Прежде всего здесь нужно напомнить, что закономерность не исключает совершенно свободы, но речь может идти только о подчинении одной из них другой, и наша идеалистическая философия должна отдать первенство свободе. Нет абсолютных законов, однако философия должна признать значимость законов для всех форм и развитий, кроме первоначала. Чем дальше зашло развитие, тем более возрастает *закономерность*; однако закон как средство к высшей цели модифицируется по мере приближения к ней и полностью отпадает по ее достижении. <…>

Земные создания человека, естественно, связаны законами земного развития, однако и здесь имеется большая свобода. Это станет яснее всего, если мы посмотрим на те явления истории человека и его духа, которые ближе всего нам и известнее всего. Каждое *произведение духа* носит характер своего времени. Отдельный человек никогда не может полностью отрешиться от своей эпохи, но он может возвыситься над ней, он не связан с движением своего времени неизменной необходимостью, и так и должно быть, ибо это была бы дурная свобода, если бы люди не обладали способностью создать ее для себя. В целом, следовательно, свобода человека обеспечена наряду со всеобщими законами истории, ибо последние не имеют абсолютной значимости для отдельного человека. Внутренняя же деятельность человека, не проявляющаяся внешне, стремящаяся в совсем иной мир, совершенно не связана законами земного развития. Внутренняя свобода всегда остается у человека.

*Шлегель Ф. Эстетика. Философия.*

*Критика. М., 1983. Т. 2. С. 186—190*

## Тик

**Странствия Франца Штернбальда[1](#b55)**

Земледельцы уже вышли на поля, и теперь кругом кипела деятельная жизнь и все пришло в движение; мимо проезжали крестьяне, в селах царила хлопотливая суета, в амбарах работали. Как много людей успело уже встретиться мне, подумал Франц, и, верно, ни один из них и понятия не имеет о великом Альбрехте Дюрере[[17]](#footnote-18)\*, а я только и думаю, что о нем и о его картинах, только и мечтаю, как бы уподобиться ему. Возможно, они и вовсе не ведают о том, что на свете существует живопись, но оттого не чувствуют себя несчастными. Не знаю и не понимаю, как терпят они такую жизнь, одинокую и оторванную от мира; они же прилежно занимаются каждый своим делом, и это благо, и да будет так…

Тут на дороге показался путник, он приветливо поздоровался с Францем — это был краснощекий молодой парень, он выглядел усталым, и Франц пригласил его присесть и разделить с ним скромную трапезу. Юный странник тотчас согласился, и оба они превесело пообедали и выпили вино, захваченное Францем из Нюрнберга. Затем незнакомец поведал нашему другу, что он — подмастерье кузнеца и тоже странствует, сейчас он направляется в Нюрнберг, чтобы как следует осмотреть этот достославный город и научиться у его искусных мастеров чему-нибудь полезному для своего ремесла.

— А ваш род занятий каков? — спросил он, закончив свой рассказ.

— Я живописец, — ответил Франц, — и сегодня поутру отправился в странствие из Нюрнберга.

— Живописец? — воскликнул тот. — Значит, вы из тех, кто малюет картины для церквей и монастырей?

— Верно, — ответил Франц. — Мой хозяин написал их изрядное число.

— О, — сказал кузнец, — мне всегда хотелось понаблюдать такого человека за работой! Я ведь и вообразить себе этого не могу. Мне всегда казалось, что картины в церквах очень древние и что сейчас уж нет таких людей, которые умеют делать их.

— Напротив, — возразил Франц, — искусство достигло теперь высоты, неведомой ему ранее, я решусь утверждать, что, как пишут теперь, не умел писать никто из прежних мастеров, манера сейчас благороднее, рисунок точнее и проработка отдельных частей тщательнее, так что на нынешних картинах изображения несравненно более похожи на живых людей, чем прежде.

— И этим можно прокормиться? — спросил кузнец.

— Я надеюсь, — ответил Франц, — что смогу прожить, занимаясь своим искусством.

— Да ведь в сущности все равно нет от него никакой пользы, — продолжал кузнец.

— Как посмотреть, — возразил Франц, до глубины души возмущенный этими словами. — Картины радуют человеческий глаз и душу, они приумножают славу господню, поддерживают веру, чего же больше требовать от благородного искусства?

— Я хочу сказать, — продолжал подмастерье, не обратив особого внимания на его слова, — что в отличие от моего кузнечного ремесла без этого можно и обойтись и ничего страшного не случилось бы — ни войны, ни дороговизны, ни недорода, и обыденная жизнь людей шла бы своим чередом; и потому мне сдается, что у вас должно быть все же неспокойно на душе, ведь вы не можете быть уверены, что всегда найдете работу.

На это Франц не знал как ответить и промолчал, он никогда еще не задумывался над тем, полезно ли людям его занятие, а просто отдавался своему влечению. Его огорчало, если кто-то сомневался в высокой ценности искусства, но он не знал, как опровергнуть его слова.

— А ведь святой апостол Лука тоже был живописцем[2](#b56)! — вскричал он наконец.

— Правда? — сказал кузнец, чрезвычайно удивленный. — Я и не знал, что это ремесло такое древнее.

— Разве не захотелось бы вам, — продолжал Франц с пылающими щеками, — будь у вас горячо любимый друг или отец, с которым, отправляясь в многолетнее странствование, вы должны были бы надолго разлучиться, разве не захотелось бы вам иметь с собой хотя бы портрет, который был бы у вас перед глазами и воскрешал в памяти игру любимого лица и каждое некогда сказанное слово? Разве не прекрасно хотя бы в виде такого подражания, созданного при помощи красок, обладать тем, что нам дорого?

Кузнец призадумался, а Франц поторопился раскрыть свою укладку и развернул несколько небольших картин собственной работы.

— Поглядите-ка сюда, — продолжал он, — поглядите, несколько часов тому я расстался со своим дражайшим другом и вот ношу с собой его образ; а это мой любимый учитель по имени Альбрехт Дюрер, в точности так он выглядит, когда в добром расположении духа; а это он же в молодости.

Кузнец разглядывал картину с большим вниманием и восхищался работой: эти головы-де предстают нашим глазам столь натуральными, что невольно приходит на ум, не живые ли люди перед тобою.

— Ну так не прекрасно ли, — продолжал молодой художник, — что всякий с усердием трудится, дабы еще более возвысить искусство и еще правдивее представить живое лицо человеческое? Не правда ли, для всех апостолов, для всех тогдашних христиан были великим утешением написанные Лукой изображения умершего Спасителя, и Марии, и Магдалины, и других святых? Они словно бы видели их перед глазами и могли коснуться. Не так же ли прекрасно и в наши дни сделать верное изображение славного доктора Лютера[3](#b57) на радость друзьям этого великого человека, смелого борца за истину, и тем споспешествовать всеобщей любви и восхищению? И когда все мы давно уже умрем, не помянут ли нас наши внуки и дальние потомки благодарным словом, найдя написанные нами изображения нынешних героев и великих людей? Воистину, они благословят Альбрехта и, быть может, похвалят и меня за то, что мы потрудились им на благо, тогда никто не задаст вопроса: какая польза от этого искусства?

— Если посмотреть с такой стороны, — сказал кузнец, тогда вы совершенно правы, и воистину это совсем не то, что ковать железо. Мне и самому частенько хотелось сделать что-нибудь, что осталось бы после меня и побуждало людей будущего времени вспомнить обо мне — выковать что-либо необычайно искусное, только я никак не придумаю, что бы это могло быть, и еще порой меня смущает, откуда бы взяться у меня такому стремлению, ведь ни один из моих собратьев по ремеслу и не помышляет ни о чем подобном. Вам-то не приходится ломать над этим голову, да притом и сама работа не так тяжела, как наша. Но в одном мы с вами сходимся, друг мой: день и ночь готов был бы я трудиться, не жалея сил, коли б мог создать нечто такое, что переживет меня, что будет достойно такого рвения, благодаря чему я останусь в памяти людской, и потому я очень хотел бы открыть либо изобрести нечто совсем новое и дотоле неведомое и почитаю счастливцами тех, кому это удалось.

При этих словах гнев художника совершенно рассеялся, он почувствовал сердечное расположение к подмастерью и рассказал ему еще много о себе и о Нюрнберге; он узнал, что родина молодого кузнеца — Фландрия и что зовут его Массейс[4](#b58).

— Не сделаете ли вы для меня большое одолжение? — спросил подмастерье.

— С радостью, — ответил Франц.

— Так дайте мне записку к вашему учителю и к вашему другу, чтобы я мог посетить их и понаблюдать за работой, ибо никак я не могу взять в толк, как это можно столь искусно накладывать одну на другую краски; кстати и проверю, похожи ли ваши портреты.

— В этом нет нужды, — ответил Франц, — идите-ка прямо к ним, расскажите, что встретили меня и передайте поклон; они, я уверен, будут к вам добры и разрешат смотреть, сколько вашей душе угодно, хоть целый день, как они работают. Скажите им, что мы много говорили о них и что у меня еще блестят слезы на глазах.

На этом они расстались, и каждый пошел своей дорогой. День клонился к вечеру, и Штернбальду то и дело приходили на ум предметы, которые мог бы он изобразить. Мысленно он складывал из них целую композицию и любовно озирал эти картины, творимые воображением; чем ниже опускалось солнце, тем печальнее становились его грезы, вновь он почувствовал себя одиноким и заброшенным, бессильным и в самом себе не находил опоры. Потемневшие деревья, тени, упавшие на поля, дымок над крышами небольшого селения и звезды, одна за другой загоравшиеся на небе, — все его глубоко трогало и пробуждало в душе грусть и жалость к самому себе.,.

Лука перестал рисовать, внимательно поглядел на Франца, возбужденного собственными речами, и наконец промолвил:

— Дорогой друг, мне сдается, вы сбились с пути. Я могу в общем представить себе состояние вашего духа, но сам никогда не переживал подобного. От ранней юности я ощущал в себе неодолимое влечение к искусству, мечтал быть художником; но с самого начала я мысленным взором ясно видел перед собою то, чему хотел подражать, и не знал колебаний и сомнений в том, как получится картина. А во время работы в голове у меня уже четко складывался следующий замысел, который я и воплощал потом столь же быстро и бестрепетно, как и предыдущий; и так создавались мои произведения, многочисленные, хотя сам я еще не стар. Мне сдается, что ваша робость, ваше чересчур трепетное преклонение перед предметом есть нечто чуждое искусству; кто хочет быть живописцем, должен писать, должен начинать и заканчивать работу, а ваши восторги вы ведь не можете перенести на доску. Судя по тому, что вы мне сказали, у вас, должно быть, есть склонность к поэзии, но ведь и поэту для работы необходимо душевное спокойствие. Позвольте добавить еще кое-что. Меня всегда удивляли художники, совершавшие паломничество в Италию как в обетованную землю искусства, но после того, что вы рассказали мне о себе, вам я удивляюсь еще того больше. Зачем вам губить время? Вы так возбудимы, любой увиденный вами предмет будет отвлекать вас, большее многообразие еще более подавит ваши силы, вы будете следовать разным направлениям, и ни одно не удовлетворит вас. Не то чтобы я не любил и не ценил великих итальянских художников, но как ни говори, а искусство у каждой страны свое, и это благо. Один мастер идет вслед другому и улучшает то, что еще не давалось его предшественнику; что трудно первому, становится легко второму и третьему, и так наконец отечественное искусство достигает высшего совершенства. Да, мы не итальянцы, а итальянец никогда не будет чувствовать по-немецки. Так что мой вам совет: оставайтесь на родине и откажитесь от путешествия в Италию, ибо что вам Италия? Ведь все равно вы будете смотреть на итальянские картины глазами немца, равно как ни один итальянец никогда не оценит силу и совершенство вашего Альбрехта Дюрера; их природа противоречит друг другу и не может слиться в едином средоточии. В Италии каждая новая картина, каждая новая манера будет для вас новым соблазном, в их постоянной смене вы, быть может, станете работать, но перестанете упражняться, вы не превратитесь в итальянца, но не сумеете остаться и немцем, вы будете разрываться между тем и другим, и в конце концов робость и нерешительность овладеют вами с еще большей силой, чем теперь. Должно быть, вы находите мое суждение суровым, но вы мне не безразличны, и потому я желаю вам добра. Поверьте, всякий художник достигнет того, на что он способен, спокойно полагаясь на собственный дух и будучи притом неутомимо прилежен. Взгляните на вашего Альбрехта Дюрера; разве не стал он самим собою помимо всякой Италии, ибо короткое пребывание в Венеции[5](#b59) нечего брать в расчет, и уж не хотите ли вы достичь большего, нежели он? Так же и наши лучшие нидерландские мастера не видели Италии, их выпестовали родная природа и искусство; а несколько посредственных художников там побывали и попытались усвоить чуждую манеру, которая им не удается, которая им не к лицу, кажется вымученной и не производит впечатления в наших краях. Милый мой Штернбальд, несомненно, античность — это не наше дело, мы уже вовсе и не понимаем ее, наш предмет — это родная северная природа; чем больше мы к ней приблизимся, чем правдивее и привлекательнее изобразим, — тем выше мы как художники. И цель, к которой мы стремимся, наверняка не уступает в величии поэтической задаче, которую ставили перед собой итальянские художники…

Я рисовал с невероятным усердием и ничем другим в мире не интересовался, ко всем наукам, а также к языкам и тому подобному был совершенно равнодушен и крайне неохотно тратил время на обучение этим вещам. Когда я не рисовал, то внимательно приглядывался ко всем предметам, что попадались мне на глаза, чтобы затем изобразить их. Величайшей радостью для меня было, если мои родители или другие люди узнавали, кого изобразил я на моих портретах. Я не любил играть, мои сверстники были мне в тягость, я презирал их, избегал их общества, потому что занятия их казались мне чересчур детскими; они в отместку насмехались надо мной и дразнили маленьким старичком. Я стал спрашивать, как делаются гравюры на меди, и люди не слишком сведущие познакомили меня с этим искусством в той мере, в какой владели им сами. Так на девятом году я создал первую свою картину, которая стала известна окружающим, и многие признали ее удачной; вскоре после того мои родители по настоятельной моей просьбе отдали меня в учение к мастеру Энгелбрехту; я продолжал прилежно трудиться и на шестнадцатом году приобрел уже кое-какую известность, так что на работы мои стали находиться покупатели.

— Вы подлинно были чудесным ребенком, мастер Лука, — сказал Альбрехт Дюрер, — раз так, нечего удивляться, что мир узрел так много ваших работ.

— Если я и вправду чего-то достиг, — живо возразил Лука, то обязан я этим только вам. Вы служили мне образцом для подражания, вы вливали в меня новый огонь, когда порой мужество готово было оставить меня, — ведь я полагаю, что даже у самого прилежного художника бывают часы, когда он не может ничего создать и должен дать себе роздых, углубившись в себя, ибо работа ему не дается; в такие минуты я снова слышал о вас или видел одну из ваших гравюр, и прилежание вновь возвращалось ко мне во всей своей юной красе. Должен признаться, что вам я обязан и большинством своих замыслов, уж не знаю, как это получается, но, хотя отдельные фигуры или предметы всегда отчетливо стоят у меня перед глазами, я никак не могу объединить их в той исторической связи, которая и создает картину, пока мне не попадется в руки какая-нибудь другая картина, и тут мне приходит на ум, что ведь и я мог бы это изобразить, да кое-где еще и улучшить; из картины, которую я вижу перед собой, в душе моей вырастает новая, и она не дает мне покоя до тех пор, пока я не завершу ее. Более всего я люблю подражать вашим картинам, Альбрехт, ибо всем им присущ какой-то свой особый смысл, какого не нахожу я у прочих. Вы чаще других наталкивали меня на новые мысли, и вам, должно быть, известно, что я пытался повторить большинство ваших картин. Иногда я бывал настолько тщеславен, — простите мне мою дерзновенную гордыню, вы ведь человек прямой и добрый, — чтобы подправлять ваши образы, делать их более приятными для глаз.

— Мне это хорошо известно, — как нельзя более добродушно и приветливо произнес Альбрехт, — и уверяю вас, я многому от вас научился. Подобно тому как телу вашему присуща большая ловкость и проворство движений, нежели моему, так и кистью и резцом вы владеете более ловко. Вы умеете придать фигурам на ваших картинах известную грацию в лозах и поворотах, которой нет у меня, так что мои работы по сравнению с вашими выглядят жесткими и грубыми; но позвольте мне тоже сказать вам, что на мой взгляд в некоторых случаях вы напрасно отступили от подлинной простоты, присущей предмету. Так, я вспоминаю несколько гравюр на меди, где на переднем плане стоят спиной к зрителю люди в широких плащах, хотя натуральнее было бы, разумеется, поставить их к зрителю лицом. Здесь по моему наивному разумению вы просто стремились к новизне и хотели создать резкий контраст между большими фигурами в плащах и прочими фигурами на листе; однако получалось это несколько нарочито.

— Вы правы, Альбрехт, — сказал Лука, — я вижу, вы хитрец и сумели мне отплатить. Я часто ловил себя на том, что, желая улучшить какую-нибудь из ваших гравюр, на самом деле портил ее. Ибо очень легко потерять из виду первую мысль, которая чаще всего и есть самая верная и лучшая; и вот начинаешь изукрашивать свою картину, а тогда рано или поздно получается, что на тебя смотрит чужими глазами незнакомая вещь, которой не по себе на бумаге или на полотне. Тут вам больше повезло, вы всегда можете придумать что-нибудь новое, и потому такая промашка вам почти не грозит. Но, Альбрехт, откуда у вас в голове столько мыслей, столько новых созданий?

— Вы заблуждаетесь на мой счет, — возразил Альбрехт, — ежели полагаете, будто я так горазд на выдумку. Лишь немногие мои картины родились из одного лишь моего намерения, обыкновенно же их вызывает к жизни какое-либо случайное обстоятельство. Например, я слышу похвалы чьей-либо картине, слышу рассказ из Священного писания, и вдруг чувствую, как во мне пробуждается жажда изобразить это, именно это, а не что иное. Настоящее же созидание — вещь редкая, создавать нечто дотоле неслыханное — дар особый и удивительный. То, что кажется нам новым созданием, обычно составлено из того, что уже было ранее; но способ компоновать делает его в какой-то мере новым; да ведь и создавший первым тоже лишь компоновал свой сюжет, свою картину из того, что уже было — в опыте, в мыслях и воспоминаниях, из того, что он читал или слышал.

— Очень справедливо, — сказал Лука, — в буквальном смысле слова создать нечто из ничего — это было бы наистраннейшее, что вообще может приключиться с человеком. Что-то вроде нового способа сходить с ума, ибо и безумец не выдумывает ведь свой бред. Природа — вот кто созидает, всем художествам передает она драгоценности своей великой сокровищницы; мы лишь подражаем природе, наше вдохновение, наши выдумки, наше стремление к новизне и совершенству сродни внимательному взгляду младенца, который не упускает ни одного движения матери… Но знаете ли, Альбрехт, что можно заключить из этого наблюдения? Что, стало быть, сами по себе вещи, которые хочет изобразить поэт или художник, или творец в какой-либо другой области искусства, не могут быть противоестественны, ибо самая безумная мысль, если она пришла в голову мне, человеку, уже потому естественна и ее можно выразить и сообщить другим. От области подлинно неестественного мы отделены высокой стеной, через нее же не проникнуть нашему взгляду. И, стало быть, если в произведении какого-нибудь художника мы видим неестественное, нелепость или бессмыслицу, которая возмущает наш здравый рассудок и наше чувство, то происходит это лишь оттого, что предметы соединены между собой неподобающим и неразумным образом, что каким-то частям целого здесь вовсе не место, а остальные связаны недолжным путем. Человек более высокого ума избежал бы неудачи и создал из того же материала нечто прекрасное и достойное…

Мне всегда очень нравится, что и в картинах на старинные сюжеты вы используете одежды более нового времени или сами придумываете совсем необычное платье. Я подражал и этой вашей особенности, находя ее весьма приятной.

Альбрехт ответил:

— Я поступаю так с намерением и обдуманно, и такой способ всегда казался мне короче и лучше изучения древних одеяний, какие носили в такой-то стране и в такую-то эпоху. Я ведь не для того пишу картину, чтоб познакомить зрителя с давно забытыми одеждами, а для того, чтобы он почувствовал изображенный сюжет; платье — лишь неизбежное зло. И, стало быть, иной раз я приближаю библейский или языческий сюжет к глазам моего зрителя, представляя ему мои фигуры в таких же одеждах, какие носит он сам. Тогда предмет картины перестает быть ему чуждым, тем более что и наше платье весьма живописно, если как следует подобрать наряд. И разве, читая историю, которая трогает нас и восхищает, мы думаем о том, как были одеты ее герои? Разве не рады мы были бы увидеть Спасителя среди нас, в таких же одеждах, что и мы? Не напоминай людям об исторической точности костюмов, и они легко об этом забывают. Вдобавок старинные одежды на наших картинах часто выглядят мертво и чужеродно, ибо, как бы ни выхвалялся художник, изображение этой одежды ему не дается, он никогда ни на ком ее не видел, не привык к расположению ее складок и объемов, глаз ему не в помощь, он опирается только на воображение, которое притом не слишком захвачено задачей. Натурщик, облаченный в соответствующие одеяния, никогда не заменит художнику наблюдений над действительностью. Кроме того, я считаю нужным и всегда стараюсь использовать одежду характеристически, т. е. так, чтобы она подчеркивала выражение и смысл данной фигуры. Потому я часто создаю в своем воображении платья и облачения, каких, быть может, никогда не носили. Признаюсь, я люблю посадить на голову наглого злодея шапку причудливой формы или отмечаю его наружность еще каким-нибудь знаком; ибо ведь высшая наша цель — чтобы в фигуре говорила и каждая черта в отдельности и все вместе взятое.

— В этом я полностью с вами согласен, — сказал Лука. — Вы можете убедиться, что это обыкновение я перенял у вас, только что вы больше моего размышляли об этом. Нечто подобное замечал я также во многих работах Рафаэля Санцио, которые приходилось мне видеть.

— К чему, — воскликнул Альбрехт, — ученая доскональность, тщательное изучение старых позабытых одежд, которые ведь все равно не могут и не должны играть первостепенную роль? Воистину, слишком велико мое уважение к живописи, как таковой, чтобы я стал растрачивать на подобные исследования труд и время, в особенности же потому, что настоящей правды нам тут все равно не достичь.

— Пейте, пейте, — сказал Лука, вновь наполняя пустые бокалы, — а потом скажите мне, в чем причина того, что вы занимаетесь многими вещами, которые можно бы, пожалуй, назвать недостойными вашего высокого дарования. Почему вы не жалеете труда на то, чтобы делать столь тонкие и изящные гравюры на дереве?

— Сам не знаю почему, — ответил ему Альбрехт. — Видите ли, друг мой Лука, человек — удивительное существо; когда я порой думаю об этом, мне всегда приходит на ум, что непостижимый дух человеческий бьет ключом и хочет проявить себя на тысячу ладов. Он начинает искать и находит у поэта — язык, у музыканта — известное число инструментов с их струнами, у художника — краски и пять пальцев руки. Он пробует, что получится, если воспользоваться этими неловкими орудиями, и всякий раз остается недоволен, но ничего лучшего найти не может. У меня, волею неба, кровь спокойно течет в жилах, и потому я никогда не испытываю нетерпения. Я все время начинаю что-то новое и все время возвращаюсь к старому. Когда я напишу большую картину, после этого меня обычно тянет к деревянной гравюре, хочется сделать что-нибудь совсем маленькое и изящное, и я провожу целые дни за этой тонкой работой. То же и с моими гравюрами на меди. Чем больше труда я в них вложил, тем они мне милее. После них меня тянет к работе, которая делается быстрее и вольнее, и так я избегаю однообразия, и каждая манера сохраняет для меня прелесть новизны. Сверх того, любовь к труду тщательному и усердному представляется мне свойством, присущим нам, немцам, от рождения; это словно бы наша стихия, где нам хорошо и свободно. Все произведения искусства, которыми славен Нюрнберг, отмечены этой особой любовью, с которой мастер довел их до конца, ни одной частности не оставляя без внимания, ничем не пренебрегая; и то же, пожалуй, можно сказать и об остальной Германии, а также о Нидерландах.

— Но почему же, — спросил Лука, — не отсоветовали вы тогда своему ученику Штернбальду ехать в Италию, ведь у вас в мастерской он наверняка может подняться в своем искусстве на самую высокую ступень, какая ему доступна?

Франц с нетерпением ждал, что ответит Дюрер.

Тот сказал:

— Именно потому, что сомневаюсь в истинности этого вашего утверждения, мастер Лука. Не скрою, мне известно, что я не последний в своем искусстве, но глупо было бы считать, будто я свершил и открыл все, чего можно в нем достигнуть. Разве вы не думаете, что в грядущие времена искусство научится изображать предметы и выражать сюжеты и чувства таким способом, какой сейчас мы и представить себе не можем?

Лука с сомнением покачал головой.

— Ну так а я уверен в этом, — продолжал Альбрехт, — ведь подобно тому, как каждый человек может достичь лишь того, что ему по силам, так же и целая эпоха. Вспомните о том, что мы сегодня говорили о творчестве. Старому Вольгемуту[6](#b60) показалось бы кощунственным то, что пишу теперь я, а вашему учителю Энгелбрехту вряд ли пришли бы в голову открытия и приемы, которые для вас сами собой разумеются. Отчего же не предположить, что и наши ученики превзойдут нас?

— Чего же тогда мы достигли нашим трудом? — воскликнул Лука.

— Того, что он служит своему времени, — спокойно ответствовал Дюрер, — того, что мы свершили свой труд. Большего не достигнет никто и никогда. Каждая хорошая картина занимает свое особое место, в сущности, она незаменима, пусть даже есть много картин, лучших в других отношениях, и они выражают вещи, которых нет на той первой картине. Я смирюсь с тем, что, возможно, в будущем не один художник с презрением отзовется о моих картинах, не оценив ни моего усердия, ни того достойного, что в них есть. Ведь и сейчас многие не лучше обходятся с мастерами, которые были до нас, они говорят об их ошибках, которые теперь бросаются в глаза всякому, и не замечают того, что в них есть хорошего, более того, для них просто невозможно увидеть в них хорошее. Это дурно, но коренится в более высоком уровне нашего искусства, и потому не должно сердить нас. И, стало быть, я, напротив, очень рад, что мой милый Франц Штернбальд побывает в Италии и со всем вниманием осмотрит все достопримечательные творения ее, рад именно потому, что заметил в нем большие способности к живописи. Кому на роду написано быть хорошим художником, тот им и сделается, останься он в Германии или нет. Но я полагаю, что есть служители искусства, которым особенно полезно многообразие впечатлений, при виде нового в них создаются новые комбинации образов и, возможно, благодаря этому они сумеют пойти нехожеными путями; я думаю иногда, что Штернбальд — из их числа. Итак, пусть странствует; вот ведь насколько я старше его, а и на меня всегда воздействует любая перемена, любая новизна. Поверите ли, даже в этом своем путешествии к вам я много почерпнул для моего искусства. Пусть Франц какое-то время пребудет в растерянных чувствах и ученье пойдет во вред его нынешней работе, а я полагаю, что при мягкости его нрава такая опасность ему угрожает; наверняка он сумеет это преодолеть и когда-нибудь обернуть к вящей пользе…

*Тик Л. Странствия Франца Штернбалъда.*

*М., 1987. С. 12—15, 51—53, 58—63*

## Новалис

**Гейнрих фон Офтердинген**[**1**](#b61)

*Ожидание*

*Глава первая*

Родители уже лежали и спали, стенные часы однообразно тикали, за хлопающими окнами свистел ветер; комната по временам озарялась лунным сиянием. Юноша метался на постели и думал о незнакомце и его рассказах.

— Не сокровища так невыразимо привлекают меня, — говорил он себе самому, — жадность чужда моей душе: я мечтаю лишь о том, чтобы увидеть голубой цветок. Он неустанно занимает мои мысли, я не могу ни писать, ни думать о чем-либо другом. Я никогда не испытывал ничего подобного: точно все прежнее было сном или точно я пронесся во сне в другой мир. В том мире, в котором я жил, никто бы не стал думать о цветах; а про такую особенную страсть к цветку я даже никогда и не слыхал. Откуда, собственно, явился незнакомец? Никто из нас никогда не видал такого человека; не знаю, почему только я один был так потрясен его речами; другие тоже слушали его, но ни с кем не случилось того, что было со мной. Не могу даже объяснить словами свое странное состояние. Я часто ощущаю изумительную отраду, и только когда я не вполне ясно представляю себе цветок, на меня нападает глубокая тревога: этого никто не поймет и не может понять. Мне казалось бы, что я сошел с ума, если бы я не сознавал все в себе с такой ясностью, не мыслил бы так отчетливо; я точно все лучше знаю. Я слышал, что в древние времена животные, деревья и скалы разговаривали с людьми. У меня теперь такое чувство, точно они каждую минуту опять собираются заговорить, и я как бы ясно вижу, что они хотят мне сказать. Есть, вероятно, еще много слов, которых я не знаю: знай я их больше, я бы мог лучше их постичь. Прежде я любил танцевать, теперь я предпочитаю думать под музыку. — Юноша постепенно забылся в сладкой дреме и заснул. Ему приснилась сначала безграничная даль и дикие неведомые места. Он переплывал моря с непостижимой легкостью; он видел странных зверей; он жил с различными людьми, то среди битв, то в диком смятении, то в тихих селениях. Он попал в плен и в страшную нужду. Все ощущения достигли в нем неведомой до того напряженности. Он прожил бесконечно пеструю жизнь, умер и снова родился, любил с безумной страстью, и затем снова настала вечная разлука с возлюбленной. Наконец под утро, когда стало светать, буря в его душе стихла и образы сделались более ясными и устойчивыми. Ему казалось, что он бродит один в темном лесу. Лишь изредка пробивался свет сквозь зеленую сеть. Вскоре он подошел к ущелью, которое вело вверх. Ему пришлось карабкаться по мшистым камням, когда-то снесенным вниз потоком. Чем выше он подымался, тем лес все более светлел. Наконец он дошел до маленького луга — склона горы. За лугом высился утес, у подножия которого он увидел отверстие; оно казалось началом прохода, вырубленного в утесах. По этому внутреннему ходу он шел прямо несколько времени и дошел до широкого выхода, откуда сверкнул ему навстречу яркий свет. Приблизившись, он увидел мощный луч, поднимавшийся, как струя фонтана, до самого потолка: там он рассыпался на бесчисленные искры, которые собирались внизу в большом бассейне; луч сверкал, как зардевшееся золото. Не слышно было ни малейшего звука; священная тишина окружала дивное зрелище. Он приблизился к бассейну, искрившемуся разноцветными переливами света. Стены пещеры были покрыты этой влагой, не горячей, а прохладной; она светилась слабым голубоватым светом. Он погрузил руку в бассейн и омочил свои губы. Его точно пронизало веяние духа, и он почувствовал себя укрепленным и освеженным. Его охватило непреодолимое желание выкупаться; он снял одежду и вошел в бассейн. Тогда его точно окутало вечернее облако; небесное чувство охватило его; несчетные мысли сладострастно сливались в нем; возникали новые, никогда не виданные образы, которые тоже сливались и превращались в воплощенные существа; и каждая из волн нежной стихии льнула к нему, как нежная грудь. В потоке точно растворились юные девы, обретавшие плоть от прикосновения к юноше.

Опьяненный восторгом и все же вполне сознательно воспринимая каждое ощущение, он медленно плыл вдоль сверкающего потока, который вливался из бассейна в утесы. Его охватила нежная дремота, и ему снились неописуемые происшествия; затем его пробудило новое просветление. Он очутился на мягком лугу у края ручья, точно вливающегося в воздух и в нем исчезающего. Темно-синие скалы с пестрыми жилками возвышались на некотором расстоянии; окружавший его дневной свет был яснее и мягче обыкновенного; небо было черно-синее и совершенно чистое. Но с наибольшей силой привлекал его голубой цветок, который рос у ручья, касаясь его своими широкими, блестящими листьями. Цветок окружали бесчисленные другие цветы всевозможной окраски, и в воздухе носилось чарующее благоухание. Но он ничего не видел, кроме голубого цветка, и долго разглядывал его с невыразимой нежностью. Наконец ему захотелось приблизиться к цветку; но цветок вдруг зашевелился и вид его изменился; листья сделались более блестящими и прижались к растущему стеблю, цветок склонился к нему, и лепестки образовали широкий голубой воротник, из которого выступало нежное личико. Его радостное изумление все возрастало при виде странного превращения, как вдруг его разбудил голос матери, и он проснулся в родительском доме, в комнате, уже озаренной золотыми лучами утреннего солнца. Слишком очарованный, чтобы рассердиться за то, что его разбудили, он приветливо поздоровался с матерью и поцеловал ее.

— Ах ты соня, — сказал отец. — Я-то уже давно сижу здесь и пилю. Из-за тебя мне запретили стучать молотком; мать не хотела, чтобы тревожили сон ее сынка. И завтрака мне тоже еще не дают. Ты умно сделал, что избрал учительское дело; мы для него трудимся и не спим. Но хороший ученый, как мне говорили, тоже должен ночей недосыпать, чтобы успеть изучить великие произведения мудрых предшественников.

— Милый отец, — ответил Гейнрих, — не гневайтесь за мой долгий сон, мне не свойственный. Я очень поздно заснул, и мне снилось много тревожного; потом только приснился приятный сон. Его я долго не забуду, и, мне кажется, это не был простой сон.

— Милый Гейнрих, — сказала мать, — ты, верно, лег на спину или же думал о постороннем во время вечерней молитвы. И вид у тебя какой-то странный. Позавтракай скорее, чтобы прийти в себя.

Мать вышла из комнаты, а отец, продолжая усердно работать, сказал:

— Сны не что иное, как пена, что бы ни говорили ученые господа; и лучше, если бы ты не предавался бесполезным и вредным мыслям. Прошли времена, когда сны соединялись с божественными откровениями; мы даже понять не можем и никогда не поймем, что испытывали те избранники, о которых говорит Библия. В то время, вероятно, сны были другие, и все человеческое было иным.

В наш век нет уже непосредственного общения с небом. Старые сказания и писания — единственные источники, из которых мы можем черпать познания о надземном мире, поскольку нам это нужно; и вместо прямых откровений святой дух общается с нами теперь через посредство умных и благородных мужей, проявляется в жизни и в судьбе людей благочестивых. Чудеса наших дней никогда не трогали меня, и никогда я не верил в их великое значение, о котором говорят наши священники. Но, конечно, кто хочет, пусть верит; я не стану смущать ничьей веры.

— Но почему же, милый отец, вы так восстаете против снов, которые должны вызывать на размышления своей легкостью и странными превращениями? Разве всякий, хотя бы самый спутанный сон не представляет собой нечто странное и, даже если не кажется ниспосланным Богом, все же как бы разрывает таинственную завесу, которая окутывает тысячью складок нашу душу? В самых мудрых книгах есть рассказы достовернейших людей о замечательных снах. Вспомните сон, о котором недавно рассказал нам почтенный придворный капеллан; сон этот и вам показался очень замечательным.

Но и помимо чужих рассказов, если бы вам в первый раз в жизни приснился сон, до чего бы это удивило вас. Вы бы считали чудом событие, которое сделалось для нас будничным. Мне сны кажутся оплотом против правильности и обыденности жизни, отдыхом для скованной фантазии; она перемешивает во сне все жизненные представления и прерывает радостной детской игрой постоянную серьезность взрослого человека. Без снов мы бы, наверное, все раньше состарились; и поэтому можно считать сон если и не непосредственным даром свыше, то все же божественной милостью; дружественным спутником на пути к Гробу Господню. Сон, который я видел сегодня ночью, наверное, не пустая случайность в моей жизни. Я чувствую, что он Захватил мою душу, как большое колесо, и властно мчит ее вдаль.

Отец дружески улыбнулся и сказал, взглянув на мать, которая вошла в эту минуту в комнату:

— Послушай, мать, Гейнрих ясно свидетельствует всем своим существом о часе, которому он обязан жизнью. В его речах кипит пламенное итальянское вино, которое я тогда привез из Рима и которое так пьянило всех на нашем свадебном пиру. Я был в то время еще другим человеком. Южный воздух оживил меня, я был полон отваги и веселья, и ты тоже была горячая, очаровательная девушка. Какой тогда твой отец устроил дивный пир! Музыканты и певцы собрались со всех сторон; в Аугсбурге долго после того не было более веселой свадьбы.

— Вы говорили о снах, — сказала мать. — Помнишь, ты мне тогда тоже рассказывал о сне, который тебе приснился в Риме? Сон этот и побудил тебя ехать в Аугсбург и просить моей руки.

— Ты как раз вовремя напомнила мне о нем, — сказал старик. — Я совсем забыл про тот странный сон, долгое время меня занимавший; но он подтверждает то, что я говорил о снах. Трудно представить себе нечто более определенное и ясное; я и теперь помню каждую подробность этого сна. Но разве в нем был какой-нибудь смысл? То, что я видел тебя во сне и вскоре после того охвачен был влечением к тебе, совершенно естественно; я тебя уже раньше знал. Ты сразу пленила меня приветливой прелестью твоего существа, и только жажда увидеть чужие страны сдерживала мое желание обладать тобою. В то время когда мне приснился сон, моя любознательность уже в значительной степени улеглась и чувство к тебе могло легче одержать верх.

— Расскажите нам этот странный сон, — сказал сын.

— Однажды вечером, — начал отец, — я пошел бродить. Небо было чистое; месяц озарял древние колонны и стены бледным жутким светом. Мои товарищи пошли увиваться за девушками, и мне тоже не сиделось дома; тоска по родине и любовь томили меня. После долгой ходьбы мне захотелось пить, и я вошел в первый встречный деревенский дом, чтобы попросить глоток вина или молока. Ко мне вышел старый человек, которому я, вероятно, показался очень подозрительным гостем. Я попросил его дать мне напиться, и, когда он узнал, что я иностранец и немец, он вежливо позвал меня в комнату, принес бутылку вина, попросил меня сесть и спросил, чем я занимаюсь. Комната была полна книг и разных древностей. Мы вступили в длинную беседу; он много рассказывал мне о старых временах, о художниках, о ваятелях и поэтах. Никогда еще я не слыхал таких речей. Я как бы высадился на берег в новом мире. Он показал мне разные печати и другие предметы художественной работы, потом пламенно прочел несколько прекрасных стихотворений, и время проходило, как единое мгновение. И теперь еще сердце мое преисполняется радостью, когда я вспоминаю пестроту дивных мыслей и чувств, охвативших меня в ту ночь. В языческих временах он чувствовал себя как дома и страстно рвался в мечтах обратно в седую древность. Наконец он провел меня в комнату, где предложил провести остаток ночи; было уже слишком поздно, чтобы возвращаться домой. Я вскоре заснул, и мне показалось, точно я в родном городе и выхожу за городские ворота. Я будто должен был куда-то идти, но не знал куда и зачем. Я быстрыми шагами направился в горы, и на душе было так хорошо, точно я спешил к венцу. Я шел не по большой дороге, а полем через долины и леса и вскоре очутился у высокой горы. Поднявшись на вершину ее, я увидел золотистую равнину; передо мной простиралась вся Тюрингия; ни одна гора поблизости не застилала мне взор. Против меня высился темный Гарц, и я увидел бесчисленные замки, монастыри и деревни. Тогда мне сделалось еще отраднее на душе, и в ту же минуту мне вспомнился старик, у которого я ночевал; мне казалось, что прошло много времени с тех пор, как я у него был. Вскоре я увидел лестницу, которая вела в глубь горы, и стал спускаться по ней. Долгое время спустя я очутился в большой пещере; там сидел старец в длинной одежде перед железным столом и неотступно глядел на стоящее перед ним мраморное изваяние дивно прекрасной девушки. Борода старца проросла через железный стол и покрывала ему ноги. У него было ласковое, вдумчивое лицо, и он напомнил мне старинное изваяние, которое я видел в этот вечер у моего хозяина. Пещера была озарена ярким светом. Когда я так стоял и смотрел на старика, мой хозяин вдруг хлопнул меня по плечу, взял меня за руку и повел меня за собой по длинным переходам. Через несколько времени я увидел пробивавшийся издали дневной свет. Я быстро направился к свету и вскоре очутился на зеленой равнине. Но все казалось мне не таким, как в Тюрингии. Огромные деревья с большими блестящими листьями бросали тень далеко вокруг себя; было очень жарко, но никакой духоты не чувствовалось. Всюду были ручьи и цветы; из всех цветов один понравился мне больше всего, и мне казалось, что все другие цветы склоняются перед ним.

— Ах, милый отец, скажите мне, пожалуйста, какого цвета был этот цветок? — взволнованно спросил сын.

— Этого я не помню, хотя все другое совершенно ясно запечатлелось в моей памяти.

— Не был ли он голубой?

— Возможно, — продолжал старик, не обращая внимания на странное возбуждение Гейнриха. — Знаю только, что мною овладело какое-то невыразимое чувство, и я долго не оборачивался к моему спутнику. Когда же я взглянул на него, то заметил, что он очень внимательно смотрел на меня и с искренней радостью улыбался мне. Как я ушел оттуда, совсем не помню. Я снова очутился на вершине горы. Мой спутник стоял подле меня и сказал мне: ”Ты видел чудо мира. Ты можешь стать самым счастливым человеком на свете и, кроме того, еще прославиться. Запомни, что я тебе говорю: если ты в Иванов день придешь сюда под вечер и от души попросишь Господа, чтобы тебе дано было понять этот сон, то на твою долю выпадет величайшее земное блаженство. Тогда обрати внимание на голубой цветок, который ты здесь найдешь. Сорви его и смиренно отдайся воле неба”. После того я очутился во сне среди дивных существ и множества людей, и неисчислимые времена проносились перед моими взорами в игре разнообразных изменений. У меня точно развязался язык, и то, что я произносил, звучало как музыка. Потом все снова сделалось тесным, темным, обыденным; я увидел перед собой твою мать с кротким, стыдливым взором. Она держала в руках сияющего младенца и протянула его мне; тогда младенец стал вдруг расти и становился все более светлым и сверкающим. Потом он поднялся вдруг ввысь на ослепительно белых крыльях, взял нас обоих в свои объятия и улетел с нами так высоко, что земля казалась золотым блюдом, украшенным красивой резьбой. Потом помню я еще, что снова появились цветок, гора и старец; но вскоре после того я проснулся и почувствовал себя охваченным пламенной любовью. Я простился с моим радушным хозяином, который попросил меня почаще его навещать. Я ему это обещал и сдержал бы слово, но вскоре после этого оставил Рим и помчался в Аугсбург.

*Глава вторая*

Иванов день миновал; мать давно уже собиралась съездить в Аугсбург к отцу с милым внуком, которого он еще не знал. Несколько купцов, добрых друзей старого Офтердингена, отправлялись туда по торговым делам. Мать решила воспользоваться этим, чтобы выполнить свое желание. Ей тем сильнее хотелось ехать, что уже несколько времени она замечала перемену в сыне; он притих и сделался более замкнутым, чем обыкновенно. Она думала, что он расстроен или болен, и полагала, что далекое путешествие, вид новых людей и новых стран, а также, как она втайне надеялась, чары одной из ее молодых землячек рассеют его грусть и вернут ему его прежнюю отзывчивость и жизнерадостность. Отец дал свое согласие, и Гейнрих бесконечно обрадовался, что попадет в край, который уже давно представлял себе по рассказам матери и некоторых путешественников каким-то раем на земле и куда часто тщетно стремился попасть.

Гейнриху только что исполнилось двадцать лет. Он никогда еще не уезжал дальше окрестностей родного города: свет он знал только по рассказам. Книг ему тоже мало попадалось на глаза. При дворе ландграфа, по обычаю того времени, жизнь была простая и тихая. Пышность и жизненные удобства владетельного князя едва ли могли бы сравниться с теми удовольствиями, которые в позднейшее время мог предоставить себе и своей семье, не будучи расточительным, всякий честный человек со средствами. Но зато любовь к предметам, которыми люди окружали себя в своем обиходе, была тем более нежной и глубокой. Люди больше ценили вещи, больше восхищались ими. Тайна природы и происхождения простых тел сама по себе привлекала пытливый ум, а более редкостный дар обработки предметов, романтическая даль, откуда они получались, священное обаяние старины — более тщательно сбереженные предметы становились часто достоянием нескольких поколений — еще более усиливали любовь к этим немым свидетелям жизни. Часто им поклонялись как священным залогам особого благословения, особенной судьбы и с их сохранностью связывали благополучие целых государств и широкоразветвленных родов. Благообразная бедность украшала те времена своеобразно вдумчивой и чистой простотой, и бережливо распределенные сокровища тем ярче блистали в этих сумерках, преисполняя чуткие души волшебными чаяниями. Если правда, что нужно искусно распределить свет, краски и тени, чтобы выявить скрытую красоту видимого мира, ибо этим как бы создается новое, более проникновенное зрение, то подобного рода распределение существовало тогда повсюду. Сравнительно с прошлым позднейшее время, более состоятельное, представляет однообразную и более серую картину будничности. Во всех промежуточных эпохах прорывается более высокая духовная сила. Как на поверхности земли наиболее богатые подземными и надземными сокровищами местности расположены между дикими неприступными горами и необозримыми равнинами, так и между веками грубого варварства и эпохами богатства, расцвета искусства и науки расположилась вдумчивая романтическая эпоха, таящая величие под скромным одеянием. Всякому отрадно бродить в сумерках, когда ночь, встречаясь со светом, и свет, встречаясь с ночным мраком, распадаются на более тонкие тени и краски; мы охотно поэтому углубляемся в те годы, когда жил Гейнрих и когда он шел с открытым сердцем навстречу новым событиям. Он попрощался со своими товарищами и с учителем, старым, мудрым придворным капелланом, который знал, как богато одарен Гейнрих, и отпустил его с растроганным сердцем и тихой молитвой. Ландграфиня была его крестной матерью; он часто бывал у нее в Варбурге. И теперь он тоже отправился перед отъездом к своей покровительнице. Она дала ему добрые советы, подарила золотую цепь и ласково простилась с ним.

С грустью покинул Гейнрих отца и родной город. Он впервые понял, что значит разлука. Когда он представлял себе путешествие в мечтах, это не сопровождалось тем странным чувством, которое он испытывал теперь: впервые то, что составляло его мир, оторвалось от него, и его точно выкинуло на чужой берег. Бесконечно велика юношеская скорбь, когда впервые обнаруживается бренность того, что должно казаться неискушенной душе неразрывно связанным с самой сущностью бытия, столь же неизменным, как оно. Подобно первому напоминанию о смерти, первая разлука остается навсегда памятной; после того как она долго пугала, точно призрак в ночи, она становится наконец при падающей отзывчивости на событие дня, при возрастающем стремлении к твердому незыблемому миру добрым вожатым и утешителем. Близость матери очень утешала юношу. Старый мир казался не окончательно утраченным, и он льнул к нему с удвоенной нежностью. Было раннее утро, когда путники выехали верхом из ворот Эйзенаха, и утренний полусвет был отраден взволнованным чувствам Гейнриха. По мере того как становилось светлее, перед его взорами все яснее выступали новые незнакомые места; и когда с высоты холма покинутая местность вдруг озарилась восходящим солнцем, в душе изумленного юноши пробудились старые песни души, нарушая ход его печальных мыслей. Он увидел себя на пороге дали, в которую часто и тщетно вглядывался с близких гор и которую рисовал себе в небывалых красках. Теперь он окунется в ее синий поток. Чудесный цветок стоял перед ним, и он оглянулся на Тюрингию, которую оставлял теперь позади себя, с странным предчувствием, что после долгих скитаний вернется на свою родину с той стороны, куда он теперь направляется, и что поэтому он, в сущности, свершает теперь обратный путь домой. Путники, которые все сначала притихли по тем же причинам, что и Гейнрих, понемногу оживились и стали сокращать время разговорами и рассказами. Мать Гейнриха, желая отвлечь сына от дум, в которые он погрузился, стала рассказывать ему о своей родине, о доме отца и о веселой жизни в Швабии. Купцы тоже вмешались в разговор; они все подтверждали рассказы матери, восхваляли гостеприимство старого Шванинга и говорили о том, как красивы женщины в стране их спутницы.

— Хорошо, что вы везете туда вашего сына, — говорили они. — Нравы вашей родины более мягкие, люди там обходительные. Они умеют заботиться о полезном, не пренебрегая приятным. Каждый старается удовлетворить своим потребностям с очаровательным радушием. Купцам от этого хорошо, и они в почете. Искусства и ремесла процветают и облагораживаются. Трудолюбивым работа кажется более легкой, потому что она доставляет много удобств. Взяв на себя однообразный труд, человек зато приобретает уверенность, что может насладиться пестротой различных приятных занятий. Деньги, труд и товары погоняют друг друга в быстром вращении, содействуя расцвету города и деревни. Чем усерднее производительная энергия пользуется днями, тем исключительнее вечера посвящаются очарованиям искусства и общества. Душа жаждет отдыха и разнообразия, а где найти и то и другое в более благопристойном и обаятельном виде, чем в свободных играх и в произведениях благороднейшей силы духа, проникновенного творчества? Нигде не услышишь столь приятных певцов, нигде нет таких великолепных живописцев, нигде не увидишь в танцевальных залах более легких движений, более очаровательных женщин. Близость Италии сказывается в непринужденном обращении и в прелести речей. Женщинам разрешается украшать общество своим присутствием; не страшась злословия, они могут приветливо вызывать соперничество в желании им понравиться. Суровая сосредоточенность и дикая необузданность мужчин уступают место мягкой живости и скромной тихой веселости, и любовь становится в тысяче воплощений душой этих радостных собраний. Это не только не порождает непристойной вольности, а, напротив того, все злое как бы бежит от столь чистой прелести, и во всей Германии, наверное, нет более добродетельных девушек и более верных жен, чем в Швабии.

— Да, юный друг, в ясном, теплом воздухе южной Германии вы отбросите свою суровую застенчивость; веселые девушки сделают вас словоохотливым и общительным. Уже то, что вы чужеземец, а также ваше близкое родство со стариком Шванингом, душой всякого веселого сборища, обратит на вас очаровательные взоры девушек; и если вы последуете советам вашего дедушки, то, наверное, подарите нашему родному городу такое же украшение в лице прекрасной жены, как ваш отец.

Мать Гейнриха, покраснев, ласково поблагодарила за прекрасную похвалу ее родине и за хорошее мнение о ее соотечественницах; задумчивый Гейнрих тоже слушал с большим вниманием и удовольствием рассказы о стране, с которой ему предстояло познакомиться.

— Хотя, — продолжали купцы, — вы и не намерены продолжать профессию вашего отца, предпочитая, как мы слышали, ученые занятия, все же ведь вам нет надобности сделаться священником и отказаться от величайших земных наслаждений. Очень печально, что наука сделалась достоянием сословия, столь чуждого мирской жизни. Печально и то, что князья окружены такими необщительными и не знающими жизни людьми. Они живут в одиночестве, не принимая участия в ходе мирских дел, и мысли их поэтому уклоняются в сторону и не соответствуют действительности. В Швабии вы встретите истинно умных и знающих людей среди мирян, и, какую бы вы ни выбрали область человеческих знаний, у вас не будет недостатка в наилучших учителях и советчиках.

Помолчав, Гейнрих, которому вспомнился при этих словах его друг, придворный капеллан, сказал:

— Хотя при моем незнании жизни я и не могу спорить с вами относительно неприспособленности духовных лиц к пониманию мирских дел, все же позвольте мне напомнить вам о нашем почтенном придворном капеллане. Он-то уж, несомненно, образец мудрого человека, и его поучения и советы останутся для меня незабвенными.

— Мы от всей души почитаем этого прекрасного человека, — ответили купцы, — но все же можем согласиться с вами в том, что он мудрый человек, лишь поскольку вы говорите о мудрости богоугодной жизни. Если же вы его считаете столь же умным в житейском смысле, насколько он сведущ и опытен в деле спасения души, то позвольте нам быть другого мнения. Но мы полагаем, что это нисколько не умаляет заслуживающих всякой похвалы достоинств святого мужа; он только слишком погружен в мысли о небесном, чтобы понимать еще кроме того и земные дела.

— Но мне кажется, — возразил Гейнрих, — что это высшее знание помогает беспристрастно управлять человеческими делами. Такая детская непосредственная простота может вернее провести через лабиринт человеческих дел, чем разум, ограниченный, вводимый в заблуждение корыстными побуждениями, ослепленный неисчерпаемым числом новых случайностей и запутанных обстоятельств. Не знаю, прав ли я, но я вижу два пути, ведущие к пониманию истории человека. Один путь, трудный и необозримо далекий, с бесчисленными изгибами, — путь опыта; другой, совершаемый как бы одним прыжком, — путь внутреннего созерцания. Тот, кто идет по первому пути, должен выводить одно из другого, делая длинные подсчеты, а кто идет по другому — постигает непосредственно сущность каждого события, каждого явления, созерцает его во всех его живых разнообразных соотношениях и может легко сравнить его со всеми другими, как фигуры, начертанные на доске. Простите, если я говорю, точно из детских снов; только вера в вашу доброту и воспоминание об учителе, указавшем мне издалека на второй путь, как на свой собственный, придает смелость моим речам.

— Мы охотно сознаемся, — сказали добродушные купцы, — что не можем следить за ходом ваших мыслей: все же нам приятно, что вы с такой теплотой вспоминаете о вашем прекрасном учителе и так хорошо, по-видимому, усвоили его учение. Нам представляется, что у вас есть предрасположение к тому, чтобы сделаться поэтом. Вы так свободно говорите о явлениях вашей душевной жизни, и у вас нет недостатка в изысканных выражениях и подходящих сравнениях. Вы также склонны к чудесному, а это стихия поэтов.

— Не знаю, — сказал Гейнрих, — как это случилось; я уже часто слышал про поэтов и певцов, но никогда ни одного не видал. Я даже не могу составить себе ясного представления об их удивительном искусстве, а все же у меня есть страстное желание узнать что-нибудь о нем. Мне кажется, я бы тогда яснее понял многое, о чем теперь лишь смутно догадываюсь. О стихах мне часто говорили, но я никогда не видел ни одного стихотворения, и мой учитель никогда не имел случая изучить поэзию. Все, что он мне об этом говорил, было для меня неясно. Но он всегда утверждал, что поэзия — благородное искусство, которому я бы весь отдался, если бы когда-нибудь постиг его. В старые времена, по его словам, оно было гораздо более распространено и всякий кое-что знал о нем, причем больше один от другого. Мой учитель говорил также, что поэзия была сестрой других исчезнувших ныне дивных искусств, что поэты отмечены высокой милостью неба и потому, вдохновляемые невидимой близостью божества, могут в чарующих звуках возвещать на земле небесную мудрость.

Купцы сказали на это:

— Мы, правда, никогда не интересовались тайнами поэтов, но все же слушали с удовольствием их песни. Быть может, верно, что нужно особое расположение светил для того, чтобы родился на свет поэт, ибо, действительно, искусство это чрезвычайно своеобразное. Все другие искусства очень отличны от поэзии, и все они гораздо более понятны. То, что созидают живописцы и музыканты, виднее: их искусству можно научиться при условии прилежания и терпения. Звуки заключены уже в струнах, и нужна только беглая рука, чтобы приводить их в движение и извлекать из них звуки в красивом сочетании. В живописи великолепнейшим учителем является сама природа. Она создает бесчисленные, прекрасные и изумительные облики, дает краски, свет и тени, так что достаточно умелая рука, верный глаз и умение приготовлять и смешивать краски дают возможность в совершенстве воспроизводить природу. Вполне понятна поэтому привлекательность этих искусств, любовь к художественным произведениям. Пение соловья, свист ветра и прелесть красок, игра света, прекрасные существа нравятся нам, приятно волнуя наши чувства. И так как наши чувства таковы, потому что такими их создала природа, создавшая и все другое, то и воспроизведение природы в искусстве тоже должно нам нравиться.

Природа хочет сама ощутить свое великое мастерство и поэтому она претворилась в людей и, таким образом, созерцает в них свое величие, отделяет от предметов их приятность и обаяние и создает и то и другое отдельно, для того чтобы различнейшим образом всюду и всегда им наслаждаться. Поэзия же, напротив того, не создает ничего внешне осязательного. Кроме того, она не производит ничего руками или внешними орудиями. Зрение и слух не воспринимают поэзию, ибо слышать слова не значит еще испытывать чары этого таинственного искусства. Оно все сосредоточено внутри. Подобно тому как в других искусствах художники доставляют приятные ощущения внешним чувствам, поэт наполняет новыми, дивными и приятными мыслями святыню души. Он умеет пробуждать в нас по желанию тайные силы и открывает нам через посредство слов неведомый обаятельный мир. Точно из глубоких пещер поднимаются минувшие и грядущие времена, предстают перед нами бесчисленные люди, дивные местности и самые странные события, отрывая нас от знакомой действительности. Мы слышим неведомые слова и все же знаем, что они должны означать. Изречения поэта имеют волшебную силу, и самые простые слова выливаются в прекрасные звуки и опьяняют очарованного слушателя.

— Вы превращаете мое любопытство в пламенное нетерпение, — сказал Гейнрих. — Расскажите мне, прошу вас, о всех певцах, которых вы слышали. Мне хотелось бы без конца слушать про этих особенных людей. Мне вдруг показалось, что я уже когда-то, в самой ранней юности, слышал про них, но я не могу ничего вспомнить. То, что вы говорите, мне чрезвычайно ясно и знакомо, и вы доставляете мне необычайное удовольствие вантами прекрасными описаниями.

— Нам самим приятно вспомнить, — продолжали купцы, — о многих часах, проведенных в Италии, во Франции и в Швабии в обществе певцов, и мы рады, что вы с таким интересом внимаете нам.

Когда путешествуешь в горах, беседа становится вдвойне приятной и время летит незаметно. Может быть, вас займут несколько интересных рассказов про певцов, которые мы слышали во время путешествий. О том, что нам пели певцы, мы можем мало сказать, потому что радость и возбуждение минуты мешают все запомнить, а, кроме того, постоянные торговые дела тоже стерли многое, что осталось в памяти.

В старые времена вся природа была, вероятно, более живой и восприимчивой, чем в наше время. Многое, что теперь, кажется, едва замечают даже звери и что чувствуют и с наслаждением воспринимают только люди, в то время ощущалось даже бездушными предметами; поэтому люди, обладавшие высоким художественным даром, создавали тогда много такого, что нам теперь кажется невероятным и сказочным. Так, в древние времена, в пределах теперешнего греческого государства, как нам рассказывали путешественники, слышавшие еще там эти предания в простом народе, были поэты, пробуждавшие дивными звуками волшебных инструментов тайную жизнь лесов, духов, спрятанных в стволах деревьев; они оживляли мертвые семена растений в диких местностях и создавали там цветущие сады, укрощали зверей, смягчали нравы дикарей, вызывали в них кроткие чувства, насаждали мирные искусства, превращали стремительные потоки в тихие воды и даже увлекали мертвые камни в стройные движения мерного танца. Говорят, они были одновременно прорицателями и жрецами, законодателями и врачами: своим волшебством они вызывали высшие существа, которые открывали им тайны грядущего, гармонию и естественный строй всего земного, а также свойства и целебные силы чисел, растений и всех существ. С тех пор, как гласит предание, и возникло разнообразие звуков, а также странные влечения и сочетания в природе: до того все было дико, беспорядочно и враждебно. Странно только то, что хотя прекрасные следы этого и остались на память о благодетелях человеческого рода, но самое их искусство или же тонкое чутье природы утратились. В те времена случилось однажды, что один из этих удивительных поэтов или музыкантов — в сущности, музыка и поэзия одно и то же и так же связаны, как рот и уши, так как рот только подвижное и отвечающее ухо — собрался ехать за море в чужую страну; у него было множество драгоценностей и прекрасных вещей, которые люди дарили ему из благодарности. Он увидел у берега корабль, владельцы которого выказывали готовность повезти его туда, куда он желал, за предложенную им плату. Но блеск и красота его сокровищ вскоре возбудили их жадность; они уговорились между собой выбросить певца в море, а затем разделить между собой его имущество. Выйдя в море, они напали на него и сказали, что ему предстоит смерть, так как они решили бросить его в воду. Он стал трогательно просить их о пощаде, предложил им в качестве выкупа свои сокровища и предсказал им большое несчастье, если они выполнят свое намерение. Но ни то ни другое не подействовало на них; они боялись, что он потом выдаст тайну их злодейского умысла. Увидев, что они так твердо стоят на своем, он попросил их дозволить ему, по крайней мере, сыграть и спеть перед смертью свою лебединую песню и обещал им после того добровольно броситься в море на их глазах, со своим простым деревянным инструментом в руках. Они отлично знали, что если услышат его волшебную песню, то сердца их смягчатся и души их охватит раскаяние; поэтому они решили хотя и исполнить его последнюю просьбу, но во время пения заткнуть себе уши, чтобы не услышать звука его голоса и не отказаться от своего решения. Так все и произошло. Певец запел дивную, бесконечно трогательную песню. Весь корабль вторил ему, волны звучали, солнце и звезды появились вместе на небе, а из зеленых вод вынырнули пляшущие стаи рыб и морских чудовищ. Только люди на корабле стояли с враждебными лицами, крепко заткнув уши, и ожидали с нетерпением конца песни. Вскоре пение кончилось. Тогда певец с ясным челом прыгнул в темную бездну, держа в руке свой волшебный инструмент. Но едва только он коснулся сверкающих волн, как тотчас же под ним очутилась широкая спина одного из благодарных ему за песни морских чудовищ, и оно уплыло, умчав на себе изумленного певца. В скором времени оно примчало его к берегу, куда он направлялся, и мягко вынесло его на прибрежный камыш. Певец спел своему спасителю радостную песню в знак благодарности и ушел. Несколько времени спустя он ходил однажды один по морскому берегу и стал изливать в сладостных звуках свою печаль об утраченных сокровищах, столь дорогих ему как память о счастливых часах и как знаки любви и благодарности. В то время как он пел, среди моря вдруг появился его старый друг и, радостно приблизившись к берегу, выкинул на песок из пасти похищенные сокровища. После того как певец прыгнул в море, начался дележ оставленных им сокровищ; дележ этот привел к спорам и кончился кровопролитной свалкой, стоившей жизни большинству спорщиков; те немногие, которые остались в живых, не умели управлять кораблем, и он скоро стукнулся о берег, разбился и пошел ко дну. Моряки едва спасли свою жизнь и вернулись на берег с пустыми руками и в разорванном платье; таким образом, при помощи благодарного морского животного, нашедшего сокровища на дне морском, они вернулись в руки прежнего владельца.

*Новалис. Гейнрих фон Офтердинген. Пб., 1922, С, 19—37*

## Кольридж

**Определение вкуса**[**1**](#b62)

Орнамент. Его красота — в лаконичности форм и силе частей, служащих опорой друг другу. Однако архитектор прячет от наших глаз фундамент сооружения. Музыкант тоже настраивает свой инструмент до начала концерта; я же должен выстроить основание своих рассуждений прямо перед вами, чтобы представить их на ваше суждение. Я должен настроить свой инструмент в вашем присутствии, и, поскольку в этом есть прямая необходимость, я не опасаюсь вашего порицания, и, если вопреки моим собственным усилиям мне придется превысить эту необходимость, я буду искать защиту от вашего сурового приговора в ссылке на трудность предмета и в вашем желании получить удовольствие от того, кто рад вам его доставить и чье единственное желание — быть вам полезным.

Тема, о которой пойдет речь, — вкус и вопрос о том, основывается ли он на каких-либо определенных принципах. Полагаю, что те же самые аргументы, которые доказывают, что такие принципы есть, помогут определить и их содержание. Но прежде разберем, что есть вкус в метафорическом понимании этого слова. Слово, определяющее это понятие, — случай. Греки, оставившие нам чистейшие образцы вкуса и, по справедливому всеобщему мнению, действительно обладавшие величайшей способностью чувствовать прекрасное, не воспринимали понятие ”вкус” в метафорическом значении. И все же эта метафора может оказаться средством, ведущим к разрешению вопроса, если только мы будем рассматривать значение этого слова в качестве пояснения, а не объяснения его абсолютного смысла, — ведь история этого слова скорее расчищала дорогу на пути его развития в сторону метафоричности, чем представляла собой само развитие. Приступая к объяснению со всей осторожностью, естественно было бы прежде всего выявить причину, по которой одна сторона его значения развивалась в ущерб другой, и, уяснив эту причину, определить некоторые отличительные черты его нынешнего метафорического смысла. Почему его называют вкусом, а, скажем, не зрением, не слухом, не обонянием, осязанием или способностью чувствовать? Вопросы эти вполне закономерны, ибо, строго говоря, мы соотносим все прекрасное, а оно и есть объект вкуса, с предметами, попадающими в поле зрения или слуха. Мы говорим — прекрасная картина, прекрасная симфония, но весьма редко, да и то лишь для красного словца называем прекрасным вкус или запах. На первый взгляд кажется странным, что чисто физическое ощущение, направленное на предметы, не имеющие ни малейшего отношения к красоте, у столь многих народов трансформировалось в термин, выражающий способность восприятия прекрасного. Но достаточно минутного размышления об этом различии между нашими чувствами, которые древние мыслители называли совершенными и несовершенными, и туман рассеется, если не исчезнет вовсе. Впоследствии они были разделены, а потом и определены, по-моему, более подходящими терминами — органические и полуорганические. В самом строгом понятии тот или иной орган чувств есть своего рода инструмент, средство познания цели, не сливающийся с этой целью. Возьмем телескоп — он представляет собой орган глаза, глаз же — орган мозга, а то, что мы называем органом, — не что иное, как инструмент музыканта. Вот именно в этом понимании зрение и слух были отнесены к разряду сравнительно совершенных органов чувств, без того чтобы обязательно привлекать наше внимание к себе или к нам самим. Пусть же какой-нибудь Сэлмон играет на скрипке, а мы в это время думаем о музыке, а не о скрипке, со струн которой льется мелодия; мы осознаем, что этот сладчайший поток звуков не обязательно обращен к нам, это мы сами погружаемся в него, и настолько глубоко, что иной раз говорим: ”Я совершенно растворился в музыке, я был где-то за тридевять земель отсюда”. То, что время от времени дает нам Сэлмон, природа дарит нам ежеминутно — предметы полностью завладевают нашим вниманием благодаря зрению и слуху. Но человек не думает о глазах и зрении, когда видит предметы, об ушах и слухе, когда слышит звуки, до тех пор, пока что-то необычное не привлечет его внимания. Мы просто чувствуем предметы вокруг нас без непосредственного прикосновения к ним и не ведаем, каким образом мы их чувствуем. В отношении других наших чувств можно сказать, что они сопряжены с необходимостью ощутить предмет, и только тогда, когда он воздействует на то или иное наше чувство, мы сознаем, что́ это за предмет и каковы его свойства. И глаз и ухо *кажутся* бездеятельными (я говорю — *кажутся*, так как речь идет о чисто внешних свойствах зрения и слуха, а не об их природе в целом), так в действительности Земля вращается вокруг Солнца. И все же кажущееся нам вращение Солнца вокруг Земли есть факт реальной действительности и в нем нет никакой иллюзии, ибо кажущееся возникает из реального и так же постоянно, как и сама реальность. Глаз и ухо *кажутся* совершенно пассивными и не дают нам сознания того, что они реагируют на внешний мир; другие же чувства воспринимаются лишь как частично пассивные, они всегда связывают чувство нашей собственной жизни с ощущением внешнего предмета. В метафорическом смысле вкус в противоположность зрению и слуху учит нас рассчитывать не просто на отчетливое представление о вещи как таковой (с этим лучше справляется зрение), а на сиюминутную связь предмета с нашим собственным бытием. Но это же можно сказать и об осязании. Верно! И все же, если при непосредственном взаимодействии с предметом мы вдобавок испытываем еще и удовольствие или, наоборот, неудовольствие, если при этом появляется определенно выраженный импульс удовлетворения или неприятия, вызванный радостью или огорчением, — вот тогда-то это дополнительное, разумом осознанное чувство можно назвать вкусом; этим оно отличается от осязания; простое же чувство пассивно, оно не обязательно сопровождается соприкосновением с предметом и потому не имеет органа и не причисляется к физическим чувствам. Обоняние, по всей видимости, можно было бы с тем же основанием считать метафорой, так же как и вкус, однако вкус оказался предпочтительнее из-за его бо́льшей важности, значения и частоты ощущений, хотя, полагаю, более детальный анализ природы чувства обоняния, будь этот предмет столь же важен для нашей нынешней беседы, позволил бы выявить и другие причины.

Исследование специфических особенностей вкуса позволяет с уверенностью сделать вывод о том, что метафорическое его значение в применении к изящным искусствам включает интеллектуальное восприятие того или иного предмета, смешанное в какой-то степени с удовольствием или неудовольствием, вызываемым предметом или vice versa[2](#b63); можно сказать и так: чувство удовольствия или неудовольствия непосредственно возникает в результате интеллектуального восприятия предмета. Я говорю — *интеллектуального*, потому что иначе мы спутаем метафорическое и первичное значение этого понятия — непростительный промах, лежащий в основе, если не ошибаюсь, всей системы принципов определения вкуса, хотя в обыденном языке мы пользуемся одним и тем же словом; например, человек ощущает вкус рагу, но он не может сказать, что ощущает вкус ”Потерянного рая”, — он скажет, что у него *достаточно* вкуса, чтобы оценить это сочинение.

Боюсь, что вопрос этот слишком сложен для популярной лекции, но утомление моих слушателей по крайней мере не может превзойти моего сочувствия к ним. Конечно, не очень-то приятно путешествовать по дороге, когда ее еще только строят, однако я верю, что, преодолев ухабы, мы выберемся на гладкий путь.

Итак, мы беремся определить, что такое вкус. Это явственно ощущаемая аранжировка предметов, воспринимаемых вне нас, сосуществующая с определенной степенью удовольствия или неудовольствия, возникающих как результат этой аранжировки немедленно и непосредственно, что, впрочем, уже выражено словом — *сосуществующая*. Кстати, в этой дефиниции понятия вкуса уже заложено и определение самих изящных искусств, поскольку их назначение как раз и заключается в том, чтобы удовлетворять вкус; иначе говоря, не просто присоединять чувство непосредственного удовольствия в нас самих к внешней аранжировке, но и объединять их, сливать их воедино.

Моя первейшая задача состояла в том, чтобы установить значение терминов, по крайней мере одного из них, что я и попытался сделать. Остается еще много слов, нуждающихся в пояснениях, но это удобнее сделать в последующих лекциях; я имею в виду такие слова, как ”остроумие”, ”воображение”, ”фантазия”, ”возвышенное”, ”величественное”, ”живописное”, ”монументальное”. Каждое из них, по мере моих возможностей, получит полное объяснение в других лекциях, когда я буду говорить о Шекспире, Спенсере, Мильтоне[3](#b64) и прослеживать различия и связь этих писателей с современными им авторами. Но поскольку красота, по всеобщему убеждению, есть прямой объект вкуса, следует в той или иной степени попытаться установить, что же такое красота в истинном значении этого понятия. Задача не из легких, ведь слово ”красота” стало общеупотребительным в устах самых разных людей. Как же в таком случае правильно определить его специфический смысл? Один из последних писателей, рассматривавший природу вкуса, был Нейт, — его труды отличаются незаурядностью. Надеюсь, вы любезно извините меня за длинную цитату, я привожу ее исключительно потому, что теоретическое положение, которое я собираюсь здесь развить, может послужить на пользу нравственной стороне человеческой природы, я в это твердо верю; оно должно либо подтвердиться, либо рассыпаться — в зависимости от того, смогу ли я выявить ошибочность утверждений, содержащихся в этой цитате. Многие мысли этого автора, касающиеся частной стороны вопроса, не вызывают сомнения, — ошибка же, которую я намерен выявить, имеет отношение к общей постановке проблемы.

”Начну с употребления слов вообще. Если ученый открывает новое вещество или смесь веществ в природе, он по праву берет на себя смелость давать им названия в соответствии с их отличительными свойствами. Если тот же ученый обнаруживает, что два различных тела, имеющих некий общий поверхностный признак, названы одним и тем же словом, он имеет все основания по аналогии обозначить этим словом то тело, к которому оно более подходит, а другому, если докажет, что оно принадлежит к иному роду вещей, дать новое название. Но было бы несправедливо протестовать против того, что люди продолжают неверно, без разбора пользоваться старым словом по той причине, что им об этом ничего не известно, или потому, что они об этом не размышляют”.

Теперь применим это правило к нашим этическим и интеллектуальным изысканиям. Чтобы построить твердый бастион против нашествия произвольных и своенравных языковых новаций, надо уразуметь, что человеческий мозг, во-первых, обладает способностью воспринимать различные языковые изменения, — немного подумав, каждый мыслящий человек может с легкостью в этом убедиться; во-вторых, он обладает даром, отличным от первого, — способностью к запоминанию и приспособлению; если есть в языке слово, которое в девяти случаях из десяти апеллирует к первой способности, и другое — в такой же степени ко второй, можно без тени сомнения пользоваться этими словами, хотя в небрежной разговорной речи мы нередко путаем их значения. Если человек, попивая отборное вино из серебряного кубка, украшенного фигурами работы Мирона[4](#b65), скажет: ”Прекрасный напиток в прекрасном сосуде”, ему можно возразить, что уместнее здесь было бы сказать: ”Вкусный напиток в прекрасном сосуде”; многие, даже среди необразованных людей, сразу же почувствуют, что предпочтительнее было бы сказать именно так. Совсем недавно, совершая прогулку по озеру Кесвик — тогда как раз выпали дожди и водопады бурно низвергали воды, — я загляделся на знаменитый Лодор, представший моим взорам во всей своей величественной красоте. Неподалеку какая-то дама, отнюдь не простолюдинка, заметила, что водопад возвышенно прекрасен и совершенно прелестен. Я не могу удержаться от улыбки всякий раз, как вспоминаю ее слова, — улыбка вызвана не столько абсурдностью выражения, сколь его неуместностью в данной связи. Если бы вместо слова ”*прекрасный*” наша дама произнесла латинское слово ”formose”[5](#b66), мы посмеялись бы над ее педантичностью — насмешку здесь вызывает несоответствие оброненного слова выраженной идее. А что если, следуя Платону[6](#b67) и всем его последователям, мы определим понятие ”прекрасный” как нечто доставляющее нам удовольствие многими признаками (под многими я имею в виду отнюдь не сравнительное большинство, а слово общего порядка в противоположность понятию абсолютного единства), образующими комплекс примет, в котором каждый составной элемент соответствует другому и все они вместе выражают единое, неразрывное целое? Если в нашем языке и есть слабое место, то это явно недостаток терминов, обозначающих определенные *признаки* вне грамматических степеней сравнения. Например, есть слова ”холод”, ”жара”, но нет слов, выражающих сравнительность того или другого вне грамматических правил. Допустим, мы говорим человеку, не имеющему представления о химических свойствах веществ, что лед или ртуть содержат тепло, — ведь он наверняка воспримет это заявление как желание говорить парадоксами, и все лишь оттого, что слова эти употребляются обычно в сравнительном, а не в позитивном смысле. Вот почему я прошу вас понять то значение, которое я вкладываю в слово ”многие”, — я имею в виду комплекс признаков, составляющих предмет, а не сам предмет в единственном числе. Это все равно что простой треугольник — в нем три линии соединяются в одну геометрическую фигуру, как, впрочем, и в других геометрических фигурах. Если мы примем это определение, нам тут же станет ясно, что в литературной, правильной речи слово ”прекрасный” соотносится с предметами, попадающими и в поле зрения и в поле слуха, — ведь только зрение и слух дают нам представление о целом и одновременно о частях этого целого. Но называть предмет прекрасным можно лишь в том случае, если восприятие его сопровождается чувством удовольствия, поэтому, когда иной раз внешние признаки предмета доставляют радость, они неправомерно определяются словом ”прекрасный”; это происходит оттого, что для немудрящего ума результат восприятия более важен, чем внешняя причина, вызывающая этот результат. Основная трудность толкования понятия вкуса заключена в существовании трех слов не столько ясных по значению, сколько претендующих на него, — это *хороший, красивый, приятный*.

*Кольридж С.-Т. Избранные труды.*

*М., 1987. С. 208—214*

## Торо

**Дневники**[**1**](#b68)

**1853**

Я люблю Природу отчасти *потому*, что она — противоположность человеку, убежище, где можно от него укрыться. Ни один из его институтов не проникает сюда и не имеет над ней силы. Здесь царит иное право. Среди природы я могу дышать полной грудью. Если бы мир был только царством человека, я не смог бы распрямиться во весь рост и потерял бы всякую надежду. Мир человека для меня — оковы; мир природы — свобода. Человек заставляет меня стремиться в мир иной, она примиряет с этим. Ни одна радость, которую дает нам природа, неподвластна его законам и порядкам. К чему бы человек ни прикоснулся, на всем остается его грязный след. Он морализатор в мыслях своих. Можно подумать, для него вообще невозможен свободный, радостный труд. Сколь бесконечно велика и чиста даже малейшая радость, которую дарует нам Природа, по сравнению с одобрением общества! Счастье, которое дарит нам Природа, сравнимо лишь с тем, которое доставляют искренние слова любимого нами человека.

Человек — вот дьявол,

Источник всякого зла.

Мне кажется, что все эти скучные люди с их прописной мудростью и их законами даже не представляют себе, что такое радость. Какая мудрость, какие наставления могут победить радость? Нет такого закона, который не преступила бы даже маленькая радость. Я один в целой комнате, и комната эта — природа. Это то место, которое не подлежит юрисдикции человеческих правительств. Сложите в кучу ваши мудрые изречения, ваши законы и ваши книги — свидетельства печали. Природа же исполнена радости, и ее черви живо подроют эту кучу, и весь этот хлам рухнет наземь. Прерии неподвластны вашим законам. Природа — прерия для отверженных. Есть два мира — мир природы и мир почты. Я знаком с обоими. Я то и дело забываю о существовании людского общества и его институтов, как я забываю о существовании банков.

Да, сегодня днем снег запорошил весь лед. Я нашел на снегу насекомое с шестью ногами, вытянутым, цилиндрическим телом длиной в шестую часть дюйма, двумя узкими крылышками, длиннее тела на треть, и с двумя усиками. Неужели это зимний комар? Уолден еще не замерз.

Зяблики все еще здесь. Они, похоже, давно уже наведываются в одну березовую рощу: снег там усеян семенами, которые они выклевали, в других же местах я этого не видел. Некоторые из них, выклевывая семена из сережек, цепляются за ветки, другие подбирают то, что падает на снег. Они постоянно прыгают с ветки на ветку со звонким щебетом, а иногда с каким-то мяукающим звуком или вдруг, вспугнутые чем-то, взлетают с громким шумом, похожим на звук высыпавшихся из мешка грецких орехов.

Воздух густ и темен от падающего снега, который окутывает лес белой пеленой. Зима. Лес надевает зимнее пальто. Лесная дорога ослепительно бела.

Цвет пруда зависит от освещения. Тперь, в бурную погоду, он кажется темным. В соответствии со своей природой (он лежит между небом и землей) он бывает и синим и зеленым. В тихую ясную погоду, когда видно на большую глубину, он зеленый. Но стоит подняться ветру и возмутить волны на его поверхности, он становится синим, как небо.

*5 марта*. Секретарь общества по распространению естественнонаучных знаний попросил меня — как, вероятно, и тысячи других — в письме, отправленном из Вашингтона, заполнить анкету и ответить на некоторые вопросы. Самым важным из них был вопрос о том, какая область науки меня особенно интересует, причем термин ”наука” был употреблен в самом широком смысле. Ну так вот, хотя я мог бы ответить немногим избранным, какая сфера человеческого знания меня занимает и был бы рад возможности сделать это, но мне казалось, что я выставлю себя на посмешище перед ученой публикой, если попытаюсь описать ту область науки, которая особенно меня занимает, — ведь они не верят в науку, предмет которой высший закон. Поэтому я вынужден был опуститься до их уровня и описать им ту ничтожно малую часть себя, которую они только и способны понять. Дело в том, что я мистик, трансценденталист и вдобавок к тому философ природы. Теперь, когда я вспоминаю об этом случае, я понимаю, что нужно было сразу сказать, что я трансценденталист. Это был бы самый простой способ объяснить им, что они не поймут меня.

**Прогулки**[**2**](#b69)

Где та литература, которая отражает Природу? Поэт, как правило, тот, кто может поставить себе на службу ветры и реки и заставить их говорить за него; может закрепить за словами их первоначальное значение, подобно фермеру, который весной загоняет в землю покосившиеся за зиму колышки; придумывает слова так же часто, как использует их, перенося на страницу прямо с приставшей к ним землей; чьи слова столь правдивы, новы и естественны, что они, кажется, распускаются, подобно почкам весной, хотя и лежали полузадушенными между страницами пахнущей плесенью книги, да что там расцветают, они ежегодно дают плоды, которые может вкушать любящий книги читатель, — в полном согласии с законами окружающей Природы.

Я не могу процитировать ни одной поэтической строчки, которая отражала бы эту тоску по дикой природе. Если судить с этой точки зрения, даже самая лучшая поэзия покажется прирученной. Я не знаю, где в литературе — древней или современной — можно найти удовлетворительное описание природы — хотя бы такой, какой знаю ее я. Как вы понимаете, я хочу того, чего литература ни эпохи Августа[3](#b70), ни елизаветинских времен, ни любая другая *культура* дать не могут. Ближе всего к этому подходят мифы. Насколько богаче была природа, из которой выросла греческая мифология, чем та, из которой вышла английская литература! Мифология — тот урожай, который дал Старый Свет, прежде чем истощилась его почва, прежде чем фантазию и воображение не постигла гибель; урожай, который он все еще приносит там, где его первобытная энергия не ослабла. Все остальные литературы подобны вязам, под сенью которых стоят наши дома; она же подобна огромному драконову дереву на Канарских островах, древнему, как человечество; и сколько бы оно ни просуществовало, это дерево будет жить вместе с ним. Гибель других литератур создает ту почву, на которой мифология растет и развивается.

Запад готовится добавить свои мифы к мифам Востока. Долины Ганга, Нила, Рейна уже дали урожай, теперь остается посмотреть, что дадут миру долины Амазонки, Ла-Платы, Ориноко, реки Святого Лаврентия и Миссисипи. Когда через столетия американская свобода станет мифом прошлого — как она является в какой-то мере фикцией настоящего, — поэты мира, возможно, будут вдохновляться американской мифологией.

Самые безумные фантазии неистовых по натуре людей могут не прийтись по вкусу большинству сегодняшних англичан и американцев, но от этого они не станут менее истинными. Не всякая истина по вкусу здравому смыслу. Но в природе есть место как для дикорастущего ломоноса, так и для капусты. Одни истины наводят нас на воспоминания, другие всего лишь ”*разумны*” (как теперь принято говорить), третьи же являются пророческими. Некоторые болезненные формы могут предвещать формы здоровые. Геологи обнаружили, что змеи, грифоны, летающие драконы и другие фантастические существа из арсенала геральдики имели прототипы в живой природе, дошедшие до нас в виде окаменелостей; они вымерли до того, как произошел человек, и, таким образом, ”указывают на смутное знание предшествующего состояния органической жизни”. Индусы считали, что Земля стоит на слоне, слон на черепахе, а черепаха на змее. Уместно, по-видимому, заметить — хоть это совпадение и не имеет большого значения, — что в Азии недавно нашли ископаемую черепаху столь огромного размера, что она могла бы выдержать слона. Признаюсь, я неравнодушен к этим фантастическим легендам, которые преодолевают границы времени и пространства. Они являются самым возвышенным видом отдыха для интеллекта. Куропатка любит горох, но не тот, вместе с которым ее кладут в суп.

Короче говоря, все хорошее в этом мире дико и свободно. Есть что-то неизъяснимо прекрасное в мелодии, которую издает музыкальный инструмент или человеческий голос. Возьмем, к примеру, рожок. Его звуки летней ночью своей природной естественностью напоминают мне (я говорю это совершенно серьезно) крики, издаваемые в лесу дикими животными. Это есть выражение их природной естественности, которое я могу понять. Пусть моими друзьями и соседями будут люди дикие, необузданные, а не скучные или пассивные. Дикость дикаря — всего лишь символ той величественной естественности, которая проявляется при встрече людей добрых или любовников.

Я люблю смотреть на то, как домашние животные вновь утверждают свои права. Мне нравится любое свидетельство того, что они не совсем утеряли свои первобытные дикие инстинкты и свою силу. Так, ранней весной соседская корова убегает с пастбища и смело пускается вплавь по холодным, свинцовым водам реки, вздувшейся от растаявшего снега и разлившейся метров на сто пятьдесят. Эта корова напоминает мне буйвола, переплывающего Миссисипи. Ее побег придает в моих глазах больше достоинства стаду в целом. Семена инстинкта дремлют под толстой кожей коровы или лошади, подобно семенам в недрах земли, в течение неопределенно долгого времени.

Любая игривость у скота кажется неожиданной. Однажды я наблюдал за стадом из десятка бычков и коров. Они прыгали и неуклюже резвились и были чем-то похожи на огромных крыс или даже котят. Они мотали головами, крутили хвостами, бегали вверх и вниз по склону холма, и по их повадкам я понял, что это рогатое стадо приходится родней стаду оленей. Но, увы! Достаточно было резкого окрика, чтобы от их игривости не осталось и следа; из оленины они мгновенно превратились в говядину, а их мышцы и бока словно окаменели, как и сами животные. Кто, как не Дьявол, окликнул человечество? Да, жизнь крупного рогатого скота, как и жизнь многих людей, есть лишь форма передвижения. Они двигают сначала один бок, потом другой, а человек — в силу своей конституции — уступает лошади и волу. Та часть тела, которой коснулся кнут, остается парализованной. Мы говорим ”говяжий *бок*”, но кому придет в голову сказать ”*бок*” по отношению к любой разновидности ловкого кошачьего племени?

Радостно сознавать, что, прежде чем лошади и быки становятся рабами на службе у человека, их приходится укрощать, да и человеку-то нужно перебеситься, прежде чем он станет послушным членом общества. Не все люди, разумеется, одинаково легко приобщаются к цивилизации. И если большинство, подобно баранам или собакам, по самой природе своей смирно, этого еще недостаточно, чтобы укрощать других и стричь всех под одну гребенку. В сущности, люди похожи друг на друга, но созданы они были разными, чтобы существовало многообразие. С выполнением какой-либо несложной работы может справиться практически любой. Если же стоит задача высокой сложности, необходимы индивидуальность и высокое мастерство. Любой может заткнуть дырку, чтобы в нее не дуло, но мало кто способен сделать то, что сделал Конфуций[4](#b71), сказавший: ”Шкуры тигра и леопарда, если их выдубить, похожи на дубленые шкуры собаки или овцы”. Подлинная культура, однако, состоит не в том, чтобы укрощать тигров или внушать боевой дух баранам. Пустить дубленые шкуры тигров на изготовление обуви — не самое лучшее, что можно сделать с тиграми.

Когда я просматриваю списки имен на иностранном языке — скажем, списки офицеров или же авторов, которые писали на определенную тему, — я еще раз убеждаюсь, что в имени самом по себе смысла нет. Имя Меншиков для меня не ассоциируется с человеком, оно могло бы принадлежать и крысе. Как мы воспринимаем польские и русские имена, так и они воспринимают наши. Им словно давали имена из детской считалочки: ”*Иери виери ичери ван, титл-тол-тан*”. Я представляю себе, как огромное стадо диких животных разбрелось по земле и каждому из них пастух присвоил какую-то кличку на своем варварском наречии. Конечно, людские имена так же обыденны и бессмысленны, как и клички собак, такие, скажем, как *Боз* или *Трей*.

Наука только выиграла бы, мне кажется, если бы людям давали имена скопом. Тогда, чтобы узнать одного, необходимо было бы знать только биологический род и, возможно, породу или расу. Нам трудно поверить, что каждый солдат римской армий имел свое имя, — именно потому, что мы никогда не задумывались над тем, что у него была своя индивидуальность. В настоящее время единственными подлинными именами являются клички. Я знал мальчика, которого товарищи звали Заводилой из-за присущей ему энергии; кличка эта вполне естественно но заменила его христианское имя. В записках путешественников мы читаем, что индеец при рождении не получал имени; он должен был его заслужить. Имя отражало его доблестные дела. В некоторых племенах индейцы получали новое имя всякий раз, когда они совершали какой-нибудь геройский поступок. Жалок тот, кто не заслужил себе ни имени, ни славы, кто носит имя, полученное ради удобства.

Одно лишь имя, само по себе, не заставит меня уважать человека. Несмотря на имена, люди представляются мне неразличимой массой. Пусть имя мне знакомо, но человек от этого не станет ближе и понятнее. Оно может принадлежать дикарю, который втайне носит свое дикарское прозвище, полученное в лесу. В каждом из нас сидит дикарь, и, возможно, дикарская кличка записана где-то за нами. Я вижу, как мой сосед, который носит знакомое имя Уильям или Эдвин, снимает его вместе с курткой. Оно не пристало ему, когда он спит или разгневан, когда им владеет страсть или вдохновение. В такие моменты мне слышится, будто кто-то из его родни произносит его подлинное дикарское имя на каком-то грубом или, наоборот, мелодичном языке.

Вокруг нас привольно раскинулась дикая, издающая тревожные звуки праматерь наша Природа, такая же красивая и так же нежно относящаяся к своим детям, как самка леопарда. Но нас слишком рано отняли от ее груди и поместили в общество, в эту культуру, которая представляет собой исключительно взаимодействие человека с человеком, что-то вроде заключения браков между родственниками, продуктом чего в лучшем случае является английская аристократия, цивилизация которой обречена на скорое вырождение.

В обществе, в лучших человеческих институтах легко различить черты слишком раннего развития. В то время когда мы должны еще быть детьми, мы уже являемся, по сути дела, маленькими взрослыми. Я за такую культуру, которая предполагает вывоз большого количества перегноя с лугов и унавоживания почвы, а не делает ставку на теплицы, усовершенствование орудий труда и способов обработки полей.

Сколько несчастных студентов из тех, о ком мне приходилось слышать, гораздо быстрее развилось бы физически и интеллектуально, если бы они, вместо того чтобы допоздна сидеть над книгами, портя себе глаза, спокойно спали бы сном праведников.

Иногда света бывает слишком много, даже того, что несет нам знания. Француз Ньепс[5](#b72) открыл явление так называемого актинизма, то есть способность солнечных лучей вызывать химические изменения. В солнечную погоду они оказывают ”в равной степени разрушительное влияние” на гранитные скалы и камни, на отлитые из металла статуи, которые ”давно исчезли бы с лица земли в результате едва ощутимого воздействия этой самой неуловимой из сил вселенной, если бы не столь же удивительная хитрость природы”. Но он заметил, что ”те тела, которые претерпели эти изменения днем, обладают возможностью восстанавливать свое прежнее состояние ночью, когда на них больше не действует это возбуждение”. Отсюда следует вывод о том, что ”и темные часы суток столь же нужны неорганической природе, как ночь и сон нужны органическому царству”. Даже луна не светит каждую ночь, а уступает место темноте.

Я не сторонник того, чтобы развивать каждого человека или каждый его орган, равно как и того, чтобы культивировать каждый клочок земли: какая-то часть земли должна быть занята пашней, но большая часть — лугами и лесами, которые не только полезны нам сегодня, но готовят почву для отдаленного будущего: растущая на них трава, увядая, образует перегной.

Ребенок должен выучить не только те буквы, что изобрел Кадм[6](#b73). У испанцев есть хороший термин для выражения этого природного и смутного знания — Gramática parda, то есть исконная грамматика, нечто вроде той мудрости, унаследованной от леопарда, о которой я уже говорил.

Мы слыхали об Обществе по распространению полезных знаний. Говорят, знание — сила, и прочее в том же духе. А мне кажется, есть необходимость создать Общество по распространению полезного невежества, которое мы назовем Прекрасным Знанием, то есть знанием, полезным в самом высоком смысле. Ибо что такое бо́льшая часть нашего так называемого знания, коим мы столь гордимся, как не самомнение? Мы считаем, что что-то знаем, и это лишает нас преимущества нашего фактического невежества. То, что мы называем знанием, зачастую является невежеством в полном смысле слова, в то время как невежество есть лишь отсутствие знания. В течение долгих лет упорного труда и чтения газет — ибо что такое наши библиотеки научного знания, как не собрание газетных подшивок? — человек накапливает огромное количество фактов, откладывая их в памяти. И вот, когда в одну из весен своей жизни ему случается забрести в Великие поля мысли, он, так сказать, пасется там на траве, подобно лошади, оставив свою упряжь в конюшне. Обществу по распространению полезных знаний я сказал бы так: попаситесь иногда на травке. Вы слишком долго питались сеном. Пришла весна, покрывшая землю зеленым ковром. Даже коров выгоняют на зеленые пастбища в конце мая. Правда, до меня дошло, что один ненормальный фермер круглый год держал корову в коровнике и кормил ее сеном. Так же и Общество по распространению полезных знаний часто содержит свой скот.

Человеческое невежество иногда не только полезно, но прекрасно, а так называемое знание зачастую бесполезно, если не сказать хуже. Кроме того, оно безобразно. С кем лучше иметь дело — с человеком, который ничего не знает о данном предмете и, что особенно редко, знает, что он ничего не знает, или с тем, кто действительно знает о нем нечто, но думает, что знает все?

Желание увеличить свои познания у меня возникает периодически, а мое желание окунуться с головой в сферы, незнакомые моим стопам, вечно и постоянно. Высшее, чего мы можем достигнуть, — это не знание, а стремление к познанию. Я не думаю, что высшее знание сводится к чему-то более определенному, нежели необычное и прекрасное чувство удивления, которое мы испытываем, когда нам внезапно открывается недостаточность всего того, что мы доселе называли знанием, когда мы обнаруживаем, что и в небе, и в земле сокрыто больше, чем снится нашей мудрости. Знание есть озаренный солнечными лучами туман. Нельзя *знать* больше этого, так же как нельзя спокойно и не щурясь смотреть на солнце… ”Ты не поймешь этого так, как понимаешь частности”, — говорили халдейские оракулы.

Есть что-то недостойное в том, чтобы добиваться принятия закона, которому можно было бы повиноваться. Мы можем изучать законы материи для собственной пользы и когда нам это удобно, но настоящая жизнь не знает закона. Вряд ли можно назвать счастливым открытие закона, связывающего нас там, где мы до сих пор считали себя несвязанными. Живи свободно, дитя тумана! В том, что касается знания, все мы — дети тумана. Человек, который осмеливается жить, ставит себя выше законов в силу своего родства с их творцом. ”Тот долг побуждает нас к действию, — говорится в Вишну-Пуране[7](#b74), — который не является для нас оковами; лишь то является знанием, что служит нашему освобождению; все остальные обязанности приносят нам лишь усталость; все остальное знание — лишь ловкость лицедея”.

*”Сделать прекрасным наш день…” М., 1990.*

*С. 191—193, 271—278*

## Гёте

**Максимы и размышления**[**1**](#b75)

Человек никогда не понимает, насколько он антропоморфен.

\*

Человеку прирождена и с его природой теснейшим образом связана та особенность, что для познания ему недостаточно ближайшего. Между тем каждое явление, которое мы сами воспринимаем, представляет в данный момент ближайшее, и, раз мы энергично будем пытаться проникнуть в него, мы можем требовать от него, чтобы оно само себя объяснило.

\*

Этому люди, однако, не научатся, потому что это противоречит их природе. Поэтому и образованные люди, познав

где-нибудь нечто истинное, не могут воздержаться от приведения его в связь не только с ближайшим, но также с самым отдаленным. Отсюда проистекает заблуждение за заблуждением. Близкий феномен связан в действительности с отдаленным лишь в том смысле, что все приурочено к немногим великим законам, которые повсюду обнаруживаются.

\*

Человек должен верить, что непостижимое постижимо: иначе он не стал бы исследовать.

\*

Мыслящий человек обладает тем удивительным свойством, что туда, где лежит неразрешенная проблема, он любит примышлять образ фантазии, от которого он не может отделаться, даже когда проблема разрешена и истина очевидна.

\*

Человек находит себя среди действий и не может удержаться от вопроса о причинах. Как существо косное, он хватается за ближайшую из них как за наилучшую и на этом успокаивается. В особенности любит поступать так человеческий рассудок.

\*

Всякая идея вступает в явление как чуждый гость и, начиная реализоваться, с трудом может быть отличена от фантазии и фантазерства.

\*

Обыденный рассудок, которому приписывается роль гения человечества, должен быть сначала рассмотрен в своих проявлениях. Исследуя, для чего пользуется им человечество, мы найдем следующее: человечество ограничено потребностями. Если последние не удовлетворены, оно выказывает нетерпение. Если они удовлетворены, оно представляется равнодушным. Настоящий человек движется, стало быть, между обоими состояниями, и свой рассудок, так называемый человеческий рассудок, он будет применять для удовлетворения своих потребностей. Когда это сделано, его задача — заполнить собою сферу безразличия. Если он не выходит из ближайших и необходимейших границ, это ему и удается. Но если потребности повышаются, выступают из круга обыденного, то обыденного рассудка недостаточно, он уже больше не гений, и человечеству открывается область заблуждения.

\*

В течение долгого времени занимались критикой разума. Я желал бы критики человеческого рассудка. Было бы истинным благодеянием для человеческого рода, если бы обыденному рассудку могли убедительно показать, как далеко он может простираться, а это и будет как раз столько, сколько ему совершенно достаточно для земной жизни.

\*

В сущности говоря, вся философия есть лишь человеческий рассудок на туманном языке.

\*

Человеческий рассудок, областью которого является, собственно, практика, заблуждается, лишь отваживаясь пускаться на разрешение более высоких проблем. С другой стороны, и более высокая теория редко умеет освоиться с кругом, где действует и орудует рассудок.

\*

И как раз тогда, когда отстранены проблемы, допускающие только динамическое объяснение, снова в порядке дня появляются механические способы объяснения.

\*

Все эмпирики стремятся к идее и не могут открыть ее в многообразии. Все теоретики ищут ее в многообразном и не могут найти ее в нем.

\*

Однако обе стороны сходятся в жизни, в деле, в искусстве. Об этом так часто говорилось, но мало кто умеет это использовать.

Анаксагор[2](#b76) учит, что все животные обладают активным разумом, но лишены пассивного, который является как бы толмачом рассудка.

\*

Обыденное созерцание, правильный взгляд на земные вещи, является наследием общего человеческого рассудка. Чистое созерцание внешних и внутренних вещей очень редко.

Первое проявляется в практическом смысле, в непосредственной деятельности. Второе — символически, преимущественно посредством математики, в числах и формулах, посредством речи, изначально тропической, как поэзия гения, как поговорочная мудрость человеческого рассудка.

\*

Счет является, правда, низкой, но уже идеальной деятельностью человека, и с помощью него столь многое осуществляется в обыденной жизни; большое удобство, общедоступность и применимость обеспечивают упорядочиванию по числу доступ и успех также и в науках. Аллегория превращает явление в понятие, понятие в образ, но так, что понятие все еще содержится в образе в определенной и полной форме и с помощью этого образа может быть выражено.

Символика превращает явление в идею, идею в образ, и притом так, что идея всегда остается в образе бесконечно действенной и недостижимой. Даже выраженная на всех языках, она осталась бы все-таки невыразимой.

\*

При самой разработанной номенклатуре мы должны помнить, что это только номенклатура, слово является приспособленным к какому-нибудь явлению, прикрепленным к нему знаком из слогов, следовательно, никоим образом не выражает полностью природу и потому должно рассматриваться только как пособие для нашего удобства.

\*

Идея и опыт никогда не встретятся на полпути. Соединить их можно лишь искусством и практикой.

\*

Только в самом высоком и самом обыденном идея и явление сходятся вместе. На всех средних ступенях созерцания и опыта они разделяются. Самое высокое — это созерцание различного как тождественного. Самое обыденное — деяние, активное объединение разделенного в одно тождество.

\*

Теория и опыт (феномены) противостоят друг другу в постоянном конфликте. Всякое соединение в рефлексии является иллюзией, соединить их может только деятельность.

*Гёте И.- В. Избр. филос. произв.*

*М., 1964. С. 323, 350—352*

# МАРКСИСТСКАЯ ТЕОРИЯ ЧЕЛОВЕКА

Все своеобразие марксистской теории человека может быть выражено в следующих трех узловых моментах. Во-первых, она вырастает из светского, последовательно нерелигиозного миропонимания и, будучи неотъемлемой составной частью этого миропонимания, в свою очередь стимулирует его дальнейшее развитие. Мир и человек, включая его сознание, духовность, свободу, имеют естественное историческое происхождение. Их бытие исчерпывает все сущее, ничего сверхъестественного нет. Признание Бога (не забывайте и Дьявола!), из которого исходят религиозно мыслящие философы, реально не прибавляет бытию ни разнообразия, ни объемности. Напротив, вера в Абсолют значительно ограничивает содержание естественного, суживает бесконечность, воздвигает пределы, за которые и переносит источник единства, подлинность и совершенство мира, снижает и извращает полнокровность и смысл человеческой жизни, подменяя пафос земного деяния и творчества мольбой о спасении, надеждой на правду загробного воздаяния. Полный и решительный отказ от веры в сверхъестественное рассматривается Марксом как утверждение и раскрепощение неистощимого богатства естественных дарований, сил и способностей человека в бесконечном мире. В свете естественного, научного мировоззрения человек — существо разнообразно и многообразно сложное, противоречивое, деятельное. Напряженный динамизм его бытия и сознания пронизан парадоксами. Их преодоление находит выражение в хитросплетениях триумфов и трагедий. Человек — не только актер, но и автор своей исторической и мировой драмы, способный на взлеты величия, благородства и милосердия и ответственный за проявления безмерного ничтожества, разрушительности и мракобесия. Человек — это мир человека, его мирность и всемирность.

Во-вторых, особенность марксистской концепции человека заключается в радикальном переосмыслении основ человеческой субъективности. В предшествующей философской традиции наиглавнейшим в субъекте считалось идеальное качество человека, чаще всего разумность, сознательность, представляемые либо как созерцательность, либо как чисто духовная активность. В противоположность этому Маркс выдвигает на первый план предметно-чувственную, природопреобразующую, материально-продуктивную активность. Субъектность человека в общем и целом совпадает с его жизненностью, непосредственно переходит в нее и из нее вырастает, она не что иное, как *жизнедеятельность*. В самом субъекте, а не в абсолюте, обнаруживается его нераздельное тождество с объективностью, внутренняя необходимость предметно-чувственного взаимодействия человека с остальным миром, в ходе которого он убеждается как в объективной реальности природы, так и в приоритете ее объективного бытия.

Марксистское истолкование субъективности показывает: раз сущностные силы человека — это производительные силы его жизни, то исходно-базисной формой его существования и развития является труд. Эта форма деятельности актуальна в жизни всех или большинства людей. Она не сводится к духовному производству, которое до сих пор является привилегией немногочисленных избранников. О степени прогресса следует судить не столько по исключительным достижениям выдающихся индивидуальностей, сколько по повседневным условиям и содержанию жизнедеятельности массы членов общества, представляющих его главную производительную силу. Народ, трудящиеся — главная движущая сила истории, их развитость — гарант необратимости прогресса, цивилизации и культуры.

Третья особенность марксистской версии человека не имеет аналогов в истории философии. Это — историко-материалистическая трактовка общественных отношений, то есть собственно специфической сущности человека. Материалистическое решение вопроса об иерархии, характере и причинах изменения общественных связей представляет собой логическое продолжение и завершение марксистского решения проблемы субъекта. Из того факта, что общество — это отношения между сознательными существами, кажется неизбежным и единственным вывод об их идеальной сущности, о решающей роли разума, сознательности и воли индивидов в организации высшей формы их взаимодействия. Однако конкретное изучение реальной истории привело Маркса к выводу, что изменения общественных отношений зависят не столько от сознательных целей и воли людей, которые их осуществляют, сколько от объективных законов их жизнедеятельности, связанных с характером и разделением труда между индивидами, развитием материальных сил и средств, воспроизводящих саму человеческую жизнь. Следовательно, суть общественных отношений материальна и системообразующими в них являются производственные отношения.

В единстве субъектного и сущностного определений человек — это предметно-социально-деятельное существо. Или более кратко: общественно-производящее существо. В этом минимуме признаков выражен историко-материалистический фундамент его бытия, первичное определение человека. Сознание, духовное производство — вторичное определение человека. Философски ”вторичное” не тождественно малозначимости и худшести. Разумность, идеальная субъективность — необходимая черта человеческого существования. В конкретных обстоятельствах и особенно в определенных формах деятельности она играет ведущую роль как для отдельных индивидов, так и для социальных групп и целых сообществ. Но в масштабах бытия всего мира идеальность и субъективность вторичны, не субстанциональны.

Материалистическое переосмысление субъекта и сущности человека, произведенное Марксом, — ключевой момент в последовательном проведении естественноисторического взгляда на все сущее. Преодоление дуализма души (духа) и тела, субъекта и объекта, идеального и материального в общественной действительности человека, установление их диалектической иерархии совместно с пониманием природы как несотворенного, подлинного естества — таковы главные слагаемые философии диалектико-исторического материализма.

Марксистская концепция человека далеко не очевидна с точки зрения здравого смысла, погруженного в обыденность, даже парадоксальна и экстравагантна. Адекватное усвоение качественно нового в ней предполагает немалое напряжение мысли и ведет к преобразованию исконных понятий и проблем философии, таких, например, как ”природа”, ”социальное”, ”производство”.

Доминирующее положение, монизм социальной сущности не перечеркивает важнейшего значения природы в человеческой действительности. Вся социальная история в одном из своих глубинных измерений раскрывается как процесс непрерывного изменения природы человеком, формирование жизни особого рода. Внешняя природа освобождается от метафизических подпорок, историзируется, вовлекается в мир человека, воплощая в своих преобразованиях наглядную картину сущностных, продуктивных сил общественного человека. До тех пор пока существуют люди, их отношение к природе и между собой — две неразделимые стороны единого процесса, взаимоопределяющие и дополняющие друг друга. Установление общественной собственности, научного управления и контроля над прогрессом, согласно Марксу и Энгельсу, диктуется не только необходимостью преодоления социальных антагонизмов, но во многом и потребностью обуздания стихийного, частноэгоистического расхищения и уничтожения природы, оставляющего после себя пустыню. В условиях глобальной цивилизации эта проблема крайне актуализировалась и раскрыла невидимые ранее опасности, но именно в работах основоположников марксизма признание самоценности природы и необходимости гармонизации ее эволюции с прогрессом человечества было провозглашено и поставлено на твердую почву практических мер.

Выдвижение социальности в качестве основы всего разнообразия жизнедеятельности и творчества людей приводит к коренному переосмыслению и его собственного содержания. Наиболее ярко это проявилось в отказе Маркса от абсолютного противопоставления общества и отдельноо человека как индивида, личности и индивидуальности. Даже оставаясь наедине с собой и сосредоточившись на самосовершенствовании своего ”Я”, человек не перестает быть существом социальным. Конфронтация индивида и общества не есть противостояние двух чужеродных феноменов. Это противоположность внутри единого, хотя, может быть, и бесконечного, мира социальности, а потому она относительна, правомерность ее конкретно-исторична. По Марксу, человек не только существо общественное, но и существо, которое только в обществе и может обособиться. Свобода индивидов — продукт социальной истории, необходимая форма существования зрелого социума. Видимость свободы индивидов от общества есть как раз признак развитости системы общественных связей и отношений. Нормальное функционирование такого общества предполагает, что каждый его член выступает внутри него в качестве *самостоятельной* единицы, более или менее свободного звена, но отнюдь не в качестве изолированных друг от друга самодовлеющих атомов или монад. Таким образом, внутри жизни общества так называемая проблема ”социального и индивидуального” более точно формулируется как различение (противоположность, антагонизм) между совместно-социальным и отдельно-социальным бытием и сознанием человека, между публичным и личным.

Воля одного не канет бесследно в разноголосице остальных воль, не будет подавлена и смята их противоположной направленностью, если перестанет действовать слепо и неорганизованно, вопреки общественному закону как всеобщей равнодействующей социальных сил в данных условиях. Используя социальную необходимость в общих, в том числе и своих, интересах, отдельное лицо демонстрирует на деле реальность и степень своей свободы. Предпосылки и средства своего существования и развития ”Я” индивида приобретает в коллективе и посредством него, причем прежде всего в ассоциации производителей. Но высшая форма последней противоположна прежним суррогатам коллективности, подавлявшим инициативу человека, дрессировавшим его дарования и способности в строго заданном направлении и нужной только обществу форме. Задача, стоявшая перед современным Марксу человеком труда заключалась в создании общества, где свободное развитие каждого есть условие свободного развития всех.

Определенная целостность понимания человека сложилась во взглядах Маркса и Энгельса далеко не сразу. В их творческом развитии просматриваются три основных этапа. Первый, идеалистический, *левогегельянский* этап охватывает время с конца 30-х по начало 1843 г. На втором (1843—1845 гг.) этапе Маркс, следуя за Фейербахом в основных принципах антропологизма, разрабатывает его *чувственно-деятельную* форму. Она существенно отлична от *созерцательной* формы фейербаховского антропологизма, в частности своей яркой социально-политической направленностью. Но в целом Маркс еще не преодолевает данный тип философствования, ибо сознание входит в первичное определение сущности человека, оно лежит в основе общественных отношений, а не наоборот. Собственно *марксистский* этап начинается с ”Тезисов о Фейербахе” Маркса и совместного произведения Маркса и Энгельса ”Немецкая идеология”, где общественные отношения получают конкретно-историческое и материалистическое истолкование. И в зрелый период взгляды Маркса и Энгельса прошли несколько ступеней развития. Первая из них закончилась в начале 50-х гг. обобщением хода и итогов европейских революций 1848—1849 гг. На второй — центральное место занимают политико-экономическое обоснование исторической необходимости и ограниченности капиталистического способа производства, создание ”Капитала” и деятельность I Интернационала. С середины 70-х по 1895 год, на третьей ступени, марксистское мировоззрение получает итоговую для рубежа веков разработку.

Поэтому когда ставят вопрос об аутентичном марксизме, всегда следует уточнить, о каком из этапов творчества Маркса и Энгельса идет речь? Преемственность между этапами, несомненно, есть, но не следует сбрасывать со счетов и разрывов, а также и то, что целостность марксистских взглядов возобновлялась и поддерживалась благодаря их переосмыслению.

Ныне марксизм переживает серьезный и глубокий кризис. Одна из отправных его идей — идея всемирно-исторической миссии пролетариата — привела, с одной стороны, к монополии власти и диктатуре одного класса, воплотившись в определенной общественной системе, с другой, став важным, но не единственным фактором самосознания и организации рабочих в классовой борьбе, в немалой степени способствовала интеграции пролетариата в современную цивилизацию. Таким образом это положение марксизма, по крайней мере в той его части, которая касается признания за классовым антагонизмом определяющей силы общественного прогресса, требует существенных уточнений.

Другая фундаментальная идея в марксизме — идея социальности, социальной сущности человека, понимаемая материалистически и конкретно-исторически как ансамбль общественных отношений, — выдвигается в настоящее время на передний план исследований.

И, конечно, нельзя не согласиться с Энгельсом, который в свое время, подводя итоги полувековых исканий, подчеркивал: ”…все миропонимание … Маркса — это не доктрина, а метод.

Оно дает не готовые догмы, а отправные пункты для дальнейшего исследования и метод для этого исследования” И одним из таких отправных пунктов для марксизма является его утверждение о том, что корнем, истиной и высшим существом для человека является сам человек. В этом суть и гуманистический смысл марксистской теории человека.

*В. П. Перевалов*

## К. Маркс, Ф. Энгельс

**К критике гегелевской философии права**[**1**](#b77)

*Введение*

Для Германии *критика религии*, по существу, окончена, а критика религии — предпосылка всякой другой критики.

*Земное* существование заблуждения скомпрометировано, раз опровергнута его *небесная* oratio pro aris et focis[[18]](#footnote-19)\*. Человек, который в фантастической действительности неба искал некое сверхчеловеческое существо, а нашел лишь *отражение* себя самого, не пожелает больше находить только *видимость* самого себя, только не-человека — там, где он ищет и должен искать свою истинную действительность.

Основа иррелигиозной критики такова: *человек создает религию*, религия же не создает человека. А именно: религия есть самосознание и самочувствование человека, который или еще не обрел себя, или уже снова себя потерял. Но *человек* — не абстрактное, где-то вне мира ютящееся существо. Человек — это *мир человека*, государство, общество. Это государство, это общество порождает религию, *превратное мировоззрение*, ибо сами они — *превратный мир*. Религия есть общая теория этого мира, его энциклопедический компендиум, его логика в популярной форме, его спиритуалистический point d’honneur[[19]](#footnote-20)\*, его энтузиазм, его моральная санкция, его торжественное восполнение, его всеобщее основание для утешения и оправдания. Она претворяет в *фантастическую действительность* человеческую сущность, потому что *человеческая сущность* не обладает истинной действительностью. Следовательно, борьба против религии есть косвенно борьба против *того мира*, духовной *усладой* которого является религия…

Оружие критики, не может, конечно, заменить критики оружием, материальная сила должна быть опрокинута материальной же силой; но и теория становится материальной силой, как только она овладевает массами. Теория способна овладеть массами, когда она доказывает *ad hominem*[[20]](#footnote-21)\*, а доказывает она *ad hominem*, когда становится радикальной. Быть радикальным — значит понять вещь в ее корне. Но корнем является для человека сам человек. Очевидным доказательством радикального характера немецкой теории, следовательно — ее практической энергии, служит то, что ее исходным пунктом было решительное, *положительное* упразднение религии. Критика религии завершается учением, что *человек — высшее существо для человека*, завершается, следовательно, *категорическим императивом, повелевающим ниспровергнуть все отношения*, в которых человек является униженным, порабощенным, беспомощным, презренным существом, — те отношения, которые нельзя лучше охарактеризовать, как возгласом одного француза по поводу проектировавшегося налога на собак: ”Бедные собаки! С вами хотят поступить, как поступают с людьми!”

В чем же, следовательно, заключается *положительная* возможность немецкой эмансипации?

*Ответ*: в образовании класса, скованного *радикальными цепями*, такого класса гражданского общества, который не есть класс гражданского общества; такого сословия, которое являет собой разложение всех сословий; такой сферы, которая имеет универсальный характер вследствие ее универсальных страданий и не притязает ни на какое *особое право*, ибо над ней тяготеет не *особое бесправие*, а *бесправие вообще*, которая уже не может ссылаться на *историческое* право, а только лишь на *человеческое* право, которая находится не в одностороннем противоречии с последствиями, вытекающими из немецкого государственного строя, а во всестороннем противоречии с его предпосылками; такой сферы, наконец, которая не может себя эмансипировать, не эмансипируя себя от всех других сфер общества и не эмансипируя вместе с этим все другие сферы общества, — одним словом, такой сферы, которая представляет собой *полную утрату* человека и, следовательно, может возродить себя лишь путем *полного возрождения человека*. Этот результат разложения общества, как особое сословие, есть *пролетариат*.

Пролетариат зарождается в Германии в результате начинающего прокладывать себе путь *промышленного* развития; ибо не *стихийно сложившаяся*, а *искусственно созданная* бедность, не механически согнувшаяся под тяжестью общества людская масса, а масса, возникшая из *стремительного процесса* его *разложения*, главным образом из разложения среднего сословия, — вот что образует пролетариат, хотя постепенно, как это само собой понятно, ряды пролетариата пополняются и стихийно возникающей беднотой и христианско-германским крепостным сословием[2](#b78)…

Возвещая *разложение существующего миропорядка*, пролетариат раскрывает лишь *тайну своего собственного бытия*, ибо он и *есть фактическое* разложение этого миропорядка. Требуя *отрицания частной собственности*, пролетариат лишь возводит в *принцип общества* то, что́ общество возвело в *его* принцип, что́ воплощено уже в *нем*, в пролетариате, помимо его содействия, как отрицательный результат общества. Пролетарий обладает по отношению к возникающему миру таким же правом, каким *немецкий король* обладает по отношению к уже возникшему миру, когда он называет народ *своим* народом, подобно тому как лошадь он называет *своей* лошадью. Объявляя народ своей частной собственностью, король выражает лишь тот факт, что частный собственник есть король. Подобно тому как философия находит в пролетариате свое *материальное* оружие, так и пролетариат находит в философии свое *духовное* оружие, и, как только молния мысли основательно ударит в эту нетронутую народную почву, свершится эмансипация *немца* в *человека*.

Из всего этого вытекает:

Единственно *практически* возможное освобождение Германии есть освобождение с позиций *той* теории, которая объявляет высшей сущностью человека самого человека. В Германии эмансипация от *средневековья* возможна лишь как эмансипация вместе с тем и от *частичных* побед над средневековьем. В Германии *никакое* рабство не может быть уничтожено без того, чтобы не было уничтожено *всякое* рабство. *Основательная* Германия не может совершить революцию, не начав революции *с самого основания*. *Эмансипация немца* есть *эмансипация человека*. *Голова* этой эмансипации — *философия*, ее *сердце — пролетариат*. Философия не может быть воплощена в действительность без упразднения пролетариата, пролетариат не может упразднить себя, не воплотив философию в действительность.

Когда созреют все внутренние условия, *день немецкого воскресения из мертвых* будет возвещен *криком галльского петуха*.

*Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 1.*

*С. 414—415, 422, 427—429*

**Экономическо-философские рукописи 1844 года**[**3**](#b79)

*[Отчужденный труд]*

*Политическая экономия замалчивает отчуждение в самом существе труда тем, что она не подвергает рассмотрению* ***непосредственное*** *отношение между* ***рабочим*** *(трудом) и производимым им продуктом*. Конечно, труд производит чудесные вещи для богачей, но он же производит обнищание рабочего. Он создает дворцы, но также и трущобы для рабочих. Он творит красоту, но также и уродует рабочего. Он заменяет ручной труд машиной, но при этом отбрасывает часть рабочих назад к варварскому труду, а другую часть рабочих превращает в машину. Он производит ум, но также и слабоумие, кретинизм как удел рабочих.

*Непосредственное отношение труда к его продуктам есть отношение рабочего к предметам его производства*. Отношение имущего к предметам производства и к самому производству есть лишь *следствие* этого первого отношения и подтверждает его. Эту другую сторону вопроса мы рассмотрим позже.

Итак, когда мы спрашиваем, какова сущность трудовых отношений, то мы спрашиваем об отношении *рабочего* к производству.

До сих пор мы рассматривали отчуждение рабочего лишь с одной стороны, а именно со стороны его *отношения к продуктам своего труда*. Но отчуждение проявляется не только в конечном результате, но и в самом *акте производства*, в самой *производственной деятельности*. Мог ли бы рабочий противостоять продукту своей деятельности как чему-то чуждому, если бы он не отчуждался от себя в самом акте производства? Ведь продукт есть лишь итог деятельности, производства. Следовательно, если продукт труда есть отчуждение, то и само производство должно быть деятельным отчуждением, отчуждением деятельности, деятельностью отчуждения. В отчуждении предмета труда только подытоживается отчуждение в деятельности самого труда.

В чем же заключается отчуждение труда?

Во-первых, в том, что труд является для рабочего чем-то *внешним*, не принадлежащим к его сущности; в том, что он в своем труде не утверждает себя, а отрицает, чувствует себя не счастливым, а несчастным, не развивает свободно свою физическую и духовную энергию, а изнуряет свою физическую природу и разрушает свои духовные силы. Поэтому рабочий только вне труда чувствует себя самим собой, а в процессе труда он чувствует себя оторванным от самого себя. У себя он тогда, когда он не работает; а когда он работает, он уже не у себя. В силу этого труд его не добровольный, а вынужденный; это — *принудительный труд*. Это не удовлетворение потребности в труде, а только *средство* для удовлетворения всяких других потребностей, но не потребности в труде. Отчужденность труда ясно сказывается в том, что, как только прекращается физическое или иное принуждение к труду, от труда бегут, как от чумы. Внешний труд, труд, в процессе которого человек себя отчуждает, есть принесение себя в жертву, самоистязание. И, наконец, внешний характер труда проявляется для рабочего в том, что этот труд принадлежит не ему, а другому, и сам он в процессе труда принадлежит не себе, а другому. Подобно тому как в религии самодеятельность человеческой фантазии, человеческого мозга и человеческого сердца воздействует на индивидуума независимо от него самого, т. е. в качестве какой-то чужой деятельности, божественной или дьявольской, так и деятельность рабочего не есть его самодеятельность. Она принадлежит другому, она есть утрата рабочим самого себя.

В результате получается такое положение, что человек (рабочий) чувствует себя свободно действующим только при выполнении своих животных функций — при еде, питье, в половом акте, в лучшем случае еще расположась у себя в жилище, украшая себя и т. д., — а в своих человеческих функциях он чувствует себя только лишь животным. То, что присуще животному, становится уделом человека, а человеческое превращается в то, что присуще животному.

Правда, еда, питье, половой акт и т. д. тоже суть подлинно человеческие функции. Но в абстракции, отрывающей их от круга прочей человеческой деятельности и превращающей их в последние и единственные конечные цели, они носят животный характер.

Мы рассмотрели акт отчуждения практической человеческой деятельности, труда, с двух сторон. Во-первых, отношение рабочего к *продукту труда*, как к предмету чуждому и над ним властвующему. Это отношение есть вместе с тем отношение к чувственному внешнему миру, к предметам природы, как к миру чуждому, ему враждебно противостоящему. Во-вторых, отношение труда к *акту производства* в самом процессе *труда*. Это отношение есть отношение рабочего к его собственной деятельности, как к чему-то чуждому, ему не принадлежащему. Деятельность выступает здесь как страдание, сила — как бессилие, зачатие — как оскопление, *собственная* физическая и духовная энергия рабочего, его личная жизнь (ибо что такое жизнь, если она не есть деятельность?) — как повернутая против него самого, от него не зависящая, ему не принадлежащая деятельность. Это есть *самоотчуждение*, тогда как выше речь шла об отчуждении *вещи*…

Теперь нам предстоит на основании двух данных определений *отчужденного труда* вывести еще третье его определение.

Человек есть существо родовое, не только в том смысле, что и практически и теоретически он делает своим предметом род — как свой собственный, так и прочих вещей, но и в том смысле — и это есть лишь другое выражение того же самого, — что он относится к самому себе как наличному живому роду, относится к самому себе как существу *универсальному* и потому свободному.

Родовая жизнь как у человека, так и у животного физически состоит в том, что человек (как и животное) живет неорганической природой, и чем универсальнее человек по сравнению с животным, тем универсальнее сфера той неорганической природы, которой он живет. Подобно тому как в теоретическом отношении растения, животные, камни, воздух, свет и т. д. являются частью человеческого сознания, отчасти в качестве объектов естествознания, отчасти в качестве объектов искусства, являются его духовной неорганической природой, духовной пищей, которую он предварительно должен приготовить, чтобы ее можно было вкусить и переварить, — так и в практическом отношении они составляют часть человеческой жизни и человеческой деятельности. Физически человек живет только этими продуктами природы, будь то в форме пищи, отопления, одежды, жилища и т. д. Практически универсальность человека проявляется именно в той универсальности, которая всю природу превращает в его *неорганическое* тело, поскольку она служит, во-первых, непосредственным жизненным средством для человека, а во-вторых, материей, предметом и орудием его жизнедеятельности. Природа есть *неорганическое* тело человека, а именно — природа в той мере, в какой сама она не есть человеческое тело. Человек *живет* природой. Это значит, что природа есть его *тело*, с которым человек должен оставаться в процессе постоянного общения, чтобы не умереть. Что физическая и духовная жизнь человека неразрывно связана с природой, означает не что иное, как то, что природа неразрывно связана с самой собой, ибо человек есть часть природы.

Отчужденный труд человека, отчуждая от него 1) природу, 2) его самого, его собственную деятельную функцию, его жизнедеятельность, тем самым отчуждает от человека род: он превращает для человека *родовую жизнь* в средство для поддержания индивидуальной жизни. Во-первых, он отчуждает родовую жизнь и индивидуальную жизнь, а во-вторых, делает индивидуальную жизнь, взятую в ее абстрактной форме, целью родовой жизни, тоже в ее абстрактной и отчужденной форме.

Дело в том, что, во-первых, сам труд, сама *жизнедеятельность*, сама *производственная жизнь* оказываются для человека лишь *средством* для удовлетворения одной его потребности, потребности в сохранении физического существования. А производственная жизнь и есть родовая жизнь. Это есть жизнь, порождающая жизнь. В характере жизнедеятельности заключается весь характер данного вида, его родовой характер, а свободная, сознательная деятельность как раз и составляет родовой характер человека. Сама жизнь оказывается лишь *средством к жизни*.

Животное непосредственно тождественно со своей жизнедеятельностью. Оно не отличает себя от своей жизнедеятельности. Оно есть *эта жизнедеятельность*. Человек же делает самое свою жизнедеятельность предметом своей воли и своего сознания. Его жизнедеятельность — сознательная. Это не есть такая определенность, с которой он непосредственно сливается воедино. Сознательная жизнедеятельность непосредственно отличает человека от животной жизнедеятельности. Именно лишь в силу этого он есть родовое существо. Или можно сказать еще так: он есть сознательное существо, т. е. его собственная жизнь является для него предметом именно лишь потому, что он есть родовое существо. Только в силу этого его деятельность есть свободная деятельность. Отчужденный труд переворачивает это отношение таким образом, что человек именно потому, что он есть существо сознательное, превращает свою жизнедеятельность, свою *сущность* только лишь в средство для поддержания своего *существования*.

Практическое созидание *предметного мира, переработка* неорганической природы есть самоутверждение человека как сознательного — родового существа, т. е. такого существа, которое относится к роду как своей собственной сущности или к самому себе как к родовому существу. Животное, правда, тоже производит. Оно строит себе гнездо или жилище, как это делают пчела, бобр, муравей и т. д. Но животное производит лишь то, в чем непосредственно нуждается оно само или его детеныш; оно производит односторонне, тогда как человек производит универсально; оно производит лишь под властью непосредственной физической потребности, между тем как человек производит даже будучи свободен от физической потребности, и в истинном смысле слова только тогда и производит, когда он свободен от нее; животное производит только самого себя, тогда как человек воспроизводит всю природу; продукт животного непосредственным образом связан с его физическим организмом, тогда как человек свободно противостоит своему продукту. Животное строит только сообразно мерке и потребности того вида, к которому оно принадлежит, тогда как человек умеет производить по меркам любого вида и всюду он умеет прилагать к предмету присущую мерку; в силу этого человек строит также и по законам красоты.

Поэтому именно в переработке предметного мира человек впервые действительно утверждает себя как *родовое существо*. Это производство есть его деятельная родовая жизнь. Благодаря этому производству природа оказывается *его* произведением и его действительностью. Предмет труда есть поэтому *опредмечивание родовой жизни человека*: человек удваивает себя уже не только интеллектуально, как это имеет место в сознании, но и реально, деятельно, и созерцает самого себя в созданном им мире. Поэтому отчужденный труд, отнимая у человека предмет его производства, тем самым отнимает у него его *родовую жизнь*, его действительную родовую предметность, а то преимущество, которое человек имеет перед животным, превращает для него в нечто отрицательное, поскольку у человека отбирают его неорганическое тело, природу.

Подобным же образом отчужденный труд, принижая самодеятельность, свободную деятельность до степени простого средства, тем самым превращает родовую жизнь человека в средство для поддержания его физического существования.

Присущее человеку сознание его родовой сущности видоизменяется, стало быть, вследствие отчуждения так, что родовая жизнь становится для него средством.

Таким образом, отчуждение труда приводит к следующим результатам:

3) *Родовая сущность человека* — как природа, так и его духовное родовое достояние — превращается в чуждую ему сущность, в *средство* для поддержания его *индивидуального существования*. Отчужденный труд отчуждает от человека его собственное тело, как и природу вне его, как и его духовную сущность, его *человеческую* сущность.

4) Непосредственным следствием того, что человек отчужден от продукта своего труда, от своей жизнедеятельности, от своей родовой сущности, является *отчуждение человека* от *человека*. Когда человек противостоит самому себе, то ему противостоит *другой* человек. То, что можно сказать об отношении человека к своему труду, к продукту своего труда и к самому себе, то же можно сказать и об отношении человека к другому человеку, а также к труду и к предмету труда другого человека.

Вообще положение о том, что от человека отчуждена его родовая сущность, означает, что один человек отчужден от другого и каждый из них отчужден от человеческой сущности.

Отчуждение человека, вообще любое отношение, в котором человек находится к самому себе, реализуется, выявляется лишь в отношениях человека к другим людям.

Следовательно, в условиях отчужденного труда каждый человек рассматривает другого, руководствуясь масштабом и отношением, в котором находится он сам как рабочий…

Мы исходили из экономического факта — отчуждения рабочего и его продукции. Мы сформулировали понятие этого факта: *отчужденный* труд. Это понятие мы подвергли анализу. Мы анализировали, стало быть, лишь экономический факт.

Теперь посмотрим, как это понятие отчужденного труда выражено и представлено в реальной действительности.

Если продукт труда мне чужд, если он противостоит мне в качестве чуждой силы, кому же в таком случае он принадлежит?

Если моя собственная деятельность принадлежит не мне, а есть деятельность чуждая, вынужденная, кому же принадлежит она в таком случае?

Некоторому *иному*, чем я, существу.

Что же это за существо?

Не *боги* ли? Правда, на первых порах главная производственная деятельность, например строительство храмов и т. д. в Египте, в Индии, в Мексике, шла по линии служения богам, и самый продукт принадлежал богам. Однако боги никогда не были одни хозяевами труда. Не была хозяином и *природа*. Да и каким противоречием было бы такое положение, при котором чем больше человек благодаря своему труду подчиняет себе природу и чем больше чудеса богов становятся излишними благодаря чудесам промышленности, тем больше человек должен был бы в угоду этим силам отказываться от радости, доставляемой производством, и от наслаждения продуктом!

*Чуждым* существом, которому принадлежит труд и продукт труда, существом, на службе которого оказывается труд и для наслаждения которого создается продукт труда, таким существом может быть лишь сам *человек*.

Если продукт труда не принадлежит рабочему, если он противостоит ему как чуждая сила, то это возможно лишь в результате того, что продукт принадлежит *другому человеку, не рабочему*. Если деятельность рабочего для него самого является мукой, то кому-то другому она должна доставлять *наслаждение* и жизнерадостность. Не боги и не природа, а только сам человек может быть этой чуждой силой, властвующей над человеком.

Необходимо еще принять во внимание выставленное выше положение о том, что отношение человека к самому себе становится для него *предметным, действительным* лишь через посредство его отношения к другому человеку. Следовательно, если человек относится к продукту своего труда, к своему опредме- ченному труду, как к предмету *чуждому, враждебному*, могущественному, от него не зависящему, то он относится к нему так, что хозяином этому предмета является другой, чуждый ему, враждебный, могущественный, от него не зависящий человек. Если он относится к своей собственной деятельности как к деятельности подневольной, то он относится к ней как к деятельности, находящейся на службе другому человеку, ему подвластной, подчиненной его принуждению и игу.

Всякое самоотчуждение человека от себя и от природы проявляется в том отношении к другим, отличным от него людям, в которое он ставит самого себя и природу. Вот почему религиозное самоотчуждение с необходимостью проявляется в отношении мирянина к священнослужителю или — так как здесь дело касается интеллектуального мира — также к некоему посреднику и т. д. В практическом действительном мире самоотчуждение может проявляться только через посредство практического действительного отношения к другим людям. То средство, при помощи которого совершается отчуждение, само есть *практическое* средство. Таким образом, посредством отчужденного труда человек порождает не только свое отношение к предмету и акту производства как к чуждым и враждебным ему силам, — он порождает также и то отношение, в котором другие люди находятся к его производству и к его продукту, а равно и то отношение, в котором сам он находится к этим другим людям. Подобно тому как он свою собственную производственную деятельность превращает в свое выключение из действительности, в кару для себя, а его собственный продукт им утрачивается, становится продуктом, ему не принадлежащим, точно так же он порождает власть того, кто не производит, над производством и над продуктом. Отчуждая от себя свою собственную деятельность, он позволяет другому человеку присваивать деятельность, ему не присущую.

До сих пор мы рассматривали это отношение только со стороны рабочего; позднее мы рассмотрим его также и со стороны не рабочего…

*[ Коммунизм ]*

Религия, семья, государство, право, мораль, наука, искусство и т. д. суть лишь *особые* виды производства и подчиняются его всеобщему закону. Поэтому положительное упразднение *частной собственности*, как утверждение *человеческой* жизни, есть положительное упразднение всякого отчуждения, т. е. возвращение человека из религии, семьи, государства и т. д. к своему *человеческому*, т. е. *общественному* бытию. Религиозное отчуждение, как таковое, происходит лишь в сфере *сознания*, в сфере внутреннего мира человека, но экономическое отчуждение есть отчуждение *действительной жизни*, — его упразднение охватывает поэтому обе стороны. Понятно, что если у различных народов это движение *начинается* либо в одной, либо в другой из этих областей, то это зависит от того, протекает ли подлинная *признанная* жизнь данного народа преимущественно в сфере сознания или же в сфере внешнего мира, является ли она больше идеальной или же реальной жизнью…

Коммунизм есть *положительное* выражение упразднения частной собственности; на первых порах он выступает как *всеобщая* частная собственность[4](#b80). Беря отношение частной собственности в, его *всеобщности*, коммунизм

1) в его первой форме является лишь *обобщением и завершением* этого отношения. Как таковой он имеет двоякий вид: во-первых, господство *вещественной* собственности над ним так велико, что он стремится уничтожить *все* то, чем, на началах *частной собственности*, не могут обладать все; он хочет *насильственно* абстрагироваться от таланта и т. д. Непосредственное физическое *обладание* представляется ему единственной целью жизни и существования; категория *рабочего* не отменяется, а распространяется на всех людей; отношение частной собственности остается отношением всего общества к миру вещей; наконец, это движение, стремящееся противопоставить частной собственности всеобщую частную собственность, выражается в совершенно животной форме, когда оно противопоставляет *браку* (являющемуся, действительно, некоторой *формой* *исключительной частной собственности*) *общность жен*, где, следовательно, женщина становится *общественной* и *всеобщей* собственностью. Можно сказать, что эта идея *общности жен* выдает *тайну* этого еще совершенно грубого и неосмысленного коммунизма. Подобно тому как женщина переходит тут от брака ко всеобщей проституции, так и весь мир богатства, т. е. предметной сущности человека, переходит от исключительного брака с частным собственником к универсальной проституции со всем обществом. Этот коммунизм, отрицающий повсюду *личность* человека, есть лишь последовательное выражение частной собственности, являющейся этим отрицанием. Всеобщая и конституирующаяся как власть *зависть* представляет собой ту скрытую форму, которую принимает *стяжательство* и в которой оно себя лишь *иным* способом удовлетворяет. Всякая частная собственность, как таковая, ощущает — *по крайней мере* по отношению к *более богатой* частной собственности — зависть и жажду нивелирования, так что эти последние составляют даже сущность конкуренции. Грубый коммунизм есть лишь завершение этой зависти и этого нивелирования, исходящее из *представления* о некоем минимуме. У него — *определенная ограниченная* мера. Что такое упразднение частной собственности отнюдь не является подлинным освоением ее, видно как раз из абстрактного отрицания всего мира культуры и цивилизации, из возврата к *неестественной* [IV] простоте *бедного*, грубого и не имеющего потребностей человека, который не только не возвысился над уровнем частной собственности, но даже и не дорос еще до нее.

Для такого рода коммунизма общность есть лишь общность *труда* и равенство *заработной платы*, выплачиваемой общинным капиталом, *общиной* как всеобщим капиталистом. Обе стороны взаимоотношения подняты на ступень *представляемой* всеобщности: *труд* — как предназначение каждого, а *капитал* — как признанная всеобщность и сила всего общества…

Таким образом, первое положительное упразднение частной собственности, *грубый* коммунизм, есть только *форма проявления* гнусности частной собственности, желающей утвердить себя в качестве *положительной общности*.

2) Коммунизм α) еще политического характера, демократический или деспотический; β) с упразднением государства, но в то же время еще не завершенный и все еще находящийся под влиянием частной собственности, т. е. отчуждения человека. И в той и в другой форме коммунизм уже мыслит себя как реинтеграцию или возвращение человека к самому себе, как уничтожение человеческого самоотчуждения; но так как он еще не уяснил себе положительной сущности частной собственности и не постиг еще *человеческой* природы потребности, то он тоже еще находится в плену у частной собственности и заражен ею. Правда, он постиг понятие частной собственности, но не уяснил еще себе ее сущность.

3) *Коммунизм* как *положительное* упразднение *частной собственности* — этого *самоотчуждения* человека — ив силу этого как подлинное *присвоение человеческой* сущности человеком и для человека; а потому как полное, происходящее сознательным образом и с сохранением всего богатства предшествующего развития, возвращение человека к самому себе как человеку *общественному*, т. е. человечному. Такой коммунизм, как завершенный натурализм, = гуманизму, а как завершенный гуманизм, = натурализму; он есть *действительное* разрешение противоречия между человеком и природой, человеком и человеком, подлинное разрешение спора между существованием и сущностью, между опредмечиванием и самоутверждением, между свободой и необходимостью, между индивидом и родом. Он — решение загадки истории, и он знает, что он есть это решение…

Какое-нибудь *существо* является в своих глазах самостоятельным лишь тогда, когда оно стоит на своих собственных ногах, а на своих собственных ногах оно стоит лишь тогда, когда оно обязано своим *существованием* самому себе. Человек, живущий милостью другого, считает себя зависимым существом. Но я живу целиком милостью другого, если я обязан ему не только поддержанием моей жизни, но сверх того еще и тем, что он мою *жизнь создал*, что он — *источник* моей жизни; а моя жизнь непременно имеет такую причину вне себя, если она не есть мое собственное творение. Вот почему *творение* является таким представлением, которое весьма трудно вытеснить из народного сознания. Народному сознанию *непонятно* чрез-себя-бытие природы и человека, потому что это чрез-себя-бытие противоречит всем *осязательным фактам* практической жизни…

Но так как для социалистического человека *вся так называемая всемирная история* есть не что иное, как порождение человека человеческим трудом, становление природы для человека, то у него есть наглядное, неопровержимое доказательство своего *порождения* самим собою, *процесса* своего *возникновения*. Так как для социалистического человека *существенная реальность* человека и природы приобрела практический, чувственный, наглядный характер, причем человек наглядно стал для человека бытием природы, а природа наглядно стала для него бытием человека, то стал практически невозможным вопрос о каком-то *чуждом* существе, о существе, стоящем над природой и человеком, — вопрос, заключающий в себе признание несущественности природы и человека. *Атеизм*, как отрицание этой несущественности, не имеет больше никакого смысла, потому что атеизм является *отрицанием бога* и утверждает *бытие человека* именно посредством этого отрицания; но социализм, как социализм, уже не нуждается в таком опосредствовании: он начинается с *теоретически и практически чувственного сознания* человека и природы как *сущности*. Социализм есть *положительное*, уже не опосредствуемое отрицанием религии *самосознание* человека, подобно тому как *действительная* жизнь есть положительная действительность человека, уже не опосредствуемая отрицанием частной собственности, *коммунизмом*. Коммунизм есть позиция как отрицание отрицания, поэтому он является *действительным*, для ближайшего этапа исторического развития необходимым моментом эмансипации и обратного отвоевания человека. *Коммунизм* есть необходимая форма и энергический принцип ближайшего будущего, но, как таковой, коммунизм не есть цель человеческого развития, форма человеческого общества…

Прежде всего следует избегать того, чтобы снова противопоставлять ”общество”, как абстракцию, индивиду. *Индивид есть общественное существо*. Поэтому всякое проявление его жизни — даже если оно и не выступает в непосредственной форме *коллективного*, совершаемого совместно с другими, проявления жизни — *является* проявлением и утверждением *общественной жизни*. Индивидуальная и родовая жизнь человека не являются чем-то *различным*, хотя по необходимости способ существования индивидуальной жизни бывает либо более *особенным*, либо более *всеобщим* проявлением родовой жизни, а родовая жизнь бывает либо более *особенной*, либо *всеобщей* индивидуальной жизнью.

Как *родовое сознание*, человек утверждает свою реальную *общественную жизнь* и только повторяет в мышлении свое реальное бытие, как и наоборот, родовое бытие утверждает себя в родовом сознании и в своей всеобщности существует для себя как мыслящее существо.

Поэтому если человек есть некоторый *особенный* индивид и именно его особенность делает из него индивида и действительное *индивидуальное* общественное существо, то он в такой же мере есть также и *тотальность*, идеальная тотальность, субъективное для-себя-бытие мыслимого и ощущаемого общества, подобно тому как и в действительности он существует, с одной стороны, как созерцание общественного бытия и действительное пользование им, а с другой стороны — как тотальность человеческого проявления жизни.

Таким образом, хотя мышление и бытие и *отличны* друг от друга, но в то же время они находятся в *единстве* друг с другом.

*Смерть* кажется жестокой победой рода над определенным индивидом и как будто противоречит их единству; но определенный индивид есть лишь некое *определенное родовое существо* и, как таковое, смертен…

Человек присваивает себе свою всестороннюю сущность всесторонним образом, следовательно, как целостный человек. Каждое из его *человеческих* отношений к миру — зрение, слух, обоняние, вкус, осязание, мышление, созерцание, ощущение, желание, деятельность, любовь, словом, все органы его индивидуальности, равно как и те органы, которые непосредственно по своей форме есть общественные органы… являются в своем *предметном* отношении, или в своем *отношении к предмету*, присвоением последнего. Присвоение *человеческой* действительности, ее отношение к предмету, это — *осуществление на деле человеческой действительности*, человеческая *действенность* и человеческое *страдание*, потому что страдание, понимаемое в человеческом смысле, есть самопотребление человека.

Частная собственность сделала нас столь глупыми и односторонними, что какой-нибудь предмет, является нашим лишь тогда, когда мы им обладаем, т. е. когда он существует для нас как капитал или когда мы им непосредственно владеем, едим его, пьем, носим на своем теле, живем в нем и т. д., — одним словом, когда мы его *потребляем*, — хотя сама же частная собственность все эти виды непосредственного осуществления владения в свою очередь рассматривает лишь как *средство к жизни*, а та жизнь, для которой они служат средством, есть *жизнь частной собственности* — труд и капитализирование.

Поэтому на место *всех* физических и духовных чувств стало простое отчуждение *всех* этих чувств — чувство *обладания*. Вот до какой абсолютной бедности должно было быть доведено человеческое существо, чтобы оно могло породить из себя свое внутреннее богатство. (О категории *обладания* см. статью *Гесса* в сборнике ”Двадцать один лист”.)

Поэтому уничтожение частной собственности означает полную *эмансипацию* всех человеческих чувств и свойств; но оно является этой эмансипацией именно потому, что чувства и свойства эти стали *человеческими* как в субъективном, так и в объективном смысле. Глаз стал *человеческим* глазом точно так же, как его *объект* стал общественным, *человеческим* объектом, созданным человеком для человека. Поэтому *чувства* непосредственно в своей практике стали *теоретиками*. Они имеют отношение к *вещи* ради вещи, но сама эта вещь есть *предметное* *человеческое* отношение к самой себе и к человеку, и наоборот. Вследствие этого потребность и пользование вещью утратили свою *эгоистическую* природу, а природа утратила свою голую *полезность*, так как польза стала *человеческой* пользой.

Точно так же чувства и наслаждения других людей стали моим *собственным* достоянием. Поэтому, кроме этих непосредственных органов, образуются *общественные* органы, в *форме* общества. Так, например, деятельность в непосредственном общении с другими и т. д. стала органом *проявления* моей *жизни* и одним из способов усвоения *человеческой* жизни…

*[Природа и сущность человека]*

*Промышленность* является *действительным* историческим отношением природы, а следовательно, и естествознания к человеку. Поэтому если ее рассматривать как *экзотерическое* раскрытие человеческих *сущностных сил*, то понятна станет и *человеческая* сущность природы, или *природная* сущность человека; в результате этого естествознание утратит свое абстрактно материальное или, вернее, идеалистическое направление и станет основой *человеческой* науки, подобно тому как оно уже теперь — хотя и в отчужденной форме — стало основой действительно человеческой жизни, а принимать *одну* основу для жизни, другую для *науки* — это значит с самого начала допускать ложь. Становящаяся в человеческой истории — этом акте возникновения человеческого общества — природа является *действительной* природой человека; поэтому природа, какой она становится — хотя и в *отчужденной* форме — благодаря промышленности, есть истинная *антропологическая* природа.

*Чувственность* (см. Фейербаха) должна быть основой всей науки. Наука является *действительной* наукой лишь в том случае, если она исходит из чувственности в ее двояком виде: из *чувственного* сознания и из *чувственной* потребности; следовательно, лишь в том случае, если наука исходит из природы. Вся история является подготовкой к тому, чтобы *”человек”* стал предметом *чувственного* сознания и чтобы потребность ”человека как человека” стала [естественной, чувственной] потребностью. Сама история является *действительной* частью *истории природы*, становления природы человеком. Впоследствии естествознание включит в себя науку о человеке в такой же мере, в какой наука о человеке включит в себя естествознание: это будет *одна* наука.

*Человек* является непосредственно *природным существом*. В качестве природного существа, притом живого природного существа, он, с одной стороны, наделен *природными силами*, *жизненными силами*, являясь *деятельным* природным существом; эти силы существуют в нем в виде задатков и способностей, в виде *влечений*; а с другой стороны, в качестве природного, телесного, чувственного, предметного существа он, подобно животным и растениям, является *страдающим*, обусловленным и ограниченным существом, т. е. *предметы* его влечений существуют вне его, как не зависящие от него *предметы*; но эти предметы суть *предметы* его *потребностей*; это — необходимые, существенные для проявления и утверждения его сущностных сил *предметы*. То, что человек есть *телесное*, обладающее природными силами, живое, действительное, чувственное, предметное существо, означает, что предметом своей сущности, своего проявления жизни он имеет *действительные, чувственные предметы*, или что он может *проявить* свою жизнь только на действительных, чувственных предметах. *Быть* предметным, природным, чувственным — это все равно, что иметь вне себя предмет, природу, чувство или быть самому предметом, природой, чувством для какого-нибудь третьего существа. *Голод* есть естественная *потребность*; поэтому для своего удовлетворения и утоления он нуждается в *природе* вне его, в *предмете* вне его. Голод — это признанная потребность моего тела в некотором *предмете*, существующем вне моего тела и необходимом для его восполнения и для проявления его сущности. Солнце есть *предмет* растения, необходимый для него, утверждающий его жизнь предмет, подобно тому как растение есть предмет солнца в качестве *обнаружения* животворной силы солнца, его *предметной* сущностной силы…

Поэтому человек как предметное, чувственное существо есть *страдающее* существо; а так как это существо ощущает свое страдание, то оно есть существо, обладающее *страстью*. Страсть — это энергично стремящаяся к своему предмету сущностная сила человека.

(Но человек — не только природное существо, он есть человеческое природное существо, т. е. существующее для самого себя существо и потому *родовое существо*. Он должен проявить и утвердить себя как родовое существо и в своем бытии и в своем знании. Таким образом, подобно тому как *человеческие* предметы не являются природными предметами в том виде, как эти последние непосредственно даны в природе, так и *человеческое чувство*, как оно *есть* непосредственно, в своей непосредственной предметности, не есть *человеческая* чувственность, человеческая предметность. Ни природа в объективном смысле, ни природа в субъективном смысле непосредственно не дана *человеческому* существу адекватным образом.) И подобно тому как все природное должно *возникнуть*, так и *человек* имеет свой акт возникновения, *историю*, которая, однако, отражается в его сознании и потому в качестве акта возникновения является сознательно снимающим себя актом возникновения. История есть истинная естественная история человека…

Мы видели, как при предположении положительного упразднения частной собственности человек производит человека — самого себя и другого человека; как предмет, являющийся непосредственным продуктом деятельности его индивидуальности, вместе с тем оказывается его собственным бытием для другого человека, бытием этого другого человека и бытием последнего для первого. Но точно таким же образом и материал труда и человек как субъект являются и результатом и *исходным пунктом* движения (в том, что они должны служить этим исходным пунктом, в этом и заключается историческая *необходимость* частной собственности). Таким образом, *общественный* характер присущ всему движению, *как* само общество производит *человека* как *человека*, так и он *производит* общество. Деятельность и пользование ее плодами, как по своему содержанию, так и по *способу существования*, носят *общественный* характер: *общественная* деятельность и *общественное* пользование. *Человеческая* сущность природы существует только для *общественного* человека; ибо только в обществе природа является для человека *звеном, связывающим* человека с *человеком*, бытием его для другого и бытием другого для него, жизненным элементом человеческой действительности; только в обществе природа выступает как *основа* его собственного *человеческого* бытия. Только в обществе его *природное* бытие является для него его *человеческим* бытием и природа становится для него человеком. Таким образом, *общество* есть законченное сущностное единство человека с природой, подлинное воскресение природы, осуществленный натурализм человека и осуществленный гуманизм природы.

*Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 42. С. 90—96, 117, 114—115, 116, 125, 126—127, 119, 120—121,*

*124, 162—163, 164, 117—118*

**Святое семейство**[**5**](#b81)

После того как человек познан как сущность, как базис всей человеческой деятельности и всех человеческих отношений, одна только ”критика” способна изобретать *новые категории* и превращать самого *человека*, как она это и делает, снова в некую категорию и в принцип целого ряда категорий. Этим, правда, она вступает на единственный путь спасения, какой еще оставался в распоряжении растревоженной и преследуемой *теологической* нечеловечности. *История* не делает *ничего*, она ”не обладает *никаким* необъятным богатством”, она ”не сражается *ни в каких* битвах”! Не ”история”, а именно *человек*, действительный, живой человек — вот кто делает все это, всем обладает и за все борется. ”История” не есть какая-та особая личность, которая пользуется человеком как средством, для достижения *своих* целей. История — *не что иное*, как деятельность преследующего свои цели человека…

Согласно прежней, *некритической* истории, т. е. истории, писанной не в том смысле, какой придает ей абсолютная критика, следует, далее, строго различать две вещи: насколько *масса* была *”заинтересована”* в тех или иных целях и насколько эти цели *”вызывали энтузиазм”* массы. *”Идея”* неизменно посрамляла себя, как только она отделялась от *”интереса”.* С другой стороны, нетрудно понять, что всякий массовый, добивающийся исторического признания *”интерес”,* когда он впервые появляется на мировой сцене, далеко выходит в *”идее”*, или *”представлении”*, за свои действительные границы и легко смешивает себя с *человеческим* интересом вообще. Эта *иллюзия* образует то, что *Фурье* называет *тоном* каждой исторической эпохи. *Интерес* буржуазии в революции 1789 г., далекий от того, чтобы быть *”неудачным”*, все *”выиграл”* и имел *”действительный успех”*, как бы впоследствии ни рассеялся дым *”пафоса”* и как бы ни увяли *”энтузиастические”* цветы, которыми он украсил свою колыбель. Этот *интерес* был так могуществен, что победоносно преодолел перо Марата, гильотину террористов, шпагу Наполеона, равно как и католицизм и чистокровность Бурбонов. ”Неудачной” революция была только для той массы, для которой *политическая* ”идея” не была идеей ее действительного *”интереса”*, истинный жизненный принцип которой не совпадал поэтому с жизненным принципом революции, — для той массы, реальные условия освобождения которой существенно отличны от тех условий, в рамках которых буржуазия могла освободить себя и общество. Если, стало быть, революция, которая может служить представительницей всех великих исторических ”дел”, неудачна, — то она неудачна потому, что та масса, жизненными условиями которой по существу ограничилась революция, была массой *исключительной*, не охватывающей всей совокупности населения, *ограниченной* массой. Если, значит, революция неудачна, то не потому, что революция *”вызывала энтузиазм”* массы, не потому, что масса была *”заинтересована”* в ней, а потому, что для самой многочисленной части массы, части, отличной от буржуазии, принцип революции не был ее *действительным* интересом, не был *ее собственным* революционным принципом, а был *только ”идеей”*, следовательно, только предметом временного *энтузиазма* и только кажущегося *подъема*.

Вместе с основательностью исторического действия будет, следовательно, расти и объем массы, делом которой оно является. В критической истории, согласно которой в исторических делах речь идет не о действующих массах, не об эмпирическом действии и не об эмпирическом *интересе* этого действия, а, напротив, только об *”идее”*, пребывающей *”в них”*, — в такой истории все должно происходить, конечно, совершенно иначе.

*”В массе”*, — поучает нас критика, — ”*а не в чем-либо другом*, как думают ее прежние либеральные защитники, *следует искать истинного врага духа*”.

Врагами прогресса, *вне* массы, являются как раз получившие самостоятельное существование, наделенные *собственной* жизнью *продукты самоунижения, самоотвержения и самоотчуждения массы*. Поэтому масса, восставая против самостоятельно существующих *продуктов* ее *самоунижения*, восстает тем самым против своего *собственного* недостатка, подобно тому как человек, выступая против существования бога, тем самым выступает против своей *собственной религиозности*. Но так как эти *практические* результаты самоотчуждения массы существуют в действительном мире внешним образом, то масса вынуждена бороться с ними также и *внешним* образом. Она отнюдь не может считать эти продукты своего самоотчуждения только *идеальными* фантасмагориями, простыми *отчуждениями самосознания*, и не может желать уничтожить *материальное* отчуждение при помощи чисто *внутреннего спиритуалистического* действия. Уже газета Лустало 1789 г. имела девизом:

”Великие кажутся нам великими лишь потому,

Что мы сами стоим на коленях.

Поднимемся!”

Но чтобы подняться, недостаточно сделать это *в мысли*, оставляя висеть над *действительной, чувственной* головой *действительное, чувственное* ярмо, которого не сбросишь с себя никакими идеями. А между тем *абсолютная критика* научилась из *”Феноменологии”* Гегеля, по крайней мере, одному искусству — превращать *реальные, объективные, вне меня* существующие цепи в *исключительно идеальные*, исключительно *субъективные*, исключительно *во мне* существующие цепи и поэтому все *внешние*, чувственные битвы превращать в битвы чистых идей…

Не требуется большой остроты ума, чтобы усмотреть необходимую связь между учением материализма о прирожденной склонности людей к добру и равенстве их умственных способностей, о всемогуществе опыта, привычки, воспитания, о влиянии внешних обстоятельств на человека, о высоком значении промышленности, о правомерности наслаждения и т. д. — и коммунизмом и социализмом. Если человек черпает все свои знания, ощущения и пр. из чувственного мира и опыта, получаемого от этого мира, то надо, стало быть, так устроить окружающий мир, чтобы человек в нем познавал и усваивал истинно человеческое, чтобы он познавал себя как человека. Если правильно понятый интерес составляет принцип всей морали, то надо, стало быть, стремиться к тому, чтобы частный интерес отдельного человека совпадал с общечеловеческими интересами. Если человек несвободен в материалистическом смысле, т. е. если он свободен не вследствие отрицательной силы избегать того или другого, а вследствие положительной силы проявлять свою истинную индивидуальность, то должно не наказывать преступления отдельных лиц, а уничтожить антисоциальные источники преступления и предоставить каждому необходимый общественный простор для его насущных жизненных проявлений. Если характер человека создается обстоятельствами, то надо, стало быть, сделать обстоятельства человечными. Если человек по природе своей общественное существо, то он, стало быть, только в обществе может развить свою истинную природу, и о силе его природы надо судить не по силе отдельных индивидуумов, а по силе всего общества…

*Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 2.*

*С. 102, 89—90, 145—146*

**Положение рабочего класса в Англии**[**6**](#b82)

*Отношение буржуазии к пролетариату*

Однако скорее всего события не пойдут ни тем, ни другим путем. Торговые кризисы, которые являются наиболее могущественным фактором, способствующим самостоятельному развитию пролетариата, в сочетании с иностранной конкуренцией и все возрастающим разорением среднего класса, ускорят весь процесс. Я не думаю, чтобы народ спокойно перенес еще больше одного кризиса. Уже ближайший кризис, который наступит в 1846 или в 1847 г., повлечет, вероятно, за собой отмену хлебных законов и принятие Хартии. Каким революционным движениям положит начало Хартия, — трудно сказать. Но после этого кризиса и до следующего, который по аналогии с предыдущими должен наступить в 1852 или 1853 г., хотя его наступление может быть отсрочено отменой хлебных законов или ускорено другими причинами, как, например, иностранной конкуренцией, английскому народу, вероятно, надоест безропотно терпеть эксплуатацию капиталистов и умирать с голоду, когда капиталисты перестают в нем нуждаться. Если до этого времени английская буржуазия не образумится — судя по всем признакам, с ней этого не случится, — то наступит революция, с которой ни одна из бывших до сих пор революций сравниться, не сможет. Доведенные до отчаяния пролетарии примутся за поджоги, как им проповедовал это Стефенс; народная месть прорвется с такой яростью, о которой и 1793 год не может нам дать никакого представления. Война бедных против богатых будет самой кровавой из всех войн, которые когда-либо велись между людьми. Даже переход части буржуазии на сторону пролетариата, даже улучшение нравов всей буржуазии не помогут. Ведь изменение во взглядах всей буржуазии не может пойти дальше половинчатой juste-milieu[[21]](#footnote-22)\*, те буржуа, которые более решительно примкнут к рабочим, образуют новую Жиронду, которая погибнет в ходе развертывания насильственных действий. Предрассудки целого класса нельзя сбросить, как старую одежду, и всего менее на это способна консервативная, ограниченная, эгоистичная английская буржуазия. Все эти выводы можно делать с полной уверенностью, поскольку они опираются на совершенно неоспоримые данные исторического развития, с одной стороны, и на свойства человеческой природы, с другой. В Англии легче, чем где бы то ни было, быть пророком потому, что составные элементы общества получили здесь такое ясное и четкое развитие. Революция *неизбежна*: уже слишком поздно предлагать мирный выход из создавшегося положения; но революция может принять более мягкие формы, чем те, которые я здесь обрисовал. Это будет зависеть не столько от развития буржуазии, сколько от развития пролетариата. Чем больше пролетариат проникнется социалистическими и коммунистическими идеями, тем менее кровавой, мстительной и жестокой будет революция. По принципу своему коммунизм стоит выше вражды между буржуазией и пролетариатом; он признает лишь ее историческое значение для настоящего, но отрицает ее необходимость в будущем; он именно ставит себе целью устранить эту вражду. Пока эта вражда существует, коммунизм рассматривает ожесточение пролетариата против своих поработителей как необходимость, как наиболее важный рычаг начинающегося рабочего движения; но коммунизм идет дальше этого ожесточения, ибо он является делом не одних только рабочих, а всего человечества. Ни одному коммунисту и в голову не придет мстить отдельному лицу или вообще думать, что тот или иной буржуа при существующих отношениях мог бы поступить иначе, чем он поступает. Английский социализм (т. е. коммунизм) прямо исходит из принципа неответственности отдельного лица. Поэтому, чем более английские рабочие проникнутся социалистическими идеями, тем скорее станет излишним их теперешнее ожесточение, — которое, если оно будет проявляться в таких насильственных актах, как до сих пор, все равно ни к чему не приведет, — и тем меньше будет грубости и дикости в их выступлениях против буржуазии. Если бы вообще возможно было сделать весь пролетариат коммунистическим до того, как борьба развернется, она протекла бы очень мирно. Но это теперь уже невозможно: слишком поздно! Я полагаю, однако, что до начала вполне открытой, непосредственной войны бедных против богатых, ставшей теперь неизбежной в Англии, удастся, по крайней мере, настолько распространить в рядах пролетариата ясное понимание социального вопроса, что коммунистическая партия при благоприятных обстоятельствах окажется в состоянии с течением времени преодолеть жестокие и грубые элементы революции и предотвратить повторение 9 термидора. К тому же опыт Франции не пропадет даром, да и теперь уже большинство вождей чартистского движения — коммунисты. А так как коммунизм стоит *выше* противоречия между пролетариатом и буржуазией, то лучшим представителям последней — впрочем, крайне немногочисленным и принадлежащим только к подрастающему поколению — легче будет примкнуть к нему, чем к исключительно пролетарскому чартизму.

*Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 2. С. 515—517*

**Немецкая идеология**[**7**](#b83)

*[Предпосылки материалистического понимания истории]*

Предпосылки, с которых мы начинаем, — не произвольны, они — не догмы; это — действительные предпосылки, от которых можно отвлечься только в воображении. Это — действительные индивиды, их деятельность и материальные условия их жизни, как те, которые они находят уже готовыми, так и те, которые созданы их собственной деятельностью. Таким образом, предпосылки эти можно установить чисто эмпирическим путем.

Первая предпосылка всякой человеческой истории — это, конечно, существование живых человеческих индивидов. Поэтому первый конкретный факт, который подлежит констатированию, — телесная организация этих индивидов и обусловленное ею отношение их к остальной природе. Мы здесь не можем, разумеется, углубляться ни в изучение физических свойств самих людей, ни в изучение природных условий — геологических, оро-гидрографических, климатических и иных отношений, которые они застают. Всякая историография должна исходить из этих природных основ и тех их видоизменений, которым они благодаря деятельности людей подвергаются в ходе истории.

Людей можно отличать от животных по сознанию, по религии — вообще по чему угодно. Сами они начинают отличать себя от животных, как только начинают *производить* необходимые им жизненные средства — шаг, который обусловлен их телесной организацией. Производя необходимые им жизненные средства, люди косвенным образом производят и саму свою материальную жизнь.

Способ, каким люди производят необходимые им жизненные средства, зависит прежде всего от свойств самих жизненных средств, находимых ими в готовом виде и подлежащих воспроизведению.

Этот способ производства надо рассматривать не только с той стороны, что он является воспроизводством физического существования индивидов. В еще большей степени это — определенный способ деятельности данных индивидов, определенный вид их жизнедеятельности, их определенный *образ жизни*. Какова жизнедеятельность индивидов, таковы и они сами. То, что они собой представляют, совпадает, следовательно, с их производством —совпадает как с тем, *что́* они производят, так и с тем, как они производят. Что́ представляют собой индивиды—это зависит, следовательно, от материальных условий их производства.

Это производство начинается впервые с *ростом населения*. Само оно опять-таки предполагает общение [Verkehr] индивидов между собой. Форма этого общения, в свою очередь, обусловливается производством…

*[Первичные исторические отношения, или основные стороны социальной деятельности: производство жизненных средств, порождение новых потребностей, производство людей (семья), общение, сознание]*

Имея дело со свободными от всяких предпосылок немцами, мы должны прежде всего констатировать первую предпосылку всякого человеческого существования, а следовательно, и всякой истории, а именно ту предпосылку, что люди должны иметь возможность жить, чтобы быть в состоянии ”делать историю”. Но для жизни нужны прежде всего пища и питье, жилище, одежда и еще кое-что. Итак, первый исторический акт — это производство средств, необходимых для удовлетворения этих потребностей, производство самой материальной жизни. Притом это такое историческое дело, такое основное условие всякой истории, которое (ныне так же, как и тысячи лет тому назад) должно выполняться ежедневно и ежечасно — уже для одного того, чтобы люди могли жить. Даже если чувственность сводится, как у святого Бруно, к такому минимуму, как дубинка, — она предполагает деятельность, направленную к производству этой дубинки. При уяснении всякой исторической действительности необходимо поэтому первым делом учесть указанный основной факт во всем его значении и объеме и предоставить ему то место, которое он заслуживает. Немцы, как известно, никогда этого не делали, и поэтому у них никогда не было земной основы для истории, а отсюда и не было никогда ни одного историка. Французы и англичане, хотя они и крайне односторонне понимали связь этого факта с так называемой историей — в особенности, поскольку они находились в плену политической идеологии, — все же сделали первые попытки дать историографии материалистическую основу, впервые написав истории гражданского общества, торговли и промышленности.

Второй факт состоит в том … что сама удовлетворенная первая потребность, действие удовлетворения и уже приобретенное орудие удовлетворения ведут к новым потребностям, и это порождение новых потребностей является первым историческим актом. Отсюда сразу становится ясно, чьим духовным детищем является великая историческая мудрость немцев, которые считают, что там, где им не хватает положительного материала и где нет речи о теологической, политической или литературной бессмыслице, там нет и никакой истории, а имеется лишь ”предысторическое время”; при этом мы не получаем никаких разъяснений относительно того, как совершается переход от этой бессмысленной ”предыстории” к собственно истории. Впрочем, с другой стороны, их историческая спекуляция особенно охотно набрасывается на эту ”предысторию”, потому что тут они считают себя обеспеченными от вторжения ”грубого факта” и вместе с тем могут дать полную свободу своему спекулятивному влечению, создавая и разрушая гипотезы тысячами.

Третье отношение, с самого начала включающееся в ход исторического развития, состоит в том, что люди, ежедневно заново производящие свою собственную жизнь, начинают производить других людей, размножаться: это — отношение между мужем и женой, родителями и детьми, *семья*. Эта семья, которая вначале была единственным социальным отношением, впоследствии, когда умножившиеся потребности порождают новые общественные отношения, а размножившееся население — новые потребности, становится (исключая Германию) подчиненным отношением и должна тогда рассматриваться и изучаться согласно существующим эмпирическим данным, а не согласно ”понятию семьи”, как это делают обыкновенно в Германии.

Впрочем, эти три стороны социальной деятельности следует рассматривать не как три различные ступени, а именно лишь как три стороны, или — чтобы было понятно немцам — как три ”момента”, которые совместно существовали с самого начала истории, со времени первых людей, и которые имеют силу в истории еще и теперь.

Производство жизни — как собственной, посредством труда, так и чужой, посредством деторождения — выступает сразу же в качестве двоякого… отношения: с одной стороны, в качестве естественного, а с другой — в качестве общественного отношения, общественного в том смысле, что здесь имеется в виду совместная деятельность многих индивидов, безразлично при каких условиях, каким образом и для какой цели. Отсюда следует, что определенный способ производства или определенная промышленная ступень всегда связаны воедино с определенным способом совместной деятельности, с определенной общественной ступенью, что сам этот способ совместной деятельности есть ”производительная сила”, что совокупность доступных людям производительных сил обусловливает общественное состояние и что, следовательно, ”историю человечества” всегда необходимо изучать и разрабатывать в связи с историей промышленности и обмена. Но ясно также и то, что в Германии такая история не может быть написана, так как немцам для этого не хватает не только способности понимания и материала, но и ”чувственной достоверности”; а по ту сторону Рейна нельзя приобрести никакого опыта насчет этих вещей потому, что там не совершается более никакой истории. Таким образом, уже с самого начала обнаруживается материалистическая связь людей между собой, связь, которая обусловлена потребностями и способом производства и так же стара, как сами люди, — связь, которая принимает все новые формы и, следовательно, представляет собой ”историю”, вовсе не нуждаясь в существовании какой-либо политической или религиозной нелепости, которая еще сверх того соединяла бы людей.

Лишь теперь, после того как мы уже рассмотрели четыре момента, четыре стороны первичных, исторических отношений, мы находим, что человек обладает также и ”сознанием”. Но и это сознание не с самого начала является ”чистым” сознанием. На ”духе” с самого начала лежит… проклятие — быть ”отягощенным” материей, которая выступает здесь в виде движущихся слоев воздуха, звуков — словом, в виде языка. Язык так же древен, как и сознание; язык *есть* практическое, существующее и для других людей и лишь тем самым существующее также и для меня самого действительное сознание, и, подобно сознанию, язык возникает лишь из потребности, из настоятельной необходимости общения с другими людьми. Там, где существует какое-нибудь отношение, оно существует для меня. Животное не ”соотносит” себя ни с чем и вообще не ”соотносит” себя; для животного его отношение к другим не существует как отношение. Сознание, следовательно, уже с самого начала есть общественный продукт и остается им, пока вообще существуют люди. Сознание, конечно, вначале есть всего лишь осознание *ближайшей* чувственно воспринимаемой среды и осознание ограниченной связи с другими лицами и вещами, находящимися вне. начинающего сознавать себя индивида; в одно и то же время оно — осознание природы, которая первоначально противостоит людям как совершенно чуждая, всемогущая и неприступная сила, к которой люди относятся совершенно по-животному и власти которой они подчиняются, как скот; следовательно, это — чисто животное осознание природы (обожествление природы) — именно потому, что природа еще почти не видоизменена ходом истории, а с другой стороны, это сознание необходимости вступать в сношения с окружающими индивидами является началом осознания того, что человек вообще живет в обществе…

*[Сущность материалистического понимания истории. Общественное бытие и общественное сознание]*

Производство идей; представлений, сознания первоначально непосредственно вплетено в материальную деятельность и в материальное общение людей, в язык реальной жизни. Образование представлений, мышление, духовное общение людей являются здесь еще непосредственным порождением их материальных действий. То же самое относится к духовному производству, как оно проявляется в языке политики, законов, морали, религии, метафизики и т. д. того или другого народа. Люди являются производителями своих представлений, идей и т. д., но речь идет о действительных, действующих людях, обусловленных определенным развитием их производительных сил и соответствующим этому развитию общением, вплоть до его отдаленнейших форм. Сознание [das Bewußtsein] никогда не может быть чем-либо иным, как осознанным бытием [das bewußte Sein], а бытие людей есть реальный процесс их жизни. Если во всей идеологии люди и их отношения оказываются поставленными на голову, словно в камере-обскуре, то это явление точно так же проистекает из исторического процесса их жизни, как обратное изображение предметов на сетчатке глаза проистекает из непосредственно физического процесса их жизни.

В прямую противоположность немецкой философии, спускающейся с неба на землю, мы здесь поднимаемся с земли на небо, т. е. мы исходим не из того, что́ люди говорят, воображают, представляют себе, — мы исходим также не из существующих только на словах, мыслимых, воображаемых, представляемых людей, чтобы от них прийти к подлинным людям; для нас исходной точкой являются действительно деятельные люди, и из их действительного жизненного процесса мы выводим также и развитие идеологических отражений и отзвуков этого жизненного процесса. Даже туманные образования в мозгу людей, и те являются необходимыми продуктами, своего рода испарениями их материального жизненного процесса, который может быть установлен эмпирически и который связан с материальными предпосылками. Таким образом, мораль, религия, метафизика и прочие виды идеологии и соответствующие им формы сознания утрачивают видимость самостоятельности. У них нет истории, у них нет развития: люди, развивающие свое материальное производство и свое материальное общение, изменяют вместе с этой своей действительностью также свое мышление и продукты своего мышления. Не сознание определяет жизнь, а жизнь определяет сознание. При первом способе рассмотрения исходят из сознания, как если бы оно было живым индивидом; при втором, соответствующем действительной жизни, исходят из самих действительных живых индивидов и рассматривают сознание только как их сознание…

*[Созерцательность и непоследовательность материализма Фейербаха]*

Даже это ”чистое” естествознание получает свою цель, равно как и свой материал, лишь благодаря торговле и промышленности, благодаря чувственной деятельности людей. Эта деятельность, этот непрерывный чувственный труд и созидание, это производство служит настолько глубокой основой всего чувственного мира, как он теперь существует, что если бы оно прекратилось хотя бы лишь на один год, то Фейербах увидел бы огромные изменения не только в мире природы, — очень скоро не стало бы и всего человеческого мира, его, Фейербаха, собственной способности созерцания и даже его собственного существования. Конечно, при этом сохраняется приоритет внешней природы, и все это, конечно, неприменимо к первичным, возникшим путем generatio aequivoca[[22]](#footnote-23)\* людям. Но это различение имеет смысл лишь постольку, поскольку человек рассматривается как нечто отличное от природы. К тому же эта предшествующая человеческой истории природа — не та природа, в которой живет Фейербах; это природа, которая, кроме разве отдельных австралийских коралловых островов новейшего происхождения, ныне нигде более не существует, а следовательно, не существует также и для Фейербаха.

Правда, у Фейербаха… то огромное преимущество перед ”чистыми” материалистами, что он признает и человека ”чувственным предметом”; но, не говоря уже о том, что он рассматривает человека лишь как ”чувственный предмет”, а не как ”чувственную деятельность”, так как он и тут остается в сфере теории и рассматривает людей не в их данной общественной связи, не в окружающих их условиях жизни, сделавших их тем, чем они в действительности являются, — не говоря уже об этом, Фейербах никогда не добирается до реально существующих деятельных людей, а застревает на абстракции ”человек” и ограничивается лишь тем, что признает ”действительного, индивидуального, телесного человека” в области чувства, т. е. не знает никаких иных ”человеческих отношений” ”человека к человеку”, кроме любви и дружбы, к тому же идеализированных. Он не дает критики теперешних жизненных отношений. Таким образом, Фейербах никогда не достигает понимания чувственного мира как совокупной, живой, чувственной *деятельности* составляющих его индивидов; он вынужден поэтому, увидев, например, вместо здоровых людей толпу золотушных, надорванных работой и чахоточных бедняков, прибегать к ”более высокому созерцанию” и к идеальному ”выравниванию в роде”, т. е. снова впадать в идеализм как раз там, где коммунистический материалист видит необходимость и вместе с тем условие коренного преобразования как промышленности, так и общественного строя.

Поскольку Фейербах материалист, история лежит вне его поля зрения; поскольку же он рассматривает историю — он вовсе не материалист. Материализм и история у него полностью оторваны друг от друга, что, впрочем, ясно уже из сказанного…

Индивиды всегда исходили, всегда исходят из себя. Их отношения представляют собой отношения действительного процесса их жизни. Откуда берется, что их отношения приобретают самостоятельное, противостоящее им существование? что силы их собственной жизни становятся силами, господствующими над ними?

Если ответить одним словом: *разделение труда*, ступень которого зависит от развития производительной силы, достигнутого в данный момент…

*[Конкуренция индивидов и формирование классов…*

*Подчинение условий жизнедеятельности общества власти объединившихся индивидов]*

Отдельные индивиды образуют класс лишь постольку, поскольку… им приходится вести общую борьбу против какого-нибудь другого класса; в остальных отношениях они сами враждебно противостоят друг другу в качестве конкурентов. С другой стороны, и класс, в свою очередь, становится чем-то самостоятельным по отношению к индивидам, так что последние находят уже заранее установленными условия своей жизни: класс определяет их жизненное положение, а вместе с тем и их личную судьбу, подчиняет их себе. Это — явление того же порядка, что и подчинение отдельных индивидов разделению труда, и оно может быть устранено лишь путем уничтожения частной собственности и самого труда. Каким образом это подчинение индивидов классу развивается вместе с тем в подчинение всякого рода представлениям и т. д., мы уже не раз указывали.

Если это развитие индивидов, происходящее в рамках общих условий существования исторически следующих друг за другом сословий и классов, а также в рамках навязанных им вместе с этим всеобщих представлений, — если это развитие рассматривать *философски*, то легко, разумеется, вообразить себе, что в этих индивидах развивался Род, или Человек, либо что они развивали Человека, т. е. можно вообразить себе нечто такое, что является издевательством над историей. После этого можно рассматривать различные сословия и классы как спецификации всеобщего выражения, как подвиды Рода, как фазы развития Человека.

Это подведение индивидов под определенные классы не может быть уничтожено до тех пор, пока не образовался такой класс, которому уже не приходится отстаивать против господствующего класса какой-либо особый классовый интерес.

Превращение личных сил (отношений), благодаря разделению труда, в силы вещные не может быть уничтожено тем, что люди выкинут из головы общее представление о нем, а только тем, что индивиды снова подчинят себе эти вещные силы и уничтожат разделение труда. Это не может быть осуществлено без коллективности. Только в коллективе существуют для каждого индивида… средства, дающие ему возможность всестороннего развития своих задатков, и, следовательно, только в коллективе возможна личная свобода. В существовавших до сих пор суррогатах коллективности — в государстве и т. д. — личная свобода существовала только для индивидов, развившихся в рамках господствующего класса, и лишь постольку, поскольку они были индивидами этого класса. Мнимая коллективность, в которую объединялись до сих пор индивиды, всегда противопоставляла себя им как нечто самостоятельное; а так как она была объединением одного класса против другого, то для подчиненного класса она представляла собой не только совершенно иллюзорную коллективность, но и новые оковы. В условиях действительной коллективности индивиды в своей ассоциации и посредством нее обретают вместе с тем и свободу.

Исходной точкой для индивидов всегда служили они сами, — взятые, конечно, в рамках данных исторических условий и отношений, а не в качестве ”чистого” индивида, как его понимают идеологи. Но в ходе исторического развития — и как раз вследствие того, что при разделении труда общественные отношения неизбежно превращаются в нечто самостоятельное, — появляется различие между жизнью каждого индивида, поскольку она является личной, и его жизнью, поскольку она подчинена той или другой отрасли труда и связанным с ней условиям. (Этого не следует понимать в том смысле, будто, например, рантье, капиталист и т. д. перестают быть личностями, а в том смысле, что их личность обусловлена и определена вполне конкретными классовыми отношениями, и указанное различие выступает лишь в их противоположности к другому классу, а для них самих обнаруживается лишь тогда, когда они обанкротились.) В сословии (а еще более в племени) это еще прикрыто: так, например, дворянин всегда остается дворянином, roturier[[23]](#footnote-24)\* — всегда roturier, вне зависимости от прочих условий их жизни, это — неотделимое от их индивидуальности качество. Отличие индивида как личности от классового индивида, случайный характер, который имеют для индивида его жизненные условия, проявляется лишь вместе с появлением того класса, который сам есть продукт буржуазии. Только конкуренция и борьба индивидов друг с другом порождают и развивают … этот случайный характер как таковой. Поэтому при господстве буржуазии индивиды представляются более свободными, чем они были прежде, ибо их жизненные условия случайны для них; в действительности же они, конечно, менее свободны, ибо более подчинены вещной силе. Отличие от сословия особенно ярко обнаруживается в противоположности буржуазии пролетариату. Когда сословие горожан, корпорации и т. д. поднялись против поместного дворянства, условия их существования — движимое имущество и ремесленный труд,

существовавшие в скрытом виде еще до их отрыва от феодальной системы, — выступили как нечто положительное, что противопоставлялось феодальной земельной собственности и поэтому на первых порах, в свою очередь, приняло своего рода феодальную форму. Конечно, беглые крепостные рассматривали свое прежнее крепостное состояние как нечто случайное для их личности. Но в этом отношении они поступали так же, как всякий освобождающийся от своих оков класс, и, кроме того, они освобождались не как класс, а поодиночке. Далее, они не вышли за рамки сословного строя, а только образовали новое сословие и в новом положении сохранили свой прежний способ труда и развили его дальше, освободив его от прежних оков, уже не соответствовавших достигнутой ими ступени развития.

Напротив, у пролетариев их собственное условие жизни, труд, а вместе с тем и условия существования всего теперешнего общества стали чем-то для них случайным, над чем отдельные пролетарии не имеют никакого контроля, да и никакая *общественная* организация им этого контроля дать не может. Противоречие между личностью отдельного пролетария и трудом, этим навязанным ему жизненным условием, становится теперь явным для него самого, — особенно потому, что он уже с ранних лет является жертвой и что в пределах своего класса у него нет шансов добиться для себя условий, делающих возможным его переход в другой класс…

Не нужно забывать, что уже необходимость поддерживать существование крепостных и невозможность крупного хозяйства, которая влекла за собой распределение allotments[[24]](#footnote-25)\* между крепостными, очень скоро свели повинности крепостных по отношению к феодалам к такому среднему уровню оброка и барщины, который делал возможным для крепостного накопление движимого имущества, что облегчало ему побег от. своего владельца и давало ему возможность устроиться в качестве горожанина, а также порождало дифференциацию среди крепостных; таким образом, беглые крепостные были уже наполовину буржуа. При этом ясно также, что крепостные крестьяне, владевшие каким-нибудь ремеслом, имели больше всего шансов приобрести себе движимое имущество.

Таким образом, если беглые крепостные стремились только к тому, чтобы свободно развить и укрепить свои уже имевшиеся налицо условия существования, и поэтому в конечном счете добились только свободного труда, то пролетарии, чтобы отстоять себя как личности, должны уничтожить имеющее место до настоящего времени условие своего собственного существования, которое является в то же время и условием существования всего предшествующего общества, т. е. должны уничтожить труд. Вот почему они находятся в прямой противоположности к той форме, в которой индивиды, составляющие общество, до сих пор выражали себя как некоторое целое, а именно к государству, и должны низвергнуть государство, чтобы утвердить себя как личности.

Из всего вышеизложенного вытекает, что общественные отношения, в которые вступали индивиды какого-нибудь класса и которые обусловливались их общими интересами против какого-либо другого класса, составляли всегда такую коллективность, к которой эти индивиды принадлежали лишь как средние индивиды, лишь постольку, поскольку они жили в условиях существования своего класса; они находились в этих общественных отношениях не как индивиды, а как члены класса. Совершенно обратное имеет место при коллективности революционных пролетариев, ставящих под свой контроль как условия… своего собственного существования, так и условия существования всех членов общества: в этой коллективности индивиды участвуют как индивиды. Она представляет собой такое объединение индивидов (разумеется, на основе уже развитых к этому времени производительных сил), которое ставит под их контроль условия свободного развития и движения индивидов, условия, которые до сих пор предоставлялись власти случая и противостояли отдельным индивидам как нечто самостоятельное именно вследствие их разъединения в качестве индивидов и вследствие того неизбежного для них объединения, которое было обусловлено разделением труда и стало, в результате их разъединения, чуждой для них связью. Прежнее объединение было лишь (отнюдь не произвольным, как это изображено, например, в ”Общественном договоре”[[25]](#footnote-26)\*, а необходимым) соглашением (ср., например, образование североамериканского государства и южноамериканских республик) насчет тех условий, в рамках которых индивиды получали затем возможность использовать случайность в своих интересах. Это право беспрепятственно пользоваться, в рамках известных условий, случайностью называли до сих пор личной свободой. Такими условиями существования являются, конечно, лишь имеющиеся налицо производительные силы и формы общения.

Коммунизм отличается от всех прежних движений тем, что он совершает переворот в самой основе всех прежних отношений производства и общения и впервые сознательно рассматривает все стихийно возникшие предпосылки как создания предшествующих поколений, лишает эти предпосылки стихийности и подчиняет их власти объединившихся индивидов. Поэтому установление коммунизма имеет по существу экономический характер: оно есть создание материальных условий этого объединения; имеющиеся налицо условия оно превращает в условия объединения. Строй, создаваемый коммунизмом, является как раз таким действительным базисом, который делает невозможным все то, что существует независимо от индивидов, поскольку все это есть все-таки не что иное, как продукт самого прежнего общения между индивидами. Таким образом, с условиями, порожденными прежним производством и общением, коммунисты практически обращаются как с чем-то неорганическим, но при этом они отнюдь не воображают, будто намерением или предназначением прошлых поколений было доставить им материал, и не считают, что условия эти были чем-то неорганическим для создававших их индивидов.

*[Противоречие между индивидами и условиями их жизнедеятельности как противоречие между производительными силами и формой общения.*

*Развитие производительных сил и смена форм общения]*

…Различие между индивидом как личностью и случайным индивидом — не просто логическое различие, а исторический факт. В различное время оно имеет различный смысл; так, например, сословие, а также plus ou moins[[26]](#footnote-27)\* и семья, есть в XVIII веке нечто случайное для индивида. Это такое различение, которое не мы должны делать в применении к каждой эпохе, а такое, которое каждая эпоха сама делает между различными элементами, находимыми ею в готовом виде, действуя при этом не согласно понятию, а под давлением материальных жизненных коллизий.

То, что позднейшей эпохе, в противоположность предшествующей, представляется случайным — стало быть, случайным среди унаследованных ею от прошлой эпохи элементов, — это форма общения, соответствовавшая определенной ступени развития производительных сил. Отношение между производительными силами и формой общения — это отношение между формой общения и действиями или деятельностью индивидов. (Основная форма этой деятельности, конечно, материальная деятельность, от которой зависит всякая иная деятельность: умственная, политическая, религиозная и т. д. Та или иная организация материальной жизни зависит, конечно, каждый раз - от развившихся уже потребностей, а порождение этих потребностей, равно как и их удовлетворение, само есть исторический процесс, которого нет у овец или собак (главный аргумент Штирнера, упорно выдвигаемый им *adversus* hominem[[27]](#footnote-28)\*), хотя и овцы и собаки в своем теперешнем виде, несомненно, являются — правда, malgré eux[[28]](#footnote-29)\* — продуктом исторического процесса.) Условия, при которых происходит общение индивидов, пока еще не возникло противоречие [между этими условиями и индивидами], представляют собой условия, относящиеся к их индивидуальности, и не являются чем-то внешним для них; это — условия, при которых эти определенные, существующие в определенных отношениях индивиды только и могут производить свою материальную жизнь и то, что с ней связано; следовательно, они являются условиями самодеятельности этих индивидов, и создаются они этой их самодеятельностью. Таким образом, определенные условия, при которых люди производят, соответствуют — пока… еще не возникло [указанное] противоречие — их действительной обусловленности, их одностороннему бытию, односторонность которого обнаруживается лишь при возникновении противоречия и существует, следовательно, только для позднейших поколений, Эти условия кажутся тогда случайными оковами, и взгляд на них как на оковы приписывается также и прошлому времени…

*[ Индивидуальность ]*

К чему сводится, в лучшем случае, санчевское обострение противоположности и уничтожение особенного? К тому, что взаимоотношения индивидов должны выражаться в том, как они *относятся* друг к другу, а их взаимные различия должны выражаться в *саморазличениях* (в том смысле, в каком одно эмпирическое Я отличает *себя* от другого). Но это — либо, как у Санчо, идеологическая парафраза *существующего порядка вещей*, так как отношения индивидов во всяком случае не *могут* быть ничем иным, как их взаимными отношениями, а их различия — ничем иным, как их саморазличениями; либо же это только благочестивое пожелание, что им *следовало бы так* относиться друг к другу и *так* отличаться друг от друга, чтобы их взаимоотношения не превращались в самодовлеющие, не зависимые от них общественные отношения и чтобы их отличия друг от друга не принимали вещного (независимого от личности) характера, какой они принимали до сих пор и еще продолжают принимать изо дня в день.

Индивиды всегда и при всех обстоятельствах ”исходили *из себя*”, но так как они не были *единственны* в том смысле, чтобы не нуждаться ни в какой связи друг с другом, — ибо их *потребности*, т. е. их природа и способ их удовлетворения, связывали их друг с другом (отношения между полами, обмен, разделение труда), — то им *необходимо было* вступать во взаимоотношения друг с другом. Но так как они вступали в общение между собой не как чистые Я, а как индивиды, находящиеся на определенной ступени развития своих производительных сил и потребностей, и так как это общение, в свою очередь, определяло производство и потребности, то именно личное, индивидуальное отношение индивидов друг к другу, их взаимное отношение в качестве индивидов создало — и повседневно воссоздает — существующие отношения. Они вступали в общение друг с другом в качестве того, чем они были, они исходили ”из себя”, какими они были независимо от своего ”жизнепонимания”. Это ”жизнепонимание” — даже в том искривлении, какое оно получает у философов, — всегда определялось, конечно, лишь их действительной жизнью. Отсюда, понятно, следует, что развитие индивида обусловлено развитием всех других индивидов, с которыми он находится в прямом или косвенном общении, и что различные поколения индивидов, вступающие в отношения друг с другом, связаны между собой, что физическое существование позднейших поколений определяется их предшественниками, что эти позднейшие поколения наследуют накопленные предшествовавшими поколениями производительные силы и формы общения, что́ определяет их собственные взаимоотношения. Словом, мы видим, что происходит развитие и что история отдельного индивида отнюдь не может быть оторвана от истории предшествовавших или современных ему индивидов, а определяется ею.

Превращение индивидуального отношения в его противоположность — в чисто вещное отношение, различение индивидуальности и случайности самими индивидами, представляет собой, как мы уже показали, исторический процесс и принимает на различных ступенях развития различные, все более резкие и универсальные формы. В современную эпоху господство вещных отношений над индивидами, подавление индивидуальности случайностью приняло самую резкую, самую универсальную форму, поставив тем самым перед существующими индивидами вполне определенную задачу. Оно поставило перед ними задачу: вместо господства отношений и случайности над индивидами установить господство индивидов над случайностью и отношениями. Оно не выдвинуло, как воображает Санчо, требования, чтобы ”Я развивало Себя”, что до сих пор проделывал всякий индивид и без благого совета Санчо, а властно потребовало освобождения от вполне определенного способа развития. Эта диктуемая современными отношениями задача совпадает с задачей организовать общество на коммунистических началах.

Мы уже выше показали, что уничтожение того порядка, при котором отношения обособляются и противостоят индивидам, при котором индивидуальность подчинена случайности, при котором личные отношения индивидов подчинены общим классовым отношениям и т. д., — что уничтожение этого порядка обусловливается в конечном счете уничтожением разделения труда. Мы показали также, что уничтожение разделения труда обусловливается развитием общения и производительных сил. до такой универсальности, когда частная собственность и разделение труда становятся для них оковами. Мы показали далее, что частная собственность может быть уничтожена только при условии всестороннего развития индивидов, потому что наличные формы общения и производительные силы всесторонни, и только всесторонне развивающиеся индивиды могут их присвоить, т. е. превратить в свою свободную жизнедеятельность. Мы показали, что в настоящее время индивиды *должны* уничтожить частную собственность, потому что производительные силы и формы общения развились настолько, что стали при господстве частной собственности разрушительными силами и потому что противоположность между классами достигла своих крайних пределов. Наконец, мы показали, что уничтожение частной собственности и разделения труда есть вместе с тем объединение индивидов на созданной современными производительными силами и мировыми сношениями основе.

В пределах коммунистического общества — единственного общества, где самобытное и свободное развитие индивидов перестает быть фразой, — это развитие обусловливается именно связью индивидов, связью, заключающейся отчасти в экономических предпосылках, отчасти в необходимой солидарности свободного развития всех и, наконец, в универсальном характере деятельности индивидов на основе имеющихся производительных сил. Дело идет здесь, следовательно, об индивидах на определенной исторической ступени развития, а отнюдь не о любых случайных индивидах, не говоря уже о неизбежной коммунистической революции, которая сама есть общее условие их свободного развития. Сознание своих взаимоотношений также, конечно, станет у индивидов совершенно другим и не будет поэтому ни ”принципом любви” или dévouement[[29]](#footnote-30)\*, ни эгоизмом.

Таким образом, ”единственность” — если понимать ее в смысле самобытного развития и индивидуального поведения, как об этом говорилось выше — предполагает не только нечто совершенно иное, чем добрую волю и правильное сознание, но и нечто как раз противоположное фантазиям Санчо. У него она всегда — лишь приукрашивание существующих отношений, капелька целительного бальзама для бедной, бессильной души, погрязшей в убожестве окружающего.

С *”несравнимостью”* Санчо дело обстоит так же, как и с его ”единственностью”. Сам он, конечно, вспомнит — если он еще не ”растаял” окончательно в ”сладостном самозабвении”, — что организация труда в ”*штирнеровском* союзе эгоистов” основывалась не только на сравнимости потребностей, но и на их *равенстве*. И он предполагает в ”Союзе” не только равные потребности, но и равную деятельность, так что один индивид может заменить другого в ”человеческой работе”. А добавочное вознаграждение ”Единственного”, венчающее его усилия, — разве оно не основывалось как раз на том, что работа этого индивида сравнивалась с работой других индивидов и ввиду ее превосходства оплачивалась лучше? И вообще, как может Санчо говорить о несравнимости, раз он оставляет в силе *деньги*, — это практически обособившееся в самостоятельную силу сравнение, — раз он подчиняется им и, в целях сравнения с другими, измеряет себя этим универсальным масштабом? Совершенно очевидно, что он сам опровергает свое учение о несравнимости. Нет ничего легче, как назвать равенство и неравенство, сходство и несходство — рефлективными определениями. Несравнимость есть также рефлективное определение, имеющее своей предпосылкой деятельность сравнения. Но для доказательства того, что сравнение вовсе не есть чисто произвольное рефлективное определение, достаточно привести только один пример, именно — *деньги*, эту установившуюся tertium comparationis[[30]](#footnote-31)\* всех людей и вещей.

Впрочем, несравнимость может иметь различные значения. Единственное значение, о котором здесь может идти речь, а именно ”единственность” в смысле самобытности, предполагает, что деятельность несравнимого индивида в определенной сфере отличается от деятельности других индивидов той же самой сферы. Персиани — несравненная певица именно потому, что она — *певица* и что ее сравнивают с другими певицами, и это делают люди, которые в своей сравнительной оценке, опирающейся на нормальную организацию их ушей и на музыкальное образование, способны познать ее несравнимость. Пение Персиани не сравнимо с кваканьем лягушки, хотя и здесь было бы возможно сравнение, но только как сравнение между человеком и лягушкой вообще, а не между Персиани и данной единственной лягушкой. Только в первом случае можно говорить о сравнении между индивидами, во втором же сравниваются только их видовые или родовые свойства. Третий вид несравнимости — несравнимость пения Персиани с хвостом кометы — мы предоставляем Санчо для его ”самонаслаждения”, так как он явно находит удовольствие в таких ”нелепых суждениях”, хотя, впрочем, даже и это нелепое сравнение стало какою-то реальностью в условиях нелепости современных отношений. Деньги — общий масштаб всех, даже самых разнородных вещей.

Впрочем, несравнимость Санчо сводится к той же пустой фразе, к которой свелась его единственность. Индивиды не должны более измеряться каким-то независимым от них tertium comparationis, а сравнение *должно* превратиться в их саморазличение, т. е. в свободное развитие их индивидуальности, которое осуществляется тем путем, что они выбрасывают из головы ”навязчивые идеи”.

Впрочем, Санчо знаком только с тем методом сравнения, которым пользуются писаки и болтуны, — методом, приводящим к тому глубокомысленному выводу, что Санчо не есть Бруно, а Бруно не есть Санчо. Но он, конечно, совершенно не знаком с науками, которые достигли больших успехов лишь благодаря сравнению и установлению различий в сфере сравниваемых объектов и в которых сравнение приобретает общезначимый характер, — с такими науками, как сравнительная анатомия, ботаника, языкознание и т. д.

Великие нации — французы, североамериканцы, англичане — постоянно сравнивают себя друг с другом как практически, так и теоретически, как в конкуренции, так и в науке. Мелкие лавочники и мещане, вроде немцев, которым страшны сравнение и конкуренция, прячутся за щит несравнимости, изготовленный для них их фабрикантом философских ярлыков. Санчо вынужден, не только в их интересах, но и в своих, собственных, воспретить себе всякое сравнение…

*[Выводы материалистического понимания истории]*

В предшествующей истории эмпирическим фактом является, несомненно, также и то обстоятельство, что отдельные индивиды, по мере расширения их деятельности до всемирно-исторической деятельности, все более подпадали под власть чуждой им силы (в этом гнете они усматривали козни так называемого мирового духа и т. д.) — под власть Силы, которая становится все более массовой и в конечном счете проявляется как *мировой рынок*. Но столь же эмпирически обосновано и то, что эта столь таинственная для немецких теоретиков сила уничтожится благодаря ниспровержению существующего общественного строя коммунистической революцией (о чем ниже) и благодаря тождественному с этой революцией уничтожению частной собственности; при этом освобождение каждого отдельного индивида совершится в той же самой мере, в какой история полностью превратится во всемирную историю. То, что действительное духовное богатство индивида всецело зависит от богатства его действительных отношений, ясно из сказанного выше. Только в силу этого отдельные индивиды освобождаются от различных национальных и местных рамок, вступают в практическую связь с производством (также и духовным) всего мира и оказываются в состоянии приобрести себе способность пользоваться этим всесторонним производством всего земного шара (всем тем, что создано людьми). *Всесторонняя* зависимость, эта стихийно сложившаяся форма *всемирно-исторической* совместной деятельности индивидов, превращается благодаря… коммунистической революции в контроль и сознательное господство над силами, которые, будучи порождены воздействием людей друг на друга, до сих пор казались им совершенно чуждыми силами и в качестве таковых господствовали над ними. Это воззрение можно опять-таки трактовать спекулятивно-идеалистически, т. е. фантастически, как ”самопорождение рода” (”общество как субъект”), представляя себе весь ряд следующих друг за другом и связанных между собой индивидов как одного-единственного индивида, совершающего таинство порождения самого себя. Здесь обнаруживается, что, хотя индивиды как физически, так и духовно творят *друг друга*, они, однако, не творят самих себя ни в духе бессмыслицы святого Бруно, ни в смысле ”Единственного”, ”сотворенного” человека.

Наконец, мы получаем еще следующие выводы из развитого нами понимания истории: 1) в своем развитии производительные силы достигают такой ступени, на которой возникают производительные силы и средства общения, приносящие с собой при существующих отношениях одни лишь бедствия и являющиеся уже не производительными, а разрушительными силами (машины и деньги); вместе с этим возникает класс, который вынужден нести на себе все тяготы общества, не пользуясь его благами, который, будучи вытеснен из общества… неизбежно становится в самое решительное противоречие ко всем другим классам; этот класс составляет большинство всех членов общества, и от него исходит сознание необходимости коренной революции, коммунистическое сознание, которое может, конечно, благодаря пониманию положения этого класса, образоваться и среди других классов; 2) условия, при которых могут применяться определенные производительные силы, являются условиями господства определенного класса общества, социальная власть которого, вытекающая из его имущественного положения, находит каждый раз свое *практически-*идеалистическое выражение в соответствующей государственной форме, и поэтому всякая революционная борьба направляется против класса, который господствовал до того; 3) при всех прошлых революциях характер деятельности всегда оставался нетронутым, — всегда дело шло только об ином распределении этой деятельности, о новом распределении труда между иными лицами, тогда как коммунистическая революция выступает против существующего до сих пор *характера* деятельности, устраняет *труд* и уничтожает господство каких бы то ни было классов вместе с самими классами, потому Что эта революция совершается тем классом, который в обществе уже не считается более классом, не признается в качестве класса и является уже выражением разложения всех классов, национальностей и т. д. в теперешнем обществе, и 4) как для массового порождения этого коммунистического сознания, так и для достижения самой цели необходимо массовое изменение людей, которое возможно только в практическом движении, в *революции*, следовательно, революция необходима не только потому, что никаким иным способом невозможно свергнуть *господствующий* класс, но и потому, что, *свергающий* класс только в революции может сбросить с себя всю старую мерзость и стать способным создать новую основу общества.

*Маркс К., Энгельс Ф. Избр. соч. В 9 т.*

*М., 1985. Т. 2. С. 14—15, 25—27, 19—20, 25—24,*

*76, 60—65, 411—414, 35—36*

**Анти-Дюринг**[**8**](#b84)

*Мораль и право. Свобода и необходимость*

Гегель первый правильно представил соотношение свободы и необходимости. Для него свобода есть познание необходимости. ”*Слепа* необходимость, лишь *поскольку она не понята*”. Не в воображаемой независимости от законов природы заключается свобода, а в познании этих законов и в основанной на этом знании возможности планомерно заставлять законы природы действовать для определенных целей. Это относится как к законам внешней природы, так и к законам, управляющим телесным и духовным бытием самого человека, — два класса законов, которые мы можем отделять один от другого самое большее в нашем представлении, отнюдь не в действительности. Свобода воли означает, следовательно, не что иное, как способность принимать решения со знанием дела. Таким образом, чем *свободнее* суждение человека по отношению к определенному вопросу, с тем большей *необходимостью* будет определяться содержание этого суждения; тогда как неуверенность, имеющая в своей основе незнание и выбирающая как будто произвольно между многими различными и противоречащими друг другу возможными решениями, тем самым доказывает свою несвободу, свою подчиненность тому предмету, который она как раз и должна была бы подчинить себе. Свобода, следовательно, состоит в основанном на познании необходимостей природы [Naturnotwendigkeiten] господстве над нами самими и над внешней природой; она поэтому является необходимым продуктом исторического развития[9](#b85). Первые выделявшиеся из животного царства люди были во всем существенном так же несвободны, как и сами животные; но каждый шаг вперед на пути культуры был шагом к свободе. На пороге истории человечества стоит открытие превращения механического движения в теплоту: добывание огня трением; в конце протекшего до сих пор периода развития стоит открытие превращения теплоты в механическое движение: паровая машина. И несмотря на гигантский освободительный переворот, который совершает в социальном мире паровая машина, — этот переворот еще не закончен и наполовину, — все же не подлежит сомнению, что добывание огня трением превосходит паровую машину по своему всемирно-историческому освободительному действию. Ведь добывание огня трением впервые доставило человеку господство над определенной силой природы и тем окончательно отделило человека от животного царства. Паровая машина никогда не будет в состоянии вызвать такой громадный скачок в развитии человечества, хотя она и является для нас представительницей всех тех связанных с ней огромных производительных сил, при помощи которых только и становится возможным осуществить такое состояние общества, где не будет больше никаких классовых различий, никаких забот о средствах индивидуального существования и где впервые можно будет говорить о действительной человеческой свободе, о жизни в гармонии с познанными законами природы. Но как молода еще вся история человечества и как смешно было бы приписывать нашим теперешним воззрениям какое-либо абсолютное значение, — это видно уже из того простого факта, что вся протекшая до сих пор история может быть охарактеризована как история промежутка времени от практического открытия превращения механического движения в теплоту до открытия превращения теплоты в механическое движение…

*Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 20. С. 116—117*

**Экономические рукописи 1857—1859 гг.**

*Введение*[*10*](#b86)

…Предмет исследования — это прежде всего *материальное производство*.

Индивиды, производящие в обществе, — а следовательно, общественно-определенное производство индивидов, — таков, естественно, исходный пункт. Единичный и обособленный охотник и рыболов, с которых начинают Смит и Рикардо, принадлежат к лишенным фантазии выдумкам XVIII века. Это — робинзонады, которые отнюдь не являются — как воображают историки культуры — лишь реакцией против чрезмерной утонченности и возвращением к ложно понятой природной, натуральной жизни. Ни в малейшей степени не покоится на таком натурализме и contrat social[[31]](#footnote-32)\* Руссо, который устанавливает путем договора взаимоотношение и связь между субъектами, по своей природе независимыми друг от друга. Натурализм здесь — видимость, и только эстетическая видимость, создаваемая большими и малыми робинзонадами. А в действительности это, скорее, — предвосхищение того ”гражданского общества”, которое подготовлялось с XVI века и в XVIII веке сделало гигантские шаги на пути к своей зрелости. В этом обществе свободной конкуренции отдельный человек выступает освобожденным от природных связей и т. д., которые в прежние исторические эпохи делали его принадлежностью определенного ограниченного человеческого конгломерата. Пророкам XVIII века, на плечах которых еще всецело стоят Смит и Рикардо, этот индивид XVIII века — продукт, с одной стороны, разложения феодальных общественных форм, а с другой — развития новых производительных сил, начавшегося с XVI века, — представляется идеалом, существование которого относится к прошлому; он представляется им не результатом истории, а ее исходным пунктом, ибо именно он признается у них индивидом, соответствующим природе, согласно их представлению о человеческой природе, признается не чем-то возникающим в ходе истории, а чем-то данным самой природой. Эта иллюзия была до сих пор свойственна каждой новой эпохе. Стюарт, который во многих отношениях находится в оппозиции к XVIII веку и, как аристократ, в большей степени стоит на исторической почве, избежал этой ограниченности.

Чем дальше назад уходим мы в глубь истории, тем в большей степени индивид, а следовательно, и производящий индивид, выступает несамостоятельным, принадлежащим к более обширному целому: сначала еще совершенно естественным образом он связан с семьей и с семьей, развившейся в род; позднее — с возникающей из столкновения и слияния родов общиной в ее различных формах. Лишь в XVIII веке, в ”гражданском обществе”, различные формы общественной связи выступают по отношению к отдельной личности как всего лишь средство для ее частных целей, как внешняя необходимость. Однако эпоха, порождающая эту точку зрения — точку зрения обособленного одиночки, — есть как раз эпоха наиболее развитых общественных (с этой точки зрения всеобщих) отношений. Человек есть в самом буквальном смысле не только животное, которому свойственно общение, но животное, которое только в обществе и может обособляться. Производство обособленного одиночки вне общества — редкое явление, которое, конечно, может произойти с цивилизованным человеком, случайно заброшенным в необитаемую местность и потенциально уже содержащим в себе общественные силы, — такая же бессмыслица, как развитие языка без *совместно* живущих и разговаривающих между собой индивидов…

*[ Общая характеристика буржуазного общества в отличие от докапиталистических общественных формаций и от будущего коммунистического общества]*

Превращение всех продуктов и деятельностей в меновые стоимости предполагает как разложение всех прочных (исторических) отношений личной зависимости в сфере производства, так и всестороннюю зависимость производителей друг от друга. Производство каждого отдельного лица зависит от производства всех других; точно так же превращение его продукта в жизненные средства для него самого стало зависеть от потребления всех остальных. Цены — явление древнее, так же как и обмен; однако только в буржуазном обществе, в обществе свободной конкуренции, цены все больше и больше определяются издержками производства, а обмен охватывает все производственные отношения. То, что Адам Смит, вполне в духе XVIII века, относит к доисторической эпохе, к предыстории, есть, наоборот, продукт истории.

Эта взаимная зависимость производителей друг от друга выражена в постоянной необходимости обмена и в меновой стоимости как всестороннем посреднике. Экономисты выражают это таким образом. Каждый преследует свой частный интерес и только свой частный интерес, и тем самым,, сам того не зная и не желая, он служит частным интересам всех, т. е. общим интересам. Суть дела не в том, что, когда каждый преследует свой частный интерес, достигается совокупность частных интересов, т. е. общий интерес. Из этой абстрактной фразы можно было бы, наоборот, сделать тот вывод, что каждый со своей стороны тормозит осуществление интереса другого, и результатом этой bellum omnium contra omnes[[32]](#footnote-33)\* является не всеобщее утверждение, а наоборот — всеобщее отрицание. Суть дела заключается, скорее, в том, что частный интерес уже сам есть общественно определенный интерес и может быть достигнут лишь при условиях, создаваемых обществом, и при помощи предоставляемых обществом средств, т. е. что он связан с воспроизводством этих условий и средств. Это — интерес частных лиц; но его содержание, как и форма и средства осуществления даны общественными условиями, независимыми от индивидов.

Взаимная и всесторонняя зависимость безразличных по отношению друг к другу индивидов образует их общественную связь. Эта общественная связь выражена в *меновой стоимости*, ибо только в меновой стоимости для каждого индивида его собственная деятельность или его продукт становится деятельностью или продуктом для него самого; он должен производить всеобщий продукт — *меновую стоимость* или меновую стоимость в ее обособленно изолированном и индивидуализированном виде, т. е. *деньги*. С другой стороны, та власть, которую каждый индивид осуществляет над деятельностью других или над общественными богатствами, заключается в нем как владельце *меновых стоимостей, денег*. Свою общественную власть, как и свою связь с обществом, индивид носит с собой в кармане

Деятельность, какова бы ни была ее индивидуальная форма проявления, и продукт этой деятельности, каковы бы ни были его особые свойства, есть *меновая стоимость*, т. е. нечто всеобщее, в чем всякая индивидуальность, всякие особые свойства отрицаются и погашены. Здесь перед нами, действительно, состояние, весьма отличное от того состояния, при котором отдельный индивид или же индивид, естественно или исторически расширившийся до пределов семьи и рода (позднее — общины), непосредственно воспроизводит себя из природы, и его производительная деятельность и его участие в производстве привязаны к определенной форме труда и продукта, а его отношение к другим определено точно таким же образом.

Общественный характер деятельности, как и общественная форма продукта, как и участие индивида в производстве, выступает здесь как нечто чуждое индивидам, как нечто вещное; не как отношение индивидов друг к другу, а как их подчинение отношениям, существующим независимо от них и возникающим из столкновения безразличных индивидов друг с другом. Всеобщий обмен деятельностями и продуктами, ставший жизненным условием для каждого отдельного индивида, их взаимная связь представляются им самим как нечто чуждое, от них независимое, как некая вещь. В меновой стоимости общественное отношение лиц превращено в общественное отношение вещей, личная мощь — в некую вещную мощь. Чем меньшей общественной силой обладает средство обмена, чем теснее оно еще связано с природой непосредственного продукта труда и с непосредственными потребностями обменивающихся, тем больше еще должна быть сила той общности, которая связывает индивидов друг с другом — патриархальное отношение, античное общество, феодализм и цеховой строй…

Каждый индивид обладает общественной мощью в форме вещи. Отнимите эту общественную мощь у вещи — вам придется дать ее одним лицам как власть над другими лицами. Отношения личной зависимости (вначале совершенно первобытные) — таковы те первые формы общества, при которых производительность людей развивается лишь в незначительном объеме и в изолированных пунктах. Личная независимость, основанная на *вещной* зависимости, — такова вторая крупная форма, при которой впервые образуется система всеобщего общественного обмена веществ, универсальных отношений, всесторонних потребностей и универсальных потенций. Свободная индивидуальность, основанная на универсальном развитии индивидов и на превращении их коллективной, общественной производительности в их общественное достояние, — такова третья ступень. Вторая ступень создает условия для третьей. Поэтому патриархальный, как и античный строй (а также феодальный) приходят в упадок по мере развития торговли, роскоши, *денег, меновой стоимости*, в то время как современный общественный строй вырастает и развивается одновременно с ростом этих последних.

Обмен и разделение труда взаимно обусловлены. Так как каждый работает сам по себе, а его продукт есть ничто сам по себе, то он, конечно, должен обменивать не только для того, чтобы принять участие во всеобщей производственной способности, но и для того, чтобы превратить свой собственный продукт в жизненное средство для самого себя {см. мои ”Замечания о политической экономии”, стр. V (13, 14)}. Обмен, опосредствованный меновой стоимостью и деньгами, предполагает, правда, всестороннюю зависимость производителей друг от друга, но вместе с тем он предполагает и полную изоляцию их частных интересов и такое разделение общественного труда, при котором единство различных видов труда и их взаимная дополняемость существуют вне индивидов и независимо от них, как если бы это единство и эта взаимная дополняемость были каким-то природным отношением. Давление всеобщего спроса и предложения друг на друга опосредствует связь между друг другу безразличными товаропроизводителями.

Сама необходимость предварительно превратить продукт или деятельность индивидов в форму *меновой стоимости*, в *деньги*, дабы в этой *вещной* форме они приобрели и доказали свою общественную *силу*, доказывает два положения: 1) что индивиды производят только для общества и в обществе, 2) что их производство не является *непосредственно* общественным, не представляет собой продукт ассоциации, распределяющей труд среди своих членов. Индивиды подчинены общественному производству, существующему вне их наподобие некоего рока, а не общественное производство подчинено индивидам, которые управляли бы им как своим общим достоянием. Поэтому не может быть ничего ошибочнее и нелепее, нежели на основе *меновой стоимости* и *денег* предполагать контроль объединенных индивидов над их совокупным производством, как это мы видели выше в отношении банка, выпускающего часовые боны.

*Частный обмен* всех продуктов труда, способностей и деятельностей находится в противоречии как с распределением, основанным на отношениях господства и подчинения (естественно выросших и политических) между индивидами (какой бы характер ни принимало это господство и подчинение: патриархальный, античный или феодальный) (при этом собственно *обмен* происходит тут лишь от случая к случаю и не столько затрагивает жизнь каждой общины в целом, сколько возникает между различными общинами, вообще отнюдь не подчиняет себе все отношения производства и общения), так и со свободным обменом индивидов, ассоциированных на основе совместного владения средствами производства и совместного контроля над ними. (Эта последняя ассоциация не есть нечто произвольное: она предполагает определенное развитие материальных и духовных условий, о которых здесь не место распространяться дальше.)

Подобно тому как разделение труда создает агломерацию, комбинирование, кооперацию, противоположность частных интересов, классовых интересов, конкуренцию, концентрацию капитала, монополию, акционерные общества — словом, антагонистические формы того единства, которое вызывает саму эту противоположность, — так частный обмен создает мировую торговлю, индивидуальная независимость частных лиц порождает полную зависимость от так называемого мирового рынка, а раздробленные акты обмена создают банковскую и кредитную систему, бухгалтерия которой… по крайней мере констатирует то или иное сальдирование частного обмена. Хотя частные интересы и разделяют каждую нацию на столько же наций, сколько в ней имеется взрослых людей, а интересы экспортеров и импортеров здесь резко противостоят друг другу, — в вексельном курсе получает некоторую *видимость* существования национальная торговля и т. д. и т. д. Но никто не станет на этом основании думать, что путем *биржевой реформы* можно уничтожить *основы* внутренней или внешней частной торговли. Однако в буржуазном обществе, основанном на *меновой стоимости* возникают такие производственные отношения и отношения общения, которые представляют собой одновременно мины для взрыва этого строя. (Имеется множество антагонистических форм общественного единства, антагонистический характер которых, однако, никогда не может быть взорван путем тихой метаморфозы. С другой стороны, если бы в этом обществе, как оно есть, не имелись налицо в скрытом виде материальные условия производства и соответствующие им отношения общения, необходимые для бесклассового общества, то все попытки взрыва были бы донкихотством.)…

*[Богатство в древнем мире, в буржуазном обществе и при коммунизме]*

Поэтому древнее воззрение, согласно которому человек, как бы он ни был ограничен в национальном, религиозном, политическом отношении, все же всегда выступает как цель производства, кажется куда возвышеннее по сравнению с современным миром, где производство выступает как цель человека, а богатство как цель производства. На самом же деле, если отбросить ограниченную буржуазную форму, чем же иным является богатство, как не универсальностью потребностей, способностей, средств потребления, производительных сил и т. д. индивидов, созданной универсальным обменом? Чем иным является богатство, как неполным развитием господства человека над силами природы, т. е. как над силами так называемой ”природы”, так и над силами его собственной природы? Чем иным является богатство, как не абсолютным выявлением творческих дарований человека, без каких-либо других предпосылок, кроме предшествовавшего исторического развития, делающего самоцелью эту целостность развития, т. е. развития всех человеческих сил как таковых, безотносительно к какому бы то ни было *заранее установленному* масштабу. Человек здесь не воспроизводит себя в какой-либо одной только определенности, а производит себя во всей своей целостности, он не стремится оставаться чем-то окончательно установившимся, а находится в абсолютном движении становления

В буржуазной экономике — и в ту эпоху производства, которой она соответствует, — это полное выявление внутренней сущности человека выступает как полнейшее опустошение, этот универсальный процесс овеществления [Vergegenständlichung] — как полное отчуждение, а ниспровержение всех определенных односторонних целей — как принесение самоцели в жертву некоторой совершенно внешней цели. Поэтому младенческий древний мир представляется, с одной стороны, чем-то более возвышенным, нежели современный. С другой же стороны, древний мир, действительно, возвышеннее современного во всем том, в чем стремятся найти законченный образ, законченную форму и заранее установленное ограничение. Он дает удовлетворение с ограниченной точки зрения, тогда как современное состояние мира не дает удовлетворения; там же, где оно выступает самоудовлетворенным, оно — *пошло*…

*[ Свободное время в капиталистическом обществе и при коммунизме]*

Действительная экономия — сбережение — состоит в сбережении рабочего времени (минимум — и сведение к минимуму — издержек производства). Но это сбережение тождественно с развитием производительной силы. Следовательно — отнюдь не *отказ от потребления*, а развитие производительной силы, развитие способностей к производству и поэтому развитие как способностей к потреблению, так и средств потребления. Способность к потреблению является условием потребления, является, стало быть, первейшим средством для потребления, и эта способность представляет собой развитие некоего индивидуального задатка, некоей производительной силы.

Сбережение рабочего времени равносильно увеличению свободного времени, т. е. времени для того полного развития индивида, которое само, в свою очередь, как величайшая производительная сила обратно воздействует на производительную силу труда. С точки зрения непосредственного процесса производства сбережение рабочего времени можно рассматривать как производство *основного капитала*, причем этим основным капиталом является сам человек.

Впрочем, само собой разумеется, что само непосредственное рабочее время не может оставаться в положении абстрактной противоположности к свободному времени, как это представляется с точки зрения буржуазной политической экономии. Труд не может стать игрой, как того хочет Фурье, за которым остается та великая заслуга, что он объявил конечной целью преобразование в более высокую форму не распределения, а самого способа производства. Свободное время—представляющее собой как досуг, так и время для более возвышенной деятельности — разумеется, превращает того, кто им обладает, в иного субъекта, и в качестве этого иного субъекта он и вступает затем в непосредственный процесс производства. По отношению к формирующемуся человеку этот непосредственный процесс производства вместе с тем является школой дисциплины, а по отношению к человеку сложившемуся, в голове которого закреплены накопленные обществом знания, он представляет собой применение [знаний], экспериментальную науку, материально творческую и предметно воплощающуюся науку. И для того, и для другого процесс производства вместе с тем является физическим упражнением, поскольку труд требует практического приложения рук и свободного движения, как в земледелии.

Подобно тому как система буржуазной экономики развертывается перед нами лишь шаг за шагом, так же обстоит дело и с ее самоотрицанием, которое является ее конечным результатом. Мы теперь еще имеем дело с непосредственным процессом производства. Если рассматривать буржуазное общество в его целом, то в качестве конечного результата общественного процесса производства всегда выступает само общество, т. е. сам человек в его общественных отношениях. Все, что имеет прочную форму, как, например, продукт и т. д., выступает в этом движении лишь как момент, как мимолетный момент. Сам непосредственный процесс производства выступает здесь только как момент. Условия и предметные воплощения процесса производства сами в одинаковой мере являются его моментами, а в качестве его субъектов выступают только индивиды, но индивиды в их взаимоотношениях, которые они как воспроизводят, так и производят заново. Здесь перед нами — их собственный постоянный процесс движения, в котором они обновляют самих себя в такой же мере, в какой они обновляют создаваемый ими мир богатства.

*Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 46. Ч. I.*

*С. 17—18, 99—103, 476; Ч. II. С. 221—222*

**Капитал**[**11**](#b87)

*Процесс труда*

Труд есть прежде всего процесс, совершающийся между человеком и природой, процесс, в котором человек своей собственной деятельностью опосредствует, регулирует и контролирует обмен веществ между собой и природой. Веществу природы он сам противостоит как сила природы. Для того чтобы присвоить вещество природы в форме, пригодной для его собственной жизни, он приводит в движение принадлежащие его телу естественные силы: руки и ноги, голову и пальцы. Воздействуя посредством этого движения на внешнюю природу и изменяя ее, он в то же время изменяет свою собственную природу. Он развивает дремлющие в ней силы и подчиняет игру этих сил своей собственной власти. Мы не будем рассматривать здесь первых животнообразных инстинктивных форм труда. Состояние общества, когда рабочий выступает на товарном рынке как продавец своей собственной рабочей силы, и то его уходящее в глубь первобытных времен состояние, когда человеческий труд еще не освободился от своей примитивной, инстинктивной формы, разделено огромным интервалом. Мы предполагаем труд в такой форме, в которой он составляет исключительное достояние человека. Паук совершает операции, напоминающие операции ткача, и пчела постройкой своих восковых ячеек посрамляет некоторых людей-архитекторов. Но и самый плохой архитектор от наилучшей пчелы с самого начала отличается тем, что, прежде чем строить ячейку из воска, он уже построил ее в своей голове. В конце процесса труда получается результат, который уже в начале этого процесса имелся в представлении человека, т. е. идеально. Человек не только изменяет форму того, что дано природой; в том, что дано природой, он осуществляет вместе с тем и свою сознательную цель, которая как закон определяет способ и характер его действий и которой он должен подчинять свою волю. И это подчинение не есть единичный акт. Кроме напряжения тех органов, которыми выполняется труд, в течение всего времени труда необходима целесообразная воля, выражающаяся во внимании, и притом необходима тем более, чем меньше труд увлекает рабочего своим содержанием и способом исполнения, следовательно, чем меньше рабочий наслаждается трудом как игрой физических и интеллектуальных сил.

Простые моменты процесса труда следующие: целесообразная деятельность, или самый труд, предмет труда и средства труда.

Земля (с экономической точки зрения к ней относится и вода), первоначально обеспечивающая человека пищей, готовыми жизненными средствами, существует без всякого содействия с его стороны как всеобщий предмет человеческого труда. Все предметы, которые труду остается лишь вырвать из их непосредственной связи с землей, суть данные природой предметы труда. Например, рыба, которую ловят, отделяют от ее жизненной стихии — воды, дерево, которое рубят в девственном лесу, руда, которую извлекают из недр земли. Напротив, если сам предмет труда уже был, так сказать, профильтрован предшествующим трудом, то мы называем его сырым материалом, например уже добытая руда, находящаяся в процессе промывки. Всякий сырой материал есть предмет труда, но не всякий предмет труда есть сырой материал. Предмет труда является сырым материалом лишь в том случае, если он уже претерпел известное изменение при посредстве труда.

Средство труда есть вещь или комплекс вещей, которые человек помещает между собой и предметом труда и которые служат для него в качестве проводника его воздействий на этот предмет. Он пользуется механическими, физическими, химическими свойствами вещей для того, чтобы в соответствии со своей целью применить их как орудия воздействия на другие вещи. Предмет, которым человек овладевает непосредственно, — мы не говорим о собирании готовых жизненных средств, например плодов, когда средствами труда служат только органы тела рабочего, — есть не предмет труда, а средство труда. Так данное самой природой становится органом его деятельности, органом, который он присоединяет к органам своего тела, удлиняя таким образом, вопреки библии, естественные размеры последнего. Являясь первоначальной кладовой его пищи, земля является также и первоначальным арсеналом его средств труда. Она доставляет ему, например, камень, которым он пользуется для того, чтобы метать, тереть, давить, резать и т. д. Сама земля есть средство труда, но функционирование ее как средства труда в земледелии, в свою очередь, предполагает целый ряд других средств труда и сравнительно высокое развитие рабочей силы. Вообще, когда процесс труда достиг хотя бы некоторого развития, он нуждается уже в подвергшихся обработке средствах труда. В пещерах древнейшего человека мы находим каменные орудия и каменное оружие. Наряду с обработанным камнем, деревом, костями и раковинами главную роль, как средство труда, на первых ступенях человеческой истории, играют прирученные, следовательно, уже измененные посредством труда, выращенные человеком животные. Употребление и создание средств труда, хотя и свойственны в зародышевой форме некоторым видам животных, составляют специфически характерную черту человеческого процесса труда, и потому Франклин определяет человека как ”а toolmaking animal”, как животное, делающее орудия. Такую же важность, какую строение останков костей имеет для изучения организации исчезнувших животных видов,- останки средств труда имеют для изучения исчезнувших общественно-экономических формаций. Экономические эпохи различаются не тем, что́ производится, а тем, как производится, какими средствами труда. Средства труда не только мерило развития человеческой рабочей силы, но и показатель тех общественных отношений, при которых совершается труд. В числе самих средств труда механические средства труда, совокупность которых можно назвать костной и мускульной системой производства, составляют характерные отличительные признаки определенной эпохи общественного производства гораздо больше, чем такие средства труда, которые служат только для хранения предметов труда и совокупность которых в общем можно назвать сосудистой системой производства, как, например, трубы, бочки, корзины, сосуды и т. д. Лишь в химическом производстве они играют важную роль.

Кроме тех вещей, посредством которых труд воздействует на предмет труда и которые поэтому так или иначе служат проводниками его деятельности, в более широком смысле к средствам процесса труда относятся все материальные условия, необходимые вообще для того, чтобы процесс мог совершаться. Прямо они не входят в него, но без них он или совсем невозможен, или может происходить лишь в несовершенном виде. Такого рода всеобщим средством труда является опять-таки сама земля, потому что она дает рабочему locus standi [место, на котором он стоит], а его процессу — сферу действия (field of employment). Примером этого же рода средств труда, но уже предварительно подвергшихся процессу труда, могут служить рабочие здания, каналы, дороги и т. д.

Итак, в процессе труда деятельность человека при помощи средства труда вызывает заранее намеченное изменение предмета труда. Процесс угасает в продукте. Продукт процесса труда есть потребительная стоимость, вещество природы, приспособленное к человеческим потребностям посредством изменения формы. Труд соединился с предметом труда. Труд овеществлен в предмете, а предмет обработан. То, что на стороне рабочего проявлялось в форме деятельности [Unruhe], теперь на стороне продукта выступает в форме покоящегося свойства [ruhende Eigenschaft], в форме бытия. Рабочий прял, и продукт есть пряжа.

Если рассматривать весь процесс с точки зрения его результата — продукта, то и средство труда и предмет труда оба выступают как средства производства, а самый труд — как производительный труд…

*Триединая формула*

Мы видели, что капиталистический процесс производства есть исторически определенная форма общественного процесса производства вообще. Этот последний есть одновременно и процесс производства материальных условий существования человеческой жизни, и протекающий в специфических историко-экономических отношениях производства процесс производства и воспроизводства самих производственных отношений, а тем самым, и носителей этого процесса, материальных условий их существования и взаимных их отношений, то есть определенной общественно-экономической формы последних. Ибо совокупность этих отношений, в которых носители этого производства находятся к природе и друг к другу и при которых они производят, — эта совокупность как раз и есть общество, рассматриваемое с точки зрения его экономической структуры. Капиталистический процесс производства, подобно всем его предшественникам, протекает в определенных материальных условиях, являющихся, однако, в то же время носителями определенных общественных отношений, в которые вступают индивидуумы в процессе воспроизводства своей жизни. Как те условия, так и эти отношения являются, с одной стороны, предпосылками, с другой стороны — результатами и продуктами капиталистического процесса производства; они производятся и воспроизводятся последним. Далее мы видели: капитал, — а капиталист есть лишь персонифицированный капитал и функционирует в процессе производства лишь как носитель капитала — итак, капитал выкачивает в соответствующем ему общественном процессе производства из непосредственных производителей, или рабочих, определенное количество прибавочного труда, который он получает без эквивалента и который по своей сущности всегда остается принудительным трудом, хотя бы он и казался результатом свободного договорного соглашения. Этот прибавочный труд выражается в прибавочной стоимости, и эта прибавочная стоимость существует в прибавочном продукте. Прибавочный труд вообще, как труд сверх меры данных потребностей, всегда должен существовать. Но при капиталистической, как и при рабовладельческой системе и т. д., он имеет только антагонистическую форму и дополняется полной праздностью известной части общества. Определенное количество прибавочного труда требуется для страхового фонда от разного рода случайностей для обеспечения необходимого, соответствующего развитию потребностей и росту населения прогрессивного расширения процесса воспроизводства, что с капиталистической точки зрения называется накоплением. Одна из цивилизаторских сторон капитала заключается в том, что он принуждает к этому прибавочному труду таким способом и при таких условиях, которые для развития производительных сил, общественных отношений и для создания элементов высшей новой формы [hȏhere Neubildung] выгоднее, чем при прежних формах рабства, крепостничества и т. д. Он приводит таким образом, с одной стороны, к ступени, на которой отпадают принуждение и монополизация общественного развития (включая сюда его материальные и интеллектуальные выгоды) одной частью общества за счет другой; с другой стороны, эта ступень создает материальные средства и зародыш для отношений, которые при более высокой форме общества дадут возможность соединить этот прибавочный труд с более значительным ограничением времени, посвященного материальному труду вообще. Потому что в зависимости от развития производительной силы труда прибавочный труд может быть велик при общей небольшой продолжительности рабочего дня и относительно мал при общей большой продолжительности рабочего дня. Если необходимое рабочее время = 3 часам и прибавочный труд = 3 часам, то весь рабочий день = 6 часам и норма прибавочного труда = 100%. Если необходимый труд = 9 часам и прибавочный труд = 3 часам, то весь рабочий день = 12 часам, а норма прибавочного труда = только 33⅓%. Таким образом, от производительности труда зависит, сколько потребительной стоимости производится в течение определенного времени, а следовательно, также и в течение определенного прибавочного рабочего времени. Следовательно, действительное богатство общества и возможность постоянного расширения процесса его воспроизводства зависит не от продолжительности прибавочного труда, а от его производительности и от большей или меньшей обеспеченности тех условий производства, при которых он совершается. Царство свободы начинается в действительности лишь там, где прекращается работа, диктуемая нуждой и внешней целесообразностью, следовательно, по природе вещей оно лежит по ту сторону сферы собственно материального производства. Как первобытный человек, чтобы удовлетворять свои потребности, чтобы сохранять и воспроизводить свою жизнь, должен бороться с природой, так должен бороться и цивилизованный человек, должен во всех общественных формах и при всех возможных способах производства. С развитием человека расширяется это царство естественной необходимости, потому что расширяются его потребности; но в то же время расширяются и производительные силы, которые служат для их удовлетворения. Свобода в этой области может заключаться лишь в том, что коллективный человек, ассоциированные производители рационально регулируют этот свой обмен веществ с природой, ставят его под свой общий контроль, вместо того чтобы он господствовал над ними как слепая сила; совершают его с наименьшей затратой сил и при условиях, наиболее достойных их человеческой природы и адекватных ей. Но тем не менее это все же остается царством необходимости. По ту сторону его начинается развитие человеческих сил, которое является самоцелью, истинное царство свободы, которое, однако, может расцвести лишь на этом царстве необходимости, как на своем базисе. Сокращение рабочего дня — основное условие…

Рикардо рассматривает капиталистический способ производства как самый выгодный для производства вообще, как самый выгодный для создания богатства, и Рикардо вполне прав для своей эпохи. Он хочет *производства для производства*, и он *прав*. Возражать на это, как делали сентиментальные противники Рикардо, указанием на то, что производство как таковое не является же самоцелью, значит забывать, что производство ради производства есть не что иное,, как развитие производительных сил человечества, т. е. *развитие богатства человеческой природы как самоцель*. Если противопоставить этой цели благо отдельных индивидов, как делал Сисмонди, то это значит утверждать, что развитие всего человеческого рода должно быть *задержано* ради обеспечения блага отдельных индивидов, что, следовательно, нельзя вести, к примеру скажем, никакой войны, ибо война во всяком случае ведет к гибели отдельных лиц. (Сисмонди прав лишь против таких экономистов, которые *затушевывают* этот антагонизм, отрицают его.) При таком подходе к вопросу остается непонятым то, что это развитие способностей рода *”человек”*, хотя оно вначале совершается за счет большинства человеческих индивидов и даже целых человеческих классов, в конце концов разрушит этот антагонизм и совпадет с развитием каждого отдельного индивида; что, стало быть, более высокое развитие индивидуальности покупается только ценой такого исторического процесса, в ходе которого индивиды приносятся в жертву. Мы не говорим уже о бесплодности подобных назидательных рассуждений, ибо в мире людей, как и в мире животных и растений, интересы рода всегда пробивают себе путь за счет интересов индивидов, и это происходит потому, что интерес рода совпадает с интересом особых индивидов, в чем и состоит сила этих последних, их преимущество.

*М ркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23.*

*С. 188—192. Т. 25; Ч. II. С. 385—387.*

*Т. 26. Ч. II. С. 123*

# НАУКА И ЧЕЛОВЕК В ПОЗИТИВИЗМЕ

Воссоздавая историю философско-антропологических воззрений, многие исследователи неоправданно оставляли в стороне позитивизм. Течение, которое, по существу, дегуманизировало представления человека о самом себе, скорее обеспечило эффект ”обесчеловечивания”, нежели привлекло внимание к специфически человеческому. В трудах О. Конта, Дж. С. Милля, Г. Спенсера крайне редко можно натолкнуться: на последовательное антропологическое рассуждение. Конт озабочен созданием ”положительной философии”, Дж. С. Милль, отталкиваясь от предельно общих посылок, связанных с человеческой природой, сразу пытается сконструировать новую этику, Спенсер обнаруживает интерес к всеобщей эволюции.

При этом относительно целостного представления о человеке в позитивизме не возникает. Даже обращаясь к биологической природе человека, философы этой ориентации обходят проблему его уникальности, как бы возлагая эту задачу на философских антропологов следующего века. Общий замысел направлен к противоположной цели: доказать, что в человеке как природном существе нет предельного своеобразия. Его Надлежит рассматривать в ряду других живых созданий.

Означает ли это, что в рамках позитивизма нет ценных антропологических идей? Ни в коем случае. Отметим, прежде всего, что это философское направление позволило ввести в общую рефлексию о человеке обширный естественнонаучный материал. Оно на долгие годы предопределило исходные установки, позволяющие опереться на радикальные открытия в области биологии. Позитивизм выработал определенные теоретические принципы, которые оказались весьма значимыми для обсуждения природы человека как живого организма.

Позитивистскую версию человека невозможно изъять из общего историко-философского процесса, в котором, в частности, происходит формирование философско-антропологических воззрений. Эта традиция в целом оказалась довольно стойкой. Внутри позитивизма сложилось немало продуктивных установок, позволивших углубить наши представления о человеке как природном и деятельном существе.

Прежде всего позитивизм сумел соединить науку с историей. Он попытался раскрыть основной закон ”человеческого духа”, разработав версию о том, как он складывался и развивался. Сущность этой теории заключается в утверждении Конта о том, что человеческий ум во всяком роде умозрений проходит через три стадии развития: теологическую, метафизическую и, наконец, положительную. Представление о трех ступенях умственной эволюции позволило сблизить науку с тем, что так важно для человека и что было чрезмерно отделено от него — с историей.

Конт пытался выявить законы социальной динамики через раскрытие человеческой природы. По его мнению, слабость нашего ума и краткость жизни не позволяют проследить ступени развития человеческого духа. Однако он предпринял попытку показать, что между развивающимся человечеством и совокупностью внешних факторов существует сложное соотношение. Оно в целом определяется зависимостью социологии от биологии. Развитие человечества, следовательно, должно быть согласовано с биологической теорией человека.

Основатель ”позитивной философии” критикует позицию тех исследователей, которые пытаются сделать социологию частью науки о человеке, не принимая в расчет исторических наблюдений. Эту ошибку, по его мнению, допускали П. Кабанис и другие французские материалисты. Разумеется, считает Конт, первый очерк социологии должен вытекать из биологической природы человека. Но с того момента, когда установился ход социального развития, влияние предыдущих поколений становится главной причиной его движения вперед.

Позитивистская версия человека, таким образом, имеет ряд особенностей. Прежде всего, она характеризуется антирелигиозной, скорее антихристианской позицией. Устранение Бога из орбиты науки имело характерные мировоззренческие следствия. Человек, с одной стороны, старается определить себя как объект науки. В этом качестве он противостоит природе. С другой стороны, он выступает как субъект науки и, следовательно, заменяет Бога.

Так внутри позитивизма возникает противоречие между теорией субъекта науки и построениями антропологического его объекта. Цивилизация служит наглядной иллюстрацией всевластия человека, его способности ”очеловечить” природу. Следовательно, науки о человеке соотносятся с историческим этапом господства человека над природой. В отдаленной перспективе усматривается даже растворение природного в человеческом.

На протяжений всей истории западной цивилизации наука испытывает влечение то к математическим, то к биологическим моделям. Позитивистская версия человека, несомненно, сопряжена с возрождением биологических объяснительных схем, что обозначало разрыв с механицизмом галилео-картезианской науки. Специфику современной науки многие философы видели в том, что она отказывается от антропологизма в космологии и биологии.

Стремясь выявить знание человеческой природы, позитивисты прежде всего пытаются преодолеть антропоморфизм. Они критикуют стремление человека переносить свойства своей натуры на все остальные явления. Считая себя центром всего мира, человек склонен видеть в себе универсальный тип. Он не может объяснить явления иначе как уподобляя их собственным актам. Человек, как подчеркивает Конт, познает только себя самого. Его первоначальная философия заключается в более или менее удачном перенесении этого знания на все другие объекты.

Таково, по Конту, происхождение теологической философии, которая объясняет внутреннюю жизнь природы и происхождение явлений, уподобляя их актам, производимым волею человека. На высших ступенях умственного развития человек, естественно, отказывается от антропоморфизма. Но первоначальный изъян человеческой природы не случаен. Ведь человек должен наблюдать, чтобы создать какую-нибудь теорию. И из этого положения не была иного выхода, как уподобить все явления актам человека, то есть наделить всякое тело жизнью, которая подобна нашей. Только теологическая философия могла вдохнуть в человека энергетическую самоуверенность, внушая ему чувство универсального превосходства.

Так, рассуждая о человеческой природе, как мы видим, позитивисты обращаются и к некоторым сторонам человеческой субъективности. Если бы человек, рассуждают они, с самого начала мог понять, что мир подчинен неизменным законам, то, не имея в то же время возможности познавать их и управлять ими, он бы впал в малодушие и не смог бы выйти из апатии и умственного оцепенения.

Анализируя влияние религиозного духа на поведение человека даже в самые цивилизованные эпохи, позитивисты пришли к выводу, что внушаемое им спокойствие духа вытекает не столько из веры в будущую жизнь, сколько из надежды на помощь сверхъестественного существа. Таков характер умонастроения, который вызывается, скажем, умственным и нравственным актом молитвы.

Две названные особенности антропологического мышления позитивизма — антирелигиозная позиция и господство биологических моделей, как видим, связаны между собой. Критика антропоморфизма объясняет происхождение теологической философии и устраняет идею Бога. Но антихристианская позиция возникает и тогда, когда человеку отводится весьма определенное место в ряду живых существ.

Вполне понятно, что, с другой стороны, биологическая тематика, дающая натуралистическое истолкование различных феноменов, открывает простор для антирелигиозной мысли. Вместо божественного закона вводится закон естественный. Один из актов позитивистской философии сводится к десакрализации человека. Она толкует человека как часть природы и снимает с него ореол священности, которым он был окружен.

Такой подход к проблеме человека имел неоднозначные последствия для философского сознания. С точки зрения традиционной философской антропологии поиск специфически человеческого здесь как бы утрачивается. Человек, оказывается, вовсе не специфический род сущего, а всего лишь звено в развитии остального естественного мира. Все постулаты о божественном, таинственном происхождении человека, по существу, отвергаются. Не случайно религия запрещает пропаганду дарвинизма.

Но с другой стороны, в позитивизме рождается грандиозное открытие: тайну человека теперь можно осмысливать и естественнонаучным путем. Как живое создание, человек — продукт развивающейся многоликой плоти. Что означало на деле стремление ”натурализировать” человека? В иерархии земных и небесных существ Бог и ангелы устранялись. Человек оказывался в одном ряду со зверем, с бестией. Фундаментальное представление христианской мысли о том, что человека и природу разделяет пропасть, оказалось в позитивизме пересмотренным и отвергнутым. ”Закрывая” антропологическую тему в ее каноническом смысле, позитивисты выдвигали новые перспективы в постижении человека.

С одной стороны, позитивизм, по сути дела, отвергает возможность самостоятельной науки о человеке. Если она и возможна, то только в качестве одного из разделов науки вообще, то есть науки о природе. Но в то же время философская антропология получает серьезный импульс для собственного развития, ибо сфера отвлеченных умозаключений дополняется и конкретным естественнонаучным материалом. Эмпирия новых фактов, естественно, рождает в перспективе новые возможности для значительных мировоззренческих обобщений.

Конечно, этот процесс прорыва к метафизике осуществлялся и в самом позитивизме. Так Конт указывал на склонность человека к общественной жизни, опираясь не столько на натуралистические умозаключения, сколько на философскую традицию. Формулировалось, скажем, положение о том, что человек в силу своей натуры питает отвращение ко всякому постоянству. Он находит удовольствие в деятельности только тогда, когда она достаточно часто меняется. Конт указывает, что это несовершенство человеческой природы (опираясь на арсенал биологии) и берет на вооружение социология.

Парадокс состоит в том, что обнаружение человеческой и нравственной природы, раскрытие сущности человека позитивисты связывают с попыткой проанализировать множество накопленных фактов. Этот обширный материал позволяет судить о способностях ума, сердца и воли человека, как они обнаруживали себя в социологическом источнике, то есть в истории. Разумеется, такого рода ссылки на совокупный духовный опыт человечества нередко были продуктивными. Другое дело, что позитивисты часто отбирали факты через призму определенной установки. То или иное свойство человека непосредственно выводилось из естественных побуждений индивида. Это рождало не только прозрения, но и некоторые выводы, которые впоследствии были принципиально пересмотрены.

Так природу нравственного качества позитивисты усматривали исключительно в некотором побуждении, в душевном движении или эмоции. Поэтому, по их мнению, слово ”инстинкт” лучше всего соответствует любому нравственному проявлению. Основание всякой личности составляет, стало быть, инстинкт питания или самосохранения, который, как выясняется, занимает основную ступень в ряду нравственных способностей. Инстинкт же половой определяется как не столь властный. Фрейдисты, как известно, придали этому инстинкту совсем иное истолкование. Таким образом, выводы позитивистов получили разработку и в других философских направлениях.

Далее у позитивистов идут аффективные побуждения. Описывается инстинкт разрушения и инстинкт созидания. Желание добиться выгоды тоже определяется как инстинктуальное. Все инстинкты, склонности в деятельном состоянии и чувства в состоянии пассивном составляют глубинную черту личности — эгоизм. Так, Дж. С. Милль полагал, что удовольствие является основным побудительным началом всякого человеческого поведения.

В отличие от Конта он придавал большое значение человеческой свободе, воспитанию индивидуальности. Милль прослеживает историко-философскую традицию и показывает, что проблема свободы воли, по крайней мере со времен Пелагия, разделяет как философов, так и теологов. Одни ученые считают, что человеческие желания и поступки строго обусловлены. Другие, напротив, убеждены, что воля не определяется, подобно другим явлениям, предыдущими обстоятельствами, а сама себе диктует некие повеления.

В целом Милль придерживается концепции предопределенности воли. По его мнению, метафизическая теория свободы воли, как ее защищают философы, возникла потому, что полярная точка зрения, то есть признание человеческих действий необходимыми, казалась несовместимой с инстинктивным сознанием каждого. Но на самом деле если даны мотивы, которые сложились в душе индивида, то мы можем предсказать его поведение с такой же уверенностью, как мы предваряем всякое физическое явление.

Однако, изложив свою главную мысль, философ подчеркивает, что учению о причинной связи придают слишком широкое значение Сам он убежден, что для наших хотений не существует таинственного принуждения. Характер человека складывается под влиянием обстоятельств. Но собственное желание индивида сообщить своему характеру конкретное свойство тоже есть одно из таких обстоятельств. Мы способны творить собственный характер, если мы хотим этого.

Следовательно, по мысли Дж. Милля, нравственно свободным ощущает себя тот, кто сознает” что не им управляют привычки и вожделения, а он сам направляет эти склонности. Свобода воли, следовательно, заключается в том, чтобы формировать свой характер. Это исключает произвольность воли, но все-таки создает огромный простор для самовыражения личности.

Любопытно, что в позитивистской трактовке свободы воли, нравственности неожиданно исчезает представление о стойкости человеческой природы. В самом деле, если гуманность, как ее описывает Спенсер, не что иное, как некоторые альтруистические чувства, то оказывается, что у многих народов эти побуждения (он приводит соответствующие ссылки) вообще, отсутствуют. Дагомейцы, например, лишены симпатии и благодарности. Негр не склонен к жестокости, чего нельзя сказать о хищнических племенах Северной Америки. Мы, следовательно, по мнению Спенсера, ничего не можем сказать о человеке как таковом. Его нравственная природа, отождествляемая с биологическими инстинктами, целиком определяется культурными стандартами.

Спенсер подчеркивает, что если трезво и без предрассудков взглянуть на историю Европы, то окажется, что она полна жестокости и бесчеловечности. И это, разумеется, невозможно оспорить. Но дает ли такая констатация основание для окончательных выводов о нравственной природе человека? Отнюдь нет. Ведь, с другой стороны, именно христианская Европа выработала представление об индивиде, личности и гуманизме. Так что этнографический материал, опыт истории невозможно проецировать на какую-то окончательную природность того или иного народа. Противоречия духовной, нравственной жизни людей никак не сводятся к инстинктуальной природе человека.

Разумеется, стремление отыскать биологические истоки нравственности в целом заслуживает внимания. К этой теме вернулись на уровне современного знания нынешние социобиологи. Позитивисты рассматривали нравственность как проекцию инстинктов. Если Кант провозглашал основным законом этики внутреннее повеление, категорический императив, усматривал в нравственном поступке диктат долга, то позитивисты, напротив, полагали, что чрезмерные требования к человеку бессмысленны. Даже самое идеальное и возвышенное нравственное учение останется пустым звуком, если оно окажется непосильным для человека. Но с другой стороны, если совершенствовать инстинкты, то человек в будущем окажется нравственным по склонности. Нравственность в этой системе рассуждения, хотя и провозглашалась, тем не менее редуцировалась к инстинктуальной природе человека.

Не случайно в последующем развитии позитивистской традиции акты героизма, самоотречения, подвижничества оценивались весьма критично. Эти отвлеченные порывы, не вытекающие из человеческой природы, а демонстрирующие лишь некие всплески духа, как предполагалось, будут все более редкими.

В целом позитивистская антропология оказала немалое влияние на всю последующую философию. Представители философии жизни, оставаясь в русле биологической парадигмы, проявили обостренный интерес к человеку как живому существу. Немецкая классическая философская антропология с предельной отчетливостью поставила вопрос о том, что такое человек как биологический организм. Современные социобиологи, как уже отмечалось, возродили натуралистические истолкования нравственности.

Многие сюжеты позитивизма, в частности соотношение свободы и необходимости, проблема свободной воли обсуждались немецкими и русскими философами. Огромное внимание инстинктуальной природе человека уделили сторонники психоанализа. Все это говорит о том, что позитивистская версия человека органично вплетена в процесс формирования философско-антропологических взглядов XIX и XX столетий.

*П. С. Гуревич*

## Конт

**Курс положительной философии**[**1**](#b88)

Чтобы лучше объяснить истинную природу и особый характер положительной философии, необходимо, прежде всего, бросить общий взгляд на последовательное движение человеческого духа, рассматривая его во всей совокупности, так как ни одна идея не может быть хорошо понята без знакомства с ее историей.

Изучая, таким образом, весь ход развития человеческого ума в различных сферах его деятельности, от его первого простейшего проявления до наших дней, я, как мне кажется, открыл главный основной закон, которому это развитие подчинено безусловно и который может быть твердо установлен или путем рациональных доказательств, доставляемых знакомством с нашим организмом, или с помощью исторических данных, извлекаемых при внимательном изучении прошлого. Этот закон состоит в том, что каждая из наших главных идей, каждая из отраслей нашего знания проходит последовательно три различных теоретических состояния: состояние теологическое или фиктивное; состояние метафизическое или абстрактное; состояние научное или положительное. Другими словами, человеческий дух по самой природе своей, в каждом из своих исследований пользуется последовательно тремя методами мышления, по характеру своему существенно различными и даже прямо противоположными друг другу: сначала теологическим методом, затем метафизическим и, наконец, положительным методом. Отсюда и возникают три взаимно исключающие друг друга вида философии, или три общие системы воззрений на совокупность явлений: первая есть необходимая исходная точка человеческого ума; третья — его определенное и окончательное состояние; вторая служит только переходной ступенью[2](#b89).

В теологическом состоянии человеческий дух, направляя свои исследования, главным образом, на внутреннюю природу вещей, первые и конечные причины поражающих его явлений, стремясь, одним словом, к абсолютному познанию, воображает, что явления производятся прямым и постоянным воздействием более или менее многочисленных сверхъестественных факторов, произвольное вмешательство которых объясняет все кажущиеся аномалии мира.

В метафизическом состоянии, которое на самом деле представляет собой только общее видоизменение теологического, сверхъестественные факторы заменены абстрактными силами, настоящими сущностями (олицетворенными абстракциями), неразрывно связанными с различными вещами и могущими сами собой производить все наблюдаемые явления, объяснение которых состоит в таком случае только в подыскании соответствующей сущности.

Наконец, в положительном состоянии человеческий дух познает невозможность достижения абсолютных знаний, отказывается от исследования происхождения и назначения существующего мира и от познания внутренних причин явлений и стремится, правильно комбинируя рассуждение и наблюдение, к познанию действительных законов явлений, т. е. их неизменных отношений последовательности и подобия. Объяснение явлений, приведенное к его действительным пределам, есть отныне только установление связей между различными отдельными явлениями и несколькими общими фактами, число которых уменьшается все более и более по мере прогресса науки.

Теологическая система дошла до высшей степени доступного ей совершенства, когда она заменила действием одного существа разнородные вмешательства многочисленных, независящих друг от друга божеств, существование которых до этого момента предполагалось. Точно так же и предел метафизической системы состоит в замене всех разнообразных сущностей одной общей великой сущностью, *природой*, которую и надлежало бы рассматривать как единственный источник всех явлений.

Параллельно этому совершенство, к которому постоянно, хотя, быть может, и безуспешно, стремится положительная система, заключалось бы в возможности представить все отдельные подлежащие наблюдению явления как частные случаи одного общего факта, подобного, например, тяготению.

Установив, таким образом, насколько это возможно сделать, не входя в неуместные теперь подробные рассуждения, общий закон развития человеческого духа, как я его понимаю, мы без труда можем сейчас же точно определить истинную природу положительной философии, что и составляет главную задачу этой лекции.

Из предшествовавшего видно, что основная характеристическая черта положительной философии состоит в признании всех явлений подчиненными неизменным естественным *законам*, открытие и низведение числа которых до минимума и составляет цель всех наших усилий, хотя мы и признаем абсолютно недоступным и бессмысленным искание первых или последних *причин*. Бесполезно долго настаивать на принципе, который ныне хорошо известен всем тем, кто несколько глубже вникал в основанные на наблюдении науки. Действительно, всякий знает, что даже в самых совершенных объяснениях положительных наук мы не претендуем на указание *первопричины* явлений, так как таким образом мы только отодвинули бы затруднение назад; мы ограничиваемся точным анализом обстоятельств возникновения явлений и связываем их друг с другом естественными отношениями последовательности и подобия.

Таким образом, мы говорим — я привожу пример самый замечательный, — что все общие явления Вселенной *объясняются*, насколько это возможно, ньютоновским законом тяготения, так как, с одной стороны, эта чудная теория представляет нам все изумительное разнообразие астрономических явлений как один и тот же факт, рассматриваемый с различных точек зрения: постоянное притяжение молекул друг к другу, прямо пропорциональное массам и обратно пропорциональное квадратам расстояний\* с другой же стороны, этот общий факт представляется как простое обобщение явления, которое весьма близко к нам и которое поэтому мы считаем вполне нам известным, а именно тяжести тел на земной поверхности.

Что же касается того, что такое притяжение и тяжесть сами по себе и каковы их причины, то все эти вопросы мы считаем неразрешимыми, выходящими за пределы ведения положительной философии, и с полным основанием предоставляем их воображению теологов или тонкому анализу метафизиков.

Очевидное доказательство невозможности добиться решения этих вопросов можно видеть в том, что всякий раз, когда по этому предмету пытались сказать что-нибудь действительно разумное, наиболее великие умы могли определять эти два принципа только один при посредстве другого, утверждая, что притяжение есть не что иное, как всеобщая тяжесть, и что тяжесть состоит просто в земном притяжении. Такие объяснения заставляют улыбаться, когда представляется претензия на знание внутренней природы вещей и способов происхождения явлений, но составляют, однако, все, что мы имеем наиболее удовлетворительного, и показывают нам тождественность двух родов явлений, которые долго считались совершенно независимыми друг от друга.

Ни один здраво рассуждающий ум не ищет теперь дальнейших объяснений,

Было бы легко увеличить число таких примеров…

Охарактеризовав с доступной для меня в этом обзоре точностью дух положительной философии, развитию которой посвящается весь этот курс, я должен теперь исследовать\* в какой эпохе своего движения находится она в настоящее время и что еще нужно сделать, чтобы закончить ее построение.

Для этого нужно, прежде всего, принять во внимание, что все отрасли нашего знания не могли с одинаковой быстротой пройти три вышеуказанные главные фазы своего развития и, следовательно, не могли одновременно достигнуть положительного состояния.

…К положительным теориям были сведены сперва астрономические явления, как наиболее общие, наиболее простые и наиболее независимые от всех других, затем, последовательно и по тем же причинам, явления собственно земной физики, химии и, наконец, физиологии.

…Обнимает ли все разряды явлений положительная философия, которая в последние два века получила такое широкое распространение. Очевидно, нет, и поэтому предстоит еще большая научная работа для того, чтобы дать положительной философии характер универсальности, необходимой для окончательного ее построения.

Действительно, в четырех только что названных главных категориях естественных явлений, т. е. явлениях астрономических, физических, химических и физиологических, можно заметить существенный пропуск, именно явлений социальных, которые хотя и входят неявно в Число явлений физиологических, но заслуживают, однако, как по своей важности, так и по особенным трудностям их изучения выделения их в особую категорию. Эта последняя группа понятий, относящихся к наиболее частным, наиболее сложным и наиболее зависящим от других явлениям, благодаря этому одному обстоятельству должна была совершенствоваться медленнее всех других, даже если бы и не было тех особых неблагоприятных условий, которые мы рассмотрим позднее. Как бы то ни было, очевидно, что социальные явления не вошли еще в область положительной философии, и теологические и метафизические методы, которыми при изучении других родов явлений никто не пользуется ни как средством исследования, ни даже как приемом аргументации, до сих пор и в том и в другом отношении только одни и применяются при изучении социальных явлений, хотя недостаточность этих методов вполне сознается всеми разумными людьми, утомленными бесконечными и пустыми пререканиями между божественным правом и главенством народа.

Итак, вот очень крупный, но, очевидно, единственный пропуск, который надо заполнить, чтобы закончить построение положительной философии. Теперь, когда человеческий дух создал небесную физику и физику земную, механическую и химическую, а также и физику органическую, растительную и животную, ему остается только закончить систему наблюдательных наук созданием *социальной физики*. Такова в настоящее время самая крупная и самая настоятельная во многих существенных отношениях потребность нашего ума…

Если только это условие будет в действительности выполнено, современная философская система во всей своей совокупности будет поставлена на прочное основание, так как тогда не будет существовать ни одного доступного наблюдению явления, которое не входило бы в одну из установленных выше пяти великих категорий явлений: астрономических, физических, химических, физиологических и социальных. После того как все наши понятия станут однородными, философия окончательно достигнет положительного состояния; она не будет уже в состоянии изменять свой характер, и ей останется только развиваться бесконечно путем новых, постоянно увеличивающихся приобретений, которые явятся неизбежным результатом новых наблюдений и более глубоких размышлений.

В первобытном состоянии наших познаний не существует правильного разделения умственного труда, и одни и те же лица одновременно занимаются всеми науками. Такая организация человеческого труда, сначала неизбежная и даже необходимая, как мы это докажем позже, понемногу изменяется по мере развития отдельных разрядов понятий. По закону, необходимость которого очевидна, каждая отрасль научного знания незаметно отделяется от общего ствола, как только она разрастается на столько, чтобы выдержать отдельную обработку, т. е. как только она сделается способной сама по себе занимать умы нескольких человек.

Этому разделению различных видов исследований между несколькими разрядами ученых мы и обязаны тем удивительным развитием, которого в наши дни достигла каждая отдельная отрасль человеческого знания и которое делает в настоящее время, очевидно, невозможной универсальность научных исследований, столь легкую и обычную в древности.

Одним словом, разделение умственного труда, все более и более совершенствуемое, является одним из самых важных и характерных атрибутов положительной философии.

Но, признавая вполне поразительные результаты этого разделения труда, видя отныне в нем истинную основу организации ученого мира, невозможно, с другой стороны, не почувствовать огромных неудобств, которые оно, при настоящем его состоянии, порождает, благодаря чрезмерной узости идей, исключительно занимающих каждый отдельный ум. Этот печальный факт, конечно, неизбежен и до некоторой степени привходит в самый принцип разделения труда, так что мы в этом отношении никакими мерами не сравнимся с древними, превосходство которых, однако, происходило, главным образом, вследствие ограниченности объема их познаний.

Однако мне кажется, что подходящими мерами можно избежать самых гибельных последствий чрезмерной специализации, не вредя при этом живительному действию разделения исследований. Необходимо этим заняться серьезно, ибо указанные неудобства, которые уже по своей природе стремятся все более и более увеличиваться, становятся очень заметными. По всеобщему признанию установленные ради достижения высшей степени совершенства наших работ деления различных отраслей естественной философии, в конце концов, не могут не считаться искусственными. Не будем забывать и того, что, несмотря на такое признание, в ученом мире очень мало людей, которые охватывали бы совокупность понятий одной науки, в свою очередь составляющей только часть великого целого. Большинство же вполне довольствуется специальным изучением более или менее обширной части одной определенной науки, мало заботясь об отношении их работ к общей системе положительных знаний. Поспешим исправить это зло, пока оно не сделалось еще тяжелее. Примем меры, чтобы, в конце концов, дух человека не потерялся в мелочах. Не будем скрывать от себя, что здесь-то и находится слабый пункт положительной философии, на который с некоторой надеждой на успех могут произвести нападение сторонники теологической и метафизической философии.

Действительное средство остановить разъедающее влияние, которым слишком большая специализация отдельных исследований угрожает интеллектуальной будущности, состоит, конечно, не в возвращении к прежнему смешению труда, которое заставило бы человечество пойти назад и которое, к счастью, сделалось теперь вообще невозможным.

Наоборот, это средство состоит в усовершенствовании самого разделения труда. Достаточно, действительно, изучение общих положений наук обратить еще в отдельную самостоятельную науку. Пусть новый ряд ученых, получивших подобающую подготовку, не отдаваясь специальному изучению какой-нибудь отдельной отрасли естественной философии, но основываясь на знакомстве с общим состоянием положительных наук, посвятит себя исключительно точному определению духа этих наук, исследованию их соотношений и связи друг с другом, низведению, если таковое возможно, присущих им принципов к наименьшему числу общих принципов, постоянно следуя при этом основным правилам положительного метода. Пусть в то же время другие ученые с помощью образования, направленного на ознакомление с совокупностью положительных знаний, получат возможность, прежде чем взяться за свои специальные исследования, воспользоваться светом, проливаемым учеными, занимающимися общими положениями наук, и в свою очередь исправляют полученные теми результаты: это и есть то положение вещей, к которому современные ученые приближаются все более и более. Как только оба эти требования будут исполнены, — а возможность этого очевидна, — разделение научного труда без всякой опасности может быть доведено до той степени, которой потребует развитие отдельных отраслей знаний. При существовании особого, постоянно проверяемого всеми другими класса ученых, на обязанности которых исключительно и постоянно лежало бы установление связи каждого нового открытия с общей системой, не будет более основания бояться, что слишком большое внимание к частностям помешает охватить целое. Одним словом, после этого организация научного мира будет вполне закончена и будет развиваться беспредельно, сохраняя постоянно все тот же характер.

Образовать из изучения общих научных положений особый отдел всего умственного труда, значит только распространить приложение того же принципа разделения, который последовательно создал отдельные специальности, так как до тех пор, пока положительные науки были мало развиты, их взаимные отношения не имели такого значения, чтобы вызвать, систематически, по крайней мере, появление особого класса работ, и необходимость этой новой науки не была особенно настоятельна; в настоящее же время каждая из наук настолько развилась, что изучение их взаимных отношений может дать материал для целого ряда исследований, а вместе с тем новая наука становится необходимой для того, чтобы предупредить разрозненность человеческих понятий.

Так именно я понимаю назначение положительной философии в общей системе наук положительных в точном смысле этого слова. Такова, по крайней мере, цель этого курса.

Теперь, после того как я попытался определить общий дух курса положительной философии, насколько это было возможно при первом обзоре, чтобы сообщить картине действительный ее характер, считаю нужным бегло указать на главную пользу, которую подобная работа может принести прогрессу человечества, если все существенные условия будут надлежащим образом выполнены. Этот последний ряд соображений я ограничу указанием четырех основных свойств.

Во-первых, изучение положительной философии, рассматривающей результаты деятельности наших умственных способностей, дает нам единственное рациональное средство обнаружить логические законы человеческого ума, к отысканию которых до сих пор применялись средства, весьма мало для того пригодные…

Вторым не менее важным, но еще более интересным следствием, которое необходимо повлечет за собой прочное обоснование положительной философии, определение коей дано в этой лекции, является руководящая роль се во всеобщем преобразовании нашей системы воспитания.

В самом деле, здравомыслящие люди уже теперь единогласно признают необходимость замены нашего, по существу своему все еще теологического, метафизического и литературного воспитания воспитанием *положительным*, соответствующим духу нашей эпохи и применимым к потребностям современной цивилизации. Различные попытки, усиливавшиеся все более и более в последний век, а особенно в наше время, распространять и постоянно расширять положительное обучение, попытки, которым различные европейские правительства постоянно и охотно оказывали свое содействие (или даже предпринимали их сами), доказывают, что со всех сторон само собою зарождается желание действовать в этом направлении. Но, помогая насколько возможно этим полезным попыткам, не следует скрывать от себя, что при настоящем состоянии наших идей они не имеют ни малейшей надежды достигнуть своей главной цели, — полного перерождения всеобщего образования. Ибо исключительная специализация и ясно выраженное стремление к обособлению, которые до сих пор характеризуют наши приемы понимать и разрабатывать науки, оказывают, конечно, большое влияние на способ преподавания их. Если кто-нибудь задумает в настоящее время изучить главные отрасли естественной философии для того, чтобы составить себе общую систему положительных идей, то он будет принужден изучать каждую науку отдельно, пользуясь теми же приемами с теми же подробностями, как если бы он хотел сделаться специалистом-астрономом, химиком и т. п., что делает положительное образование почти невозможным и по необходимости крайне несовершенным даже для самых сильных умов, находящихся в самых благоприятных условиях. Подобный образ действий при применении к всеобщему образованию оказался бы, конечно, чистейшей бессмыслицей, а между тем последнее безусловно требует совокупности положительных идей по всем главным классам явлений природы. Этой-то совокупности идей и суждено, в более или менее широких размерах, стать даже в народных массах постоянной основой человеческих соображений, создать, одним словом, общий дух наших потомков. Чтобы естественная философия могла завершить уже столь подготовленное преобразование интеллектуальной системы, необходимо, следовательно, чтобы входящие в ее состав науки представлялись всем отдельными ветвями, выходящими из одного ствола, и прежде всего были сведены к тому, что составляет их суть, т. е. к их главным методам и наиболее важным результатам. Только при таком условии преподавание наук может сделаться у нас основанием новой действительно рациональной системы всеобщего образования. Пусть затем к этому начальному образованию присоединяются различные специальные научные занятия, соответствующие тем специальным формам образования, которые должны следовать за общим, — в этом отношении, очевидно, не может возникать никаких сомнений. Но главное соображение, на которое я хотел здесь указать, состоит в том, что все эти специальные занятия были бы, конечно, недостаточны для действительного обновления системы нашего образования, если бы они не опирались на предварительное общее образование, представляющее прямой результат определенной в этой лекции положительной философии.

Специальному изучению общих положений наук суждено не только преобразовать воспитание, но и способствовать прогрессу отдельных положительных наук; это-то и составляет третье основное свойство, на которое я желаю указать.

Действительно, деление, которое мы устанавливаем между науками, хотя и не вполне произвольно, как некоторые это думают, однако по существу своему является искусственным. На самом деле предмет всех исследований один, и мы подразделяем его только с целью обособить встречающиеся при его изучении затруднения, чтобы потом лучше справиться с ними. Часто случается поэтому, что, вопреки нашим классическим подразделениям, важные вопросы требуют известного соединения нескольких специальных точек зрения, которое нельзя осуществить при теперешнем состоянии научного мира; это обстоятельство иногда принуждает оставлять эти вопросы без ответа гораздо долее, чем это необходимо. Подобное неудобство должно в особенности возникать по отношению к наиболее существенным положениям каждой науки в частности. Можно без труда привести весьма интересные в этом отношении примеры…

Я мог бы указать в прошлом на один особенно заслуживающий упоминания пример, остановившись на удивительной концепции аналитической геометрии Декарта[3](#b90). Это крупное открытие, которое совершенно изменило вид математических наук и в котором надо видеть истинное основание всех позднейших ее огромных успехов, есть только результат сближения двух наук, рассматривавшихся до тех пор отдельно.

…Наконец, четвертое и последнее основное свойство науки, названной мной положительной философией… состоит в том, что положительную философию можно считать единственной прочной основой общественного преобразования, имеющего положить конец тому критическому состоянию, в котором так давно уже находятся наиболее цивилизованные народы.

*Конт О. Курс положительной философии.*

*Спб., 1900. Т. 1. С. 3—5, 8—10, 11, 13—15, 18—19, 20*

## Милль

**Система логики**[**1**](#b91)

*О свободе и необходимости*

§ 1. Вопрос о том, приложим ли закон причинности к человеческим действиям в том же строгом смысле, как и к другим явлениям, есть тот знаменитый спор о свободе воли, который по меньшей мере уже со времен Пелагия[2](#b92) разделяет как философов, так и теологов. Учение, решающее этот вопрос в положительном смысле, называют обыкновенно ”учением о необходимости”, так как оно утверждает необходимость и неизбежность человеческих хотений и действий. Согласно противоположному воззрению, воля не определяется, подобно другим явлениям, предыдущими обстоятельствами, а сама определяет себя: наши хотения не составляют, собственно говоря, следствий каких-либо причин (или, по крайней мере, не имеют таких причин, которым они подчинялись бы единообразно и без возможности неповиновения).

Я уже в достаточной степени дал понять, что истина, по моему мнению, лежит на стороне первого из этих учений: но те вводящие в заблуждение термины, в которых это учение часто выражают, и неотчетливость его ходячего понимания — с одной стороны, помешали его распространению, а с другой, исказили то влияние, какое оно оказывает на людей, придерживающихся его. Метафизическая теория свободы воли, как ее защищают философы (ибо практическое чувство свободы, общее в большей или меньшей степени всем людям, вполне совместимо и с противоположною теорией), была построена потому, что другая альтернатива — признание человеческих действий необходимыми — казалась несовместимою с инстинктивным сознанием каждого, обидною для гордости человека и даже унижающей его нравственную природу. Со своей стороны, я не отрицаю того, что учение это, как его иногда излагают, доступно для подобного рода упреков: действительно, то недоразумение, которое, как я буду иметь возможность показать, порождает эти упреки, свойственно, к сожалению, не одним противникам этого учения; оно встречается и у многих из его сторонников (можно даже, пожалуй, сказать — у большинства из них).

§ 2. Правильно понятое учение о так называемой ”философской необходимости” заключается просто в следующем: раз даны, во-первых, мотивы, действующие на душу известного индивидуума, а во-вторых, на его характер и настроение, то можно безошибочно заключить о том, как он будет действовать; другими словами, если мы в совершенстве знаем человека и если нам известны также все побуждения, под влиянием которых он находится, то мы можем предсказать его поведение с такою же уверенностью, с какою предсказываем всякое физическое явление. Положение это я считаю просто истолкованием всеобщего опыта, словесным выражением того, в чем всякий внутренне убежден. Ни один человек, уверенный в том, что ему вполне известны обстоятельства данного случая и характеры прикосновенных к нему лиц, не затруднится предсказать, как поступит каждое из них. И какие бы сомнения он ни испытывал при этом на практике, они будут зависеть от его неуверенности в том, действительно ли он знает с надлежащей точностью эти обстоятельства и характер того или другого из этих лиц. Но он, конечно, будет уверен, что у него может быть сомнение относительно поведения этих лиц в том случае, если все эти вещи будут ему известны. И такая полная уверенность нисколько не противоречит тому, что мы называем нашим ”чувством свободы”. Мы чувствуем себя не менее свободными оттого, что люди, близко нас знающие, вполне уверены, как мы захотим поступить в том или другом частном случае. Напротив, если в нашем будущем поведении сомневаются, то мы часто считаем это показателем незнания нашего характера, а иногда даже и обидою. Наконец, метафизики-богословы, стоявшие за свободу воли, всегда признавали ее совместимою с божественным предвидением наших действий; а если она совместима с божественным предвидением, то, значит, и со всяким другим. Мы можем быть свободными, и в то же время у других могут быть основания для полной уверенности в том, как мы воспользуемся нашей свободой. Таким образом, это учение (что наши хотения и действия суть неизменные последующие предыдущих состояний нашего духа) вовсе не стоит в противоречии с нашим сознанием и не кажется нам унижающим наше достоинство.

Однако учению о причинной связи в его приложении к нашим хотениям и их предшествующим почти всегда придают более широкое значение. Многие не согласны (и лишь очень мало людей действительно сознают), что причинная связь есть не более как неизменная, достоверная и безусловная последовательность. Немного найдется людей, которым простое постоянство последовательности кажется достаточно прочным связующим звеном для столь своеобразного отношения, каково отношение между причиной и следствием. Даже вопреки протесту разума, воображение продолжает сохранять здесь чувство какого-то более близкого соединения, какой-то особой связи или таинственного принуждения, проявляемого предыдущим по отношению к последующему. Вот это ощущение и делает приложение теории причинности к человеческой воле противоречащим нашему сознанию и возмущающим наши чувства. Мы уверены, что для наших хотений не существует такого таинственного принуждения, Мы знаем, что нет никаких магических чар, которые заставляли бы нас повиноваться тому или другому отдельному побуждению. Мы чувствуем, что если бы мы пожелали доказать свою способность сопротивляться побуждению, то мы могли бы сделать это (едва ли надо говорить, что указанное желание явилось бы здесь новым предыдущим); если бы мы думали иначе, это было бы оскорбительно для нашей гордости и (что важнее) оказало бы пагубное влияние на наше стремление к совершенству… Однако ведь лучшие философские авторитеты не предполагают никакого таинственного воздействия и между всякою другою причиною и ее следствием. Те, кто думает, что причины влекут за собой свои следствия в силу какой-то таинственной связи, вправе признавать, что отношение между хотениями и их предыдущими носит иной характер. Но они должны бы идти дальше и допустить истинность этого соображения также и для отношений всех других следствий к своим предыдущим. Если под словом ”необходимость” разуметь такую таинственную связь, то рассматриваемое учение будет неверным относительно человеческих действий, но оно будет неверным и относительно неодушевленных предметов. Правильнее было бы сказать, что вещество не связано необходимостью, чем что ею связана душа.

Нет ничего удивительного в том, что должны сбиваться с пути метафизики, защищающие свободу воли: они принадлежат по большей части к школе, отвергающей тот анализ причины и следствия, какой мы находим у Юма и Броуна[3](#b93), и им не хватает того света, который проливает этот анализ. Но странно, что и сторонники учения о необходимости (нецесситарианцы), принимающие обыкновенно названную философскую теорию, на практике точно так же упускают ее из виду. То же самое непонимание учения о так называемой ”философской необходимости”, которое мешает признать истинность этого учения противной партии, присуще, как мне кажется, в более или менее скрытой форме и большинству нецесситарианцев, как бы они ни отрицали это на словах. Они обыкновенно не сознают того, что ”необходимость” поступков есть лишь единообразие порядка и возможность предсказания. Они испытывают, такое чувство, как если бы в основе отношения между хотениями и их причинами лежала более тесная связь; утверждая, что ролею управляет ”равнодействующая мотивов”, они как будто разумеют под этим выражением нечто большее, чем если бы они сказали просто, что всякий, кому известны эти мотивы и свойственная нам восприимчивость к ним, мог бы предсказать, как мы захотим поступить. В противность своей собственной научной системе, они впадают в ту же самую ошибку, какую делают их противники, следуя своей системе; благодаря этому, следствиями, какие их противники ошибочно приписывают самой теории.

§ 3. Я склонен думать, что ошибка эта почти всецело есть результат ассоциации представлений со словом и что она не имела бы места, если бы для выражения простого факта причинной связи не пользовались крайне непригодным для такой цели термином ”необходимость”. Это слово в своих других значениях означает гораздо более, чем простое единообразие последовательности: оно указывает на непреодолимость. В приложении к воле оно обозначает только то, что за такою-то причиной последует такое-то действие, если ему не окажет противодействия никакая другая причина; в обычном же своем употреблении оно обозначает исключительно действия таких причин, которые предполагаются слишком могущественными для того, чтобы допускать какое бы то ни было противодействие себе. Говоря, что все человеческие поступки происходят ”по необходимости”, мы хотим указать только на то, что они непременно будут иметь место, если ничто им не помешает, тогда как, говоря, что смерть от голода есть ”необходимость” для тех, кто не может достать себе пищи, мы разумеем, что она непременно случится, что бы ни делали для ее предотвращения. Приложение к факторам человеческих действий того же самого термина, каким пользуются для обозначения тех естественных деятелей, которые действительно непреодолимы, непременно должно было, раз вошедши в обычай, вызвать представление о непреодолимости и по отношению к первому роду факторов. Но это чистая иллюзия. Одни физические последовательности мы называем необходимым, как, например, смерть от недостатка пищи или воздуха; другие же не называем, хотя они в такой же степени обусловлены причинно, как и первые; таковы, например, смерть от яда, которую иногда устраняет противоядие или применение желудочного насоса. Под влиянием чувства люди, несмотря даже на напоминания со стороны разума, склонны забывать, что человеческие действия относятся к этой последней категории: какое-либо одно побуждение никогда (исключая некоторые случаи умопомешательства) не управляет ими с такой неограниченной силой, чтобы не было места для влияния какого-либо другого побуждения. Таким образом, причины, от которых зависит здесь действие, никогда не бывают непреодолимыми, и всякое данное следствие необходимо только в том случае, если стремящийся вызвать его причины не встретил себе препятствия. Всякий, конечно, сразу согласится с тем, что все случающееся могло случиться только потому, что не произошло ничего, способного его предотвратить. Но назвать это необходимостью значит настолько уклониться от первоначального и обычного употребления этого термина — от того смысла, какой ему придают в обыденной жизни, — что получается почти игра словами. Ассоциации, связанные с обычным значением рассматриваемого термина, остаются с ним связанными, несмотря на все наши усилия; и хотя учение о необходимости, как его излагает большинство его сторонников, очень далеко от фатализма, однако по своим чувствам большинство нецесситарианцев, вероятно, более или менее фаталисты[4](#b94).

Фаталист уверен (или наполовину уверен, так как никто не бывает последовательным фаталистом) не только в том, что всякое будущее событие есть неизбежный результат производящих его причин (в чем заключается настоящее учение нецесситарианцев), но также и в том, что бороться против него бесполезно: оно случится, как бы мы ни старались его предотвратить. И вот нецесситарианец, убежденный в том, что наши действия обусловлены нашим характером, а характер.— нашей организацией, воспитанием и окружающими нас условиями, бывает склонен к более или менее сознательному фатализму по отношению к своим собственным действиям: он начинает думать, что его природа такова (или что воспитание и окружающие обязательства вырабатывали в нем такой характер), что теперь уже ничто не может помешать ему чувствовать и действовать тем или другим определенным образом или, по крайней мере, что все его усилия в этом отношении останутся тщетными. Выражаясь словами приверженцев того учения, которое в наше время с наибольшим упорством прививало и наиболее извращенно понимало это великое учение, характер человека образуется для него, а не им, так что его желание иметь другой характер совершенно бесплодно; у него нет силы изменить свой характер. Однако в этом рассуждении заключается большая ошибка. Человек до известной степени может изменить свой характер. Что, в конечном анализе, характер этот образуется для него, это вполне совместимо с тем, что отчасти он образуется им самим как одним из промежуточных деятелей. Характер человека складывается под влиянием обстоятельств (включая сюда и особенности его организма); но собственное желание человека придать известный склад своему характеру есть также одно из этих обстоятельств, и притом обстоятельство отнюдь не из числа наименее важных. Действительно, мы не можем прямо хотеть быть иными, чем каковы мы на самом деле; но ведь и те, которые, как предполагается, образовали наш характер, не направляли свою волю непосредственно на то, чтобы мы были тем, что мы есть. Воля их непосредственно влияла только на их собственные действия. Они сделали нас тем, что мы действительно есть, направляя свою волю не на конечную цель, а на нужные для ее достижения средства; точно таким же образом и мы, если наши привычки не слишком в нас укоренились, можем изменять себя при помощи нужных для этого средств. Если они могли поставить нас под влияние известных обстоятельств, то и мы, со своей стороны, можем поставить себя под влияние других обстоятельств. Мы совершенно в такой же степени способны делать наш собственный характер, если мы хотим этого, как другие способны делать его для нас.

Это верно (ответит последователь Оуэна[5](#b95)); но слова ”если мы хотим” лишают силы все рассуждение, так как желание изменить свой характер обусловливается не какими-либо усилиями с нашей стороны, а внешними обстоятельствами, над которыми у нас нет власти: оно либо является у нас под влиянием внешних причин, либо совсем не является. Совершенно справедливо, и если последователь Оуэна остановится на этом, то он займет совершенно неприступную позицию. Наш характер в такой же степени вырабатывается нами, как и для нас; но желание, побуждающее нас к вырабатыванию его, образуется для нас. Каким образом? Обыкновенно его дает нам не наша организация, не влияние опыта, то есть испытанных нами печальных последствий нашего прежнего характера, либо под влиянием какого-либо случайно пробудившегося сильного чувства, стремления или увлечения. Но думать, что мы не имеем силы изменить свой характерен думать, что мы воспользуемся этой силой только в том случае, если пожелаем ею воспользоваться, — это две очень различные вещи, оказывающие на наш дух очень различное влияние. Человек, не желающий изменить свой характер, — не то, что человек, чувствующий себя удрученным и обессиленным мыслью о невозможности для него произвести такую перемену. Угнетающее влияние учения фаталистов можно чувствовать лишь там, где имеется желание сделать то, что это учение представляет невозможным. Не важно, чему мы приписываем образование своего характера, раз в нас нет желания образовать его; но очень важно, чтобы возникновение в нас такого желания не встречало себе препятствия в мысли о невозможности его осуществления и чтобы, при наличности этого желания, мы не считали дело окончательно непоправимым.

В самом деле, вглядевшись ближе, мы найдем, что сознание возможности для нас изменять свой характер (в том случае, если мы этого пожелаем) и есть именно то чувство нравственной свободы, которое мы ощущаем. Нравственно свободным чувствует себя тот, кто сознает, что не привычки и вожделения управляют им, а он управляет своими привычками и вожделениями — тот, кто, даже уступая им, знает, что он мог бы им воспротивиться: что, пожелай он совершенно отделаться от них, от него не потребовалось бы более сильного желания, чем какое он, как ему известно, способен испытывать. Конечно, для того чтобы сделать наше сознание свободы полным, необходимо, чтобы нам всегда удавалось делать из своего характера то, что мы до сих пор пытались из него делать, действительно, если мы желали чего-нибудь в этом отношении, но не могли осуществить своего желания, то как раз поскольку мы не имеем силы над своим характером, постольку мы несвободны. Если же это наше желание недостаточно сильно для того, чтобы изменить наш характер, то мы должны чувствовать его достаточно сильным, по крайней мере, настолько, чтобы оно могло подчинить нас себе, когда оно столкнется с нашим характером в каком-либо частном случае нашего поведения. Поэтому-то справедливо говорят, что вполне свободным может быть только вполне добродетельный человек.

Приложение столь неподходящего термина, как ”необходимость”, к учению о причинности в области человеческого характера кажется мне одним из самых ярких случаев злоупотребления терминами в философии, а его практические последствия — одним из наиболее поразительных примеров той силы, какую язык имеет над нашими ассоциациями. Рассматриваемого вопроса никогда вообще не поймут, пока будут употреблять этот неуместный термин. Учение о свободной воле, принимая во внимание как раз ту часть истины, которую заслоняет слово ”необходимость” (а именно способность человека принимать участие в образовании своего характера), давало своим приверженцам гораздо более близкое к истине практическое чувство, чем какое обыкновенно существовало (как мне кажется) в душе нецесситарианцев. Последние, быть может, в большей степени сознавали важность того, что одни люди могут сделать для образования характера других, но учение о свободной воле развивало в своих сторонниках, по моему мнению, более сильное сознание важности самовоспитания.

§ 4. Прежде чем учение о причинной обусловленности человеческих действий можно будет счесть свободным от запутанности и недоразумений, присущих ему в сознании многих людей, надо отметить помимо наличности у человека способности к самовоспитанию еще один факт. Когда говорят, что воля определяется мотивами, то под мотивами не всегда и не исключительно разумеют предвкушение удовольствий или страданий. Я не буду здесь исследовать, насколько истинно утверждение, что по своему происхождению все наши произвольные действия суть лишь средства, сознательно применяемые для достижения какого-либо удовольствия или для избежания какого-либо страдания. Достоверно, во всяком случае, что мы постепенно, под влиянием ассоциаций, начинаем стремиться к средствам, не думая о цели: предметом нашего желания становится само действие, и мы выполняем его безотносительно к какому бы то ни было мотиву, кроме него самого. Можно, конечно, возразить, что так как действие благодаря ассоциации стало приятным, то теперь к нему нас, как и прежде, побуждает предвкушение удовольствия: а именно удовольствия от самого этого действия. Но и такое допущение не уничтожает вопроса. По мере образования привычек, когда мы начинаем хотеть известного поступка или известного поведения потому, что они нам приятны, мы в конце концов продолжаем желать их без всякого отношения к их приятности. Мы продолжаем желать привычного действия (а потому и производить его) даже и тогда, когда, в силу какой-либо перемены в нас самих или в наших обстоятельствах, мы уже перестали находить удовольствие в данном действии (или, пожалуй, предвкушать удовольствие в качестве его следствия). Поэтому-то привычка к вредным излишествам продолжает действовать и тогда, когда эти излишества уже перестали быть приятными; поэтому же обратившееся в привычку желание держаться избранного пути не покидает нравственного героя даже в том случае, если та награда, которую он, без сомнения, получает в сознании своей правоты (как бы она ни была действительна), не уравновешивает тех страданий, какие он испытывает, или тех желаний, от удовлетворения которых ему, быть может, приходится отказаться.

Привычка известным образом направлять свою волю называется обыкновенно ”целью”, и к причинам наших хотений, а также и вытекающих из них действий надо отнести не только склонности и отвращения, но также и такие цели. Только тогда, когда наши цели стали независимыми от тех чувств страдания и удовольствия, из которых они первоначально возникли, можно сказать про нас, что мы имеем установившийся характер. ”Характер, — говорит Новалис[6](#b96), — есть вполне сформировавшаяся воля”; а воля, раз она вполне сформировалась, может быть твердою и постоянною, хотя бы пассивная восприимчивость к удовольствию и страданию в значительной степени ослабела или существенным образом изменилась.

При указанных поправках и объяснениях учение о причинной зависимости наших хотений от мотивов, а наших мотивов — от представляющихся нам желательными для нас предметов (в связи с предложением о различиях индивидуальной восприимчивости к желанию) можно, как я надеюсь, считать достаточно установленным для целей нашего трактата.

*Милль Д. - С. Система логики.*

*М., 1899. С. 677—683*

## Спенсер

**Основания этики**[**1**](#b97)

*Гуманность*

§ 150. Разграничение предмета этой главы от предмета предыдущей в значительной мере искусственно и может оправдываться только удобством. Доброта, сострадание, милосердие, которые мы обозначаем под общим названием ”гуманности”, тесно связаны с великодушием, с той разницей, что их труднее симулировать при помощи низших чувств. Все они — альтруистические чувства, имеющие своим общим корнем симпатию. Мы можем поэтому предвидеть — и мы действительно найдем, что это так, — что об их отношениях к другим чертам человеческой природы и к типам общественной жизни придется сказать почти то же самое, что о великодушии.

Как и об этом последнем, о них можно сказать, что, хотя в своих вполне развитых формах они вызываются преимущественно умственным представлением удовольствия и страдания других существ, они обыкновенно заключают в себе и на этих последних ступенях то чувство, которое входит, главным образом, в их состав вначале: родительское чувство, возбуждаемое сознанием сравнительной неспособности или беспомощности другого, и удовольствие, доставляемое заботой о существе, которое как бы молчаливо зовет к себе на помощь. Происходящая отсюда смешанная природа этих чувств делает всякое обобщение еще труднее, как мы уже видели, говоря о великодушии.

Еще одно затруднение, являющееся следствием только что указанного, зависит от непоследовательности в эмоциях, обнаруживаемой некоторыми, особенно низшими, типами Людей. Так, с одной стороны, Моффат[2](#b98) говорит, что ”бушмены готовы убить своих детей без всяких угрызений совести”, а Лихтенштейн рассказывает, что ни одни дикари не обнаруживают ”до такой степени грубой жестокости”; с другой стороны, тот же Моффат говорит по поводу их внимательного отношения к нему во время его болезни: ”я был глубоко тронут симпатией этих бедных бушменов, для которых мы были совсем чужие”. Кольбен заодно с Бергелем описывает готтентотов как приветливых, щедрых и добрых, и вместе с тем от него же, а также от Спармана мы узнаем, что они часто закапывают в землю живыми своих детей и оставляют стариков умирать в уединении. То же наблюдается и у австралийцев: они оставляют на произвол судьбы своих престарелых родителей и часто убивают детей; но, с другой стороны, их описывают как любящих и снисходительных родителей и как людей, часто проявляющих доброту по отношению к путешественникам. Еще страннее тот контраст, который наблюдается на Борнео, где, по словам Бойля, можно часто видеть, как какой-нибудь дайяк бежит ”по завоеванной деревне, сжимая в своих объятиях с величайшею нежностью маленького ребенка и не выпуская одновременно из рук окровавленной головы его отца”.

Ввиду таких фактов можно усомниться в возможности установить по вопросу об отношениях человеческих чувств к человеческому типу и к типу общественного устройства иные индукции, кроме очень приблизительных.

§ 151. Мы можем с удобством начать с примеров полного отсутствия симпатии, иногда в его отрицательной форме

в форме простого равнодушия к страданиям других, иногда в форме положительной — в форме наслаждения этими страданиями. Масон говорит о каренах:

”Мне пришлось быть около старухи, умиравшей в одиночестве в жалкой лачужке; я тщетно пытался убедить ее детей и внуков, находившихся очень близко, прийти ей на помощь”.

Как на доказательство отсутствия симпатии у племени гондурасов во времена Герреры, он указывает на отказ жены зарезать курицу для своего больного мужа. ”Муж умрет, — говорила она,

и у меня не будет ни его, ни курицы”. С такими же примерами мы встречаемся и у различных негрских племен. Монтейро говорит о туземцах Лоандо, что ”негр не склонен к жестокости” (т. е. не проявляет активной жестокости), но что ”он не обнаруживает ни малейшего понятия о милосердии, жалости или сострадании”:

”Человеческое существо или животное, корчащееся от боли и мучений, представляет для него в высшей степени веселое и приятное зрелище”.

Дункан и Бертон оба согласны в том, что дагомейцы, ”лишенные чувств симпатии и благодарности даже в своей собственной семье”, стоят ”ниже животных по отношению к родительской любви”. Затем, у ашантиев мы находим это индифферентное отношение возведенным в принцип поведения. Бертон приводит две принадлежащие им пословицы: ”Если другой страдает, (вам) все равно, что страдает кусок дерева” и ”Горе других тебя не касается, не беспокой себя им”.

Если мы перейдем от отрицательной жестокости к положительной, то найдем примеры и того и другого у дамаров. Бэнс говорит о них:

”Всем известно, что в других племенах старым и беспомощным предоставляют погибать. Но чтобы мать отказывалась даже нарвать несколько пучков травы, чтобы устроить кров для хижины, где спит ее больная дочь… это нам кажется почти невероятным”

По свидетельству Гальтона, больной у них ”выталкивается родными из хижины, где горит огонь, на холод; они делают все возможное, чтобы ускорить его смерть”. Мы уже говорили о дагомейцах: к их отрицательной бесчеловечности можно прибавить еще и положительную, как показывает, например, ”ежегодный обычай” приносить значительное количество человеческих жертв с целью дать умершему королю ”новую свиту в мире теней”, а также привычка украшать здания человеческими черепами; чтобы их иметь, они ведут войны. Подобные же факты мы можем найти у Голуба, который говорит относительно племени Марутце, что ”грубая жестокость — один из преобладающих недостатков этого народа”, и у лорда Уольслея, по словам которого, ”любовь к кровопролитию и к зрелищу каких бы то ни было физических страданий других людей является для негров Западной Африки истинным и естественным удовольствием”.

Кроме этих примеров положительной бесчеловечности, мы можем указать еще на хищнические племена Северной Америки, у которых молодых людей подвергают пыткам с целью их дисциплинировать и которые так же обращаются и с врагами. ”Волки, рожденные от женщин”—так называют индейцев прерий — отдают ”старика или старуху” на пытку ”своим сквау и папусам pour les amuser”. Бертон, у которого заимствованы эти сведения, говорит об утах, что они ”настолько жестоки, насколько позволяет им их ограниченный ум”. Затем из другого авторитетного источника мы узнаем, что у команчей женщины более жестоки, чем мужчины, и наслаждаются тем, что мучают пленных мужчин.

§ 152. Как часто неправильно употребляемые слова ведут к ложным понятиям! Слово ”дикий”, означавшее вначале ”грубый, необработанный, некультурный”, стало затем прилагаться к туземцам некоторых стран; а так как некоторые из них, из мести европейцам, обнаруживали по отношению к ним вероломство и жестокость, то эту черту сочли свойственной всем им вообще, и слово ”дикий” стало означать ”свирепый”. Отсюда безосновательное мнение, будто дикость, взятая в этом смысле, характеризует нецивилизованного человека в отличие от цивилизованного. Между тем та бесчеловечность, которую обнаруживали расы, считающиеся цивилизованными, наверное, была не меньше, а иногда и больше той, которую мы видим у так называемых нецивилизованных.

Оставим в стороне бесчисленные жестокости, запятнавшие летописи древних восточных наций, из которых можно указать, как на пример, на ассирийцев; ограничимся простым упоминанием о деяниях столь прославляемых греков времен Гомера[3](#b99) — лжецов, воров и убийц, как показал Грот, у которых герои наслаждаются жестокостью, и обратимся к римлянам, которые своей безжалостной цивилизацией, восхваляемой поклонниками завоеваний, навлекли на Европу целые века бедствий. Хищнические войны в течение двадцати поколений выработали в них натуру, с дикостью которой редко могли сравниться даже самые худшие из известных нам варварских рас. Североамериканские индейцы пытали пленных, но у них не было привычки пытать своих рабов. Среди фиджийцев есть покоренные племена, члены которых могут быть употребляемы в пищу при каннибальских торжествах, но фиджийцы никогда не доходили до того, чтобы убивать сотни рабов за то, что один из них убил своего господина. И если нецивилизованные народы очень часто обращают в рабство тех из побежденных, которые остались в живых, они все-таки не группируют их в стада, не заставляют их работать, как вьючных животных, и не отрицают за ними всяких человеческих прав; точно так же они и не пользуются ими, устраивая битвы на аренах, для удовлетворения своей страсти к кровопролитию, — страсти, которая дошла в Риме до таких размеров, что потребность ее удовлетворения была поставлена на один уровень с потребностью удовлетворения физического голода. Употребляя термин ”дикий” в его современном значении, мы можем сказать, что если оставить в стороне фиджийцев, то окажется, что белые дикари Рима превзошли все, что где бы то ни было делали дикари черные.

Если бы люди не были ослеплены теологическими и патриотическими взглядами, они бы ясно увидали, что и во всей христианской Европе, в продолжение большей части ее истории, бесчеловечность, развившаяся вследствие войн между различными обществами и вражды внутри каждого из них, доходила до таких размеров, что оставляла позади себя все проявления ее у тех народов, которых мы считаем такими жестокими. Конечно, в Европе не найдется ничего, что можно было бы сравнить с жестокостями, совершаемыми такими полуцивилизованными народами, как мексиканцы или жители Центральной Америки, сдиравшими кожу с живых людей и вырывавшими их еще трепещущие сердца; но зато европейцы, громко исповедующие религию любви, далеко превзошли эти народы по своей изобретательности в многочисленных формах пыток, прилагавшихся к еретикам, колдунам и политическим преступникам. Даже теперь, несмотря на то что внутри каждой страны дисциплина мирной общественной жизни почти уничтожила такие проявления бесчеловечности, наши европейцы в своих внешних сношениях продолжают совершать столь же бесчеловечные поступки, если не в такой, то в несколько иной форме. Отношение австралийских поселенцев к туземцам, ”Beach comber’ы” (”опустошители берегов”) и грабители Тихого Океана представляют собою живой пример варварского поведения европейских пришельцев по отношению к туземным расам — расам, которые мы осуждаем как ”диких”, когда они вздумают мстить нам.

§ 153. Но если некоторые народы, по-видимому, совершенно лишены чувства симпатии и вытекающих из него нравственных черт, то есть другие, которые, может быть, и ниже нас по своей культуре, стоят по развитию гуманности на одном уровне с нами, а некоторые из них даже выше нас. Я приведу здесь в самых кратких чертах результаты наблюдений путешественников, имена которых читатель найдет в приложенном указателе.

Веддахи вообще народ ”мягкий и любящий”, ”вдовы у них всегда поддерживаются всем обществом”. У таннезийцев ”за больными заботливо ухаживают до последней минуты”. В Новой Гвинее некоторые племена папуасов выказали большую гуманность по отношению к европейцам, находившимся в их распоряжении. Дайяки ”гуманны до такой степени, что нам должно быть стыдно”. Малагазцы ”обращаются друг с другом человечнее, чем мы”. Об эскимосах говорят: ”они обращаются друг с другом с такой сердечной добротой, что ни один народ не может превзойти их в этой добродетели”. У ирокезов предписывались ”доброта по отношению к сиротам, гостеприимство по отношению ко всем и всеобщее братство”. У чиппевеев до пришествия белых было больше развито ’(милосердие по отношению друг к другу: они никогда не допускали вдову или сироту жить в бедности и нужде”. У арауканцев трудно встретить бедняка… ”Даже люди, наименее способные содержать самих себя, всегда прилично одеты”; ”по отношению к побежденным они гуманны и великодушны”. О мандингосах говорится: ”Я не могу забыть той бескорыстной доброты и той нежной заботы, с которой многие из этих бедных язычников… сочувствовали мне в моих страданиях”. А Кольф, рассказывая о ”неизменной доброте” жителей Луана, говорит: ”Мне никогда не удавалось встречать большего согласия, довольства и терпимости, большей готовности помочь друг другу, большего домашнего мира и счастья, большей гуманности и гостеприимства”.

И хотя, как мы уже видели в первом отделе этой главы, на примере бушменов, описанных Маффи, бывает, что гуманные поступки в одних случаях идут рядом с грубыми поступками в других, но это неприменимо к некоторым из упомянутых здесь народов — веддахам, эскимосам и жителям Луана.

§ 154. В литературах древних восточных народов можно найти в устах поэтов и мудрецов много выражений гуманных чувств и правил, предписывающих гуманные поступки; правда, они, вероятно, лишь в незначительной мере могут служить указанием на чувства вообще господствовавшие, но все-таки до некоторой степени служат доказательством того шага вперед, который был сделан с установлением оседлой жизни. В индийских книгах раннего периода, а именно в ”Магабгарате”[4](#b100), мы находим следующие слова:

”Не оскорблять никого ни мыслью, ни словом, ни делом,

Давать другим и быть добрым ко всем —

Таков постоянный долг доброго человека”.

В той же книге принцесса Савитри, которая просит бога смерти Яму отдать обратно взятую им душу ее мужа, говорит о благородстве милосердия и указывает на то, что давать — акт более божественный, чем отнимать, что охранение есть дело более великое, чем разрушение. В Зенд-Авест, священной книге персов, гуманные чувства, по-видимому, обусловливаются до известной степени доктриной метампсихозиса: поэтому в ней особенно предписывается хорошее обращение с животными; но в Полистан Саади[5](#b101) дает советы уже более определенные:

”Будь милосерд к слабому крестьянину. Преступно угнетать, пользуясь властью, бедных и беззащитных подданных… Если ты равнодушен к страданиям других, ты не заслуживаешь названия человека”.

Милосердие в поведении проповедовалось и египтянами. По словам Берча и Дункера, они предписывали ”давать хлеб голодному, воду жаждущему, одежду нагому и кров страннику”, а папирусы, находимые в гробницах, ”описывают жизнь, полную милосердия и справедливости, защиту вдов и нуждающихся, заботу о своих ближних во времена голода”. Точно так же прославляются и в книгах китайских мудрецов добродетели, вытекающие из чувства симпатии. Легге говорит, что Лао-цзы[6](#b102), ”по-видимому, осуждает смертную казнь и порицает войну”. Тем же духом проникнуты слова Конфуция[7](#b103), что ”доброе отношение к другим — характерный элемент человечности”. Точно так же Мэн-цзы[8](#b104), указывая на то, что ”чувство сострадания свойственно человеку”, замечает, что ”у человека, стоящего высоко, доброе отношение к животным доходит до того, что раз он видел их живыми, он не может смотреть, как они умирают”. К этим примерам нужно, конечно, прибавить и те правила, которые мы находим в священных книгах евреев, в последней из которых находится предписание быть добрым и милосердным не только к людям, но и к животным, — предписание, которое европейцы, открыто признавшие его вместе с еще более гуманным учением Иисуса, так мало старались в течение многих веков, хотя бы в самой незначительной степени, провести в жизнь.

§ 155. Ввиду различных посторонних обстоятельств и противоречивых сведений, мы можем достигнуть обобщений, заслуживающих доверия, только путем сопоставления крайних примеров. Произведенные таким образом сравнения послужат подтверждением мнений, которые мы составили себе раньше.

Мы выше уже указывали на каренов как на людей совершенно бессердечных; о них говорят, что у них ”все племена враждебны друг другу” и почти постоянно воюют между собой. То же встречаем мы и у другой индийской расы, у афридиев. Стремление к битвам настолько сильно среди них, что ”каждый африди находится в кровной вражде с девятью десятых своих родственников”; а отсутствие у них всякого чувства гуманности доказывается тем, что ”весь смысл жизни заключается для африди в безжалостном, низком грабеже и хладнокровном изменническом убийстве”. Сюда же относится пример дагомейцев, совершенно лишенных, как было указано выше, всякого чувства симпатии даже по отношению к своему потомству; их чисто военный склад жизни проявляется очень оригинальным образом в их армии амазонок. Точно так же наиболее дикие племена североамериканских индейцев — дакоты и команчи, — жестокость которых обнаруживается в тех пытках, которым они подвергают пленных, в то же время — племена воинственные, живущие среди хронических раздоров и вечных войн.

Из числа примеров противоположного характера, указанных выше, особенно яркими являются примеры народов вполне мирных — эскимосов, жителей Луана и веддахов. У них отсутствуют те страсти, которые развиваются и находят себе применение в борьбе между племенами, а потому мы встречаем у них необычайное развитие чувства симпатии, выражающееся в хорошем отношении к ближнему и в добрых делах.

Рядом с этой противоположностью мы должны указать еще на одну, близкую к ней по своей природе, а именно на противоположность между отсутствием и присутствием одной черты, связанной с чувством гуманности: я имею в виду благодарность. И благодарность и гуманность имеют своим первоначальным корнем симпатию. О воинственных и любящих производить опустошения фиджийцах Уильямс говорит: ”Неблагодарность налагает глубокое и постыдное пятно на характер фиджийских язычников”.

”Если какой-нибудь больной из их среды получал от меня лекарство, он считал, что я обязан давать ему и пищу; а получение пищи, представлялось ему, дает право требовать от меня и крова, а когда и последний был ему обеспечен, он считал себя вправе просить у меня всего, что ему было нужно, и становился груб, когда я отказывал ему в его неразумной просьбе”.

С другой стороны, что читаем мы о веддахах, всегда живущих в мире? Атертон описывает их, как ”очень благодарных за всякое внимание и за всякую помощь”, а Беннет, слова которого цитирует Придам, говорит, что после того, как он сделал некоторым веддахам подарки и оказал им услугу, ”ночью на веранде перед его домом появились два слоновых клыка футов в шесть длиною, а принесшие их веддахи никогда не хотели дать ему возможность отблагодарить их. ”Какой урок благодарности и деликатности даже со стороны дают нам эти три веддаха!” — прибавляет он”.

И действительно, такое выражение благодарности, ненавязчивое и сопряженное с большим трудом — причем подарок по своей ценности превосходил оказанное одолжение, — может послужить нам уроком; но что еще более поучительно для нас, это тот факт, что там, где христианские добродетели не проповедовались, они обнаруживаются в более высокой степени, чем там, где их постоянно проповедуют и выставляют на вид.

*Спенсер Г. Соч. Спб., 1899. Т. 5. С. 48—53*

## Дарвин

**Происхождение человека и половой подбор**[**1**](#b105)

*Сравнение между умственными способностями человека и низших животных*

Мы видели в предыдущих главах, что человек носит в строении своего тела ясные следы происхождения от низшей формы. Но мне могут возразить, что вывод этот не совсем верен, потому что человек поразительно отличается от других животных по своим умственным способностям. Бесспорно, разница эта громадна, даже если сравнивать умственные способности последнего из дикарей, не умеющего считать дальше четырех и не употребляющего никаких абстрактных выражений для самых обыкновенных предметов или чувств, с умственными способностями высших из обезьян. Разница осталась бы, конечно, неизмеримой и в том случае, если б какая-либо из высших обезьян была настолько же развита и цивилизованна, насколько, например, развита собака сравнительно со своим первообразом — волком или шакалом. Жители Огненной Земли считаются одними из низших варваров; между тем я должен был постоянно удивляться на трех из этих дикарей, которые находились на корабле ”Бигль”, прожили несколько лет в Англии и говорили немного по-английски, — до какой степени они походили на нас по характеру и большинству наших умственных особенностей. Если бы ни одно из организованных существ, за исключением человека, не обладало умственными способностями или если бы способности его были совершенно иного рода, чем у остальных животных, то мы не имели бы возможности убедиться в том, что наш ум достиг столь высокого развития лишь мало-помалу. Но можно ясно доказать, что основной разницы в общем характере умственного склада между человеком и животными не существует. С другой стороны, мы должны согласиться, что различие в умственных способностях между одной из низших рыб, например миногой или ланцетником, и одной из высших обезьян гораздо значительнее, чем между обезьяной и человеком. Это громадное различие сглаживается, как мы знаем, бесчисленными переходными ступенями.

Точно так же нельзя назвать ничтожной разницу в умственном развитии варвара, который, по описанию древнего мореплавателя Байрона, бросил своего ребенка о скалу за то, что тот уронил корзинку с морскими ежами, и таких людей, как Говард или Кларксон; или разницу в умственных способностях между дикарем, не употребляющим никаких абстрактных выражений, и Ньютоном или Шекспиром. Различия подобного рода между величайшими людьми наиболее развитых рас и последними из варваров тоже связаны между собой тончайшими переходами. Поэтому можно думать, что они переходят одно в другое и развиваются последовательно. Цель настоящей главы — показать, что относительно умственных способностей между человеком и высшими млекопитающими не существует основного различия. Каждый отдел этого предмета мог бы составить отдельную статью, но я хочу разобрать здесь вкратце все стороны вопроса. Так как не существует общепринятой классификации умственных способностей, то я распределю мои заметки в порядке, наиболее выгодном для моих целей. Я выберу те факты, которые меня наиболее поразили, в надежде, что они произведут то же впечатление и на моих читателей.

Относительно животных, стоящих на низкой ступени развития, мне придется привести несколько дополнительных фактов в отделе о половом подборе, чтобы показать, что и их умственные способности выше, чем можно было ожидать. Видоизменяемость способностей у особей одного вида имеет для нас большое значение, и я приведу поэтому несколько относящихся сюда примеров. Было бы, однако, излишним вдаваться в слишком большие подробности, потому что при многократных справках у лиц, занимавшихся уходом за различными животными, в том числе и за птицами, все единогласно заявляли, что особи одного вида весьма отличаются друг от друга во всех чертах своего умственного характера. Каким образом развились впервые умственные способности у низших организмов — это такой же бесплодный вопрос, как и тот, каким образом впервые развилась жизнь. Такие задачи принадлежат далекому будущему, если только их когда-либо суждено решить человеку.

Так как человек обладает органами чувств, одинаковыми с низшими животными, то и основные побуждения его должны быть одинаковы. У человека и животных существует, кроме того, несколько общих инстинктов, например чувство самосохранения, половая любовь, любовь матери к новорожденному детенышу, способность последнего сосать и т. д. Но у человека, быть может, несколькими инстинктами меньше против животных, стоящих непосредственно перед ним. Оранг на Восточных островах и шимпанзе в Африке строят платформы, на которых они спят; у обоих видов одинаковые обычаи, следовательно, можно принять здесь влияние инстинкта; но нельзя с уверенностью отрицать другого объяснения, по которому эти животные имеют одинаковые потребности и одинаковый ход мыслей. Обезьяны, как мы знаем, умеют отличать ядовитые плоды, которыми изобилуют тропики, между тем как человек не имеет этой способности. Но, с другой стороны, известно, что наши домашние животные, перевезенные в чужие края, выйдя в первый раз весной, часто едят ядовитые травы, которых впоследствии избегают; отсюда мы вправе заключить, что обезьяны узнают, быть может, из личного опыта или из примера родителей, какие плоды следует выбирать. Не подлежит, однако, сомнению, что обезьяны, как мы вскоре увидим, чувствуют инстинктивный страх перед змеями и, вероятно, перед другими опасными животными.

Малочисленность и сравнительная простота инстинктов у высших животных сравнительно с низшими не может не обратить на себя внимание. Кювье утверждал, что инстинкт и ум обратно пропорциональны друг другу, а другие писатели полагали, что умственные способности высших животных развились мало-помалу из их инстинктов. Но Пуше показал в интересной статье, что на самом деле этого обратного отношения не существует. Насекомые, обладающие самыми замечательными инстинктами, принадлежат, конечно, к самым умным. В ряду позвоночных наименее одаренные члены, именно рыбы и земноводные, не обладают сложными инстинктами. Между млекопитающими животное весьма замечательное по своим инстинктам, речной бобр, обладает большим умом, с чем, конечно, согласится всякий, кто прочтет превосходное описание этого животного у Моргана[2](#b106).

Хотя первые проблески ума развились, по мнению Герберта Спенсера, путем повторения и координации рефлекторных движений и хотя многие из простейших инстинктов постепенно переходят в такого рода движения и едва ли могут быть от них отличены (например, акт сосания у молодых животных), тем не менее и более сложные инстинкты развились, по-видимому, независимо от ума. Я, впрочем, весьма далек от желания отрицать, что инстинктивные движения могут утратить свой определенный и незаученный характер и быть заменены другими, совершающимися с помощью воли. С другой стороны, некоторые обдуманные действия — например, первые попытки птиц на островах океана избегать человека, — будучи повторяемы несколькими поколениями, превращаются наконец в инстинкты и передаются по наследству. Можно сказать, что это пример упадка, потому что поступки перестают совершаться по внушению рассудка или опыта. Впрочем, большинство сложных инстинктов приобретено, по-видимому, другим образом — путем естественного подбора видоизменений простых инстинктивных действий. Эти видоизменения происходят, по моему мнению, под влиянием тех же неизвестных причин, которые действуют на мозговые центры и обусловливают легкие изменения или индивидуальные различия в других частях тела; и такие видоизменения благодаря нашему незнанию часто признаются возникающими самостоятельно. Сколько мне кажется, мы не можем прийти к другому заключению относительно происхождения более сложных инстинктов, если мы припомним замечательные инстинкты бесплодных рабочих-муравьев и пчел, которые не оставляют потомков, могущих наследовать результаты опыта и видоизмененных нравов.

Хотя значительная степень ума вполне совместима с существованием сложных инстинктов, чему примером служат названные выше насекомые и речной бобр, и хотя действия, вначале намеренно заученные, совершаются впоследствии путем привычки с быстротой и верностью рефлекторных движений, тем не менее нет ничего невероятного, что между развитием умственных способностей и инстинктов существует известное взаимодействие и что развитие последних предполагает некоторое унаследованное видоизменение мозга. Мы знаем весьма мало о мозговых процессах; но из того обстоятельства, что умственные способности могут достигать столь значительного развития, мы вправе предположить существование тончайших соединительных нитей между различными частями мозга. Возможно, что вследствие этой связи каждая отдельная часть может утратить мало-помалу способность отвечать на ощущение или ассоциации определенным однообразным, т. е. инстинктивным, образом. Существует также, по-видимому, известное соотношение между низкой степенью ума и резким стремлением к образованию прочных, хотя бы и не наследуемых привычек; ибо, как заметил мне один проницательный врач, лица, до известной степени слабоумные, стараются во всем поступать согласно рутине или привычке и чувствуют себя более счастливыми, если встречают при этом одобрение от окружающих.

Эти рассуждения показались мне нелишними, потому что мы легко можем ошибиться в оценке умственных способностей высших животных и в особенности человека, если будем сравнивать их действия, основанные на воспоминании прошедших событий, на предусмотрительности, рассудке и воображении, с совершенно сходными действиями, совершаемыми инстинктивно низшими животными. В последнем случае способность к таким действиям приобреталась шаг за шагом вследствие видоизменяемости мозговых органов и естественного подбора, без всякого сознательного рассуждения со стороны животного в каждом последующем поколении. Уоллесу кажется несомненным, что большая доля умственной работы человека совершается не по рассудку, а по чистой подражательности. Но между действиями человека и многими из действий низших животных существует та великая разница, что человек при первой попытке не может, например, сделать каменного топора или лодки с помощью одной способности подражания, — он должен сначала выучиться своей работе; напротив того, бобр в состоянии сделать себе плотину или прорыть канал, птица свить свое гнездо и паук свою удивительную паутину так же или почти так же хорошо при первой попытке, как и после многолетнего опыта.

Но вернемся к нашему прямому вопросу. Низшие животные подобно человеку, очевидно, способны ощущать удовольствие и страдание, счастье и несчастье. Счастливое настроение духа выражается всего резче у молодых животных, например у щенков, котят, ягнят и др., которые играют между собой, как дети. Даже насекомые играют друг с другом, по уверению превосходного наблюдателя Гюбера, который видел, как муравьи бегали вперегонку и, играя, кусали друг друга, подобно щенкам.

Факт, что низшие животные реагируют подобно нам на один и те же возбуждения, сделался настолько известным, что было бы излишним утомлять читателя большим числом примеров. Страх действует на них совершенно так же, как и на нас: их мышцы дрожат, их сердце бьется, круговые мышцы расслабляются, волоса становятся дыбом. Подозрительность, порождение страха, чрезвычайно развита у большинства диких животных. Читая у Теннета описание поведения самок слонов, употребляемых при ловле самцов в качестве приманки, невозможно, по-моему, допустить, что они участвуют в этом обмане бессознательно и не ведают, что творят. Смелость и робость весьма часто встречаются у различных особей одного вида, как легко убедиться на домашней собаке. Некоторые собаки и лошади своенравны и легко сердятся; другие же чрезвычайно кротки, и эти свойства положительно передаются по наследству. Все знают, как легко животные приходят в ярость и как резко выражают это. Существует много анекдотов, вероятно справедливых, о долго обдуманном и искусном мщении различных животных. Точные наблюдатели Ренгер и Брем[[33]](#footnote-34)\* уверяют, что американские и африканские обезьяны, которые были ими приручены, положительно мстили. Зоолог сэр Эндрю Смит, добросовестность которого хорошо известна многим лицам, рассказал мне следующую историю, совершившуюся на его глазах: какой-то офицер на мысе Доброй Надежды часто дразнил одного павиана; животное, увидав его идущим в одно из воскресений на парад, налило воды в ямку, быстро намяло грязи и, к немалому веселью присутствующих, ловко бросило ею в офицера, когда тот проходил мимо. Долгое время спустя павиан торжествовал и радовался всякий раз, как видел свою жертву. Любовь собак к своему хозяину замечательна; один старый писатель тонко замечает, что ”собака — единственное животное на земле, которое .любит вас больше, чем себя”. Известны случаи, где они в предсмертных муках ласкались к хозяину, и каждый слыхал, вероятно, про собаку, которая во время вивисекции лизала руки оператора; этот человек, если операция не была вынуждена потребностью знания и если у него не было каменное сердце, должен был чувствовать угрызения совести до последнего часа своей жизни. Юэлль[[34]](#footnote-35)\* говорит: ”Может ли тот, кто читает описания трогательных примеров материнской любви, встречаемых так часто у женщин всех наций и у самок всех животных, сомневаться, что основания этих поступков тожественны в обоих случаях?”

Мы можем проследить проблески материнской любви до ничтожнейших мелочей. Так, например, Ренгер видел, как американская обезьяна Cebus заботливо отгоняла мух, беспокоивших ее детеныша, а Дювосель видел Hylobates, мывших в реке лица своих малюток. Печаль обезьяны о потере детеныша так сильна, что она положительно была причиной смерти некоторых особей, содержавшихся в неволе у Брема в Северной Африке. Обезьян-сирот всегда берут к себе и заботливо охраняют другие обезьяны, как самки, так и самцы. Одна самка павиана отличалась таким любвеобильным сердцем, что не только брала на попечение молодых обезьян других видов, но крала котят и щенков и постоянно носила их на руках. Нежность ее была, однако, не настолько сильна, чтобы заставить ее делиться пищей с приемышами; это обстоятельство очень удивляло Брема, потому что его обезьяны делились всем с собственными детьми. Один из котят-приемышей вышеназванной любвеобильной обезьяны оцарапал ее однажды. Она, очевидно, обладала большой смышленостью, потому что с весьма удивленным видом осмотрела сейчас же лапы котенка и недолго думая откусила ему когти[[35]](#footnote-36)\*. Я слыхал от одного из сторожей зоологического сада, что старая самка павина (С. Chacma) взяла на свое попечение молодую обезьяну Rhesus; но когда в ее клетку посадили детенышей мандрила, она, казалось, заметила, что эти обезьяны стоят в более близком родстве с нею, хотя и принадлежат к другому виду, потому что, покинув маленького Rhesus, она занялась двумя пришельцами. Маленький Rhesus был, как я сам видел, весьма недоволен этой переменой и, подобно злому ребенку, сердил и преследовал соперников всякий раз, когда мог это сделать безнаказанно. Его поведение приводило старую обезьяну в величайшее негодование. Обезьяны способны также, по наблюдениям Брема, защищать хозяина и защищают даже собак, к которым они привязаны, от нападений других собак. Но мы ограничимся здесь пока несколькими примерами привязанности и вернемся позднее к этому предмету. Некоторые из обезьян Брема находили большое удовольствие сердить различными остроумными способами старую собаку, которую они не любили, а также и других животных.

Большинство наших более сложных чувств свойственно также высшим животным. Всякий видел, до какой степени собака ревнует своего хозяина, когда он ласкает кого-нибудь другого, то же наблюдали и у обезьян. Это показывает, что животные не только любят, но и желают быть любимыми. Животным положительно доступно чувство соревнования. Они любят одобрения и похвалы; собака, которая несет корзину своего хозяина, идет возле него с самодовольством или гордостью. Нельзя, кажется, сомневаться в том, что собаке знакомо чувство стыда, совершенно независимо от страха, и что она обнаруживает некоторую застенчивость, когда слишком часто просит подачки. Большая собака не обращает внимания на воркотню маленькой собачонки, — свойство, которое может быть названо великодушием. Некоторые наблюдатели заметили, что обезьяны положительно не любят, чтобы над ними смеялись, и иногда притворяются обиженными. Я видел в зоологическом саду павиана, который приходил в величайшую ярость, когда сторож вынимал из кармана письмо или книгу и начинал читать ему вслух, и его ярость была так сильна, что я раз был сам свидетелем, как он искусал до крови свою собственную лапу. Собаки способны к юмору, который нужно отличать от простой шутки; так, собака нередко подхватывает брошенную ей палку или какой-либо другой предмет и, отбежав с ним на близкое расстояние, ложится с добычей на землю, выжидает приближения хозяина, подпускает его на близкое расстояние, быстро схватывает палку и с торжеством отбегает в сторону, повторяя ту же шутку много раз и, очевидно, наслаждаясь ею.

Теперь мы займемся преимущественно умственными способностями, которые заслуживают полного внимания, потому что лежат в основе высшего интеллектуального развития. Животные любят развлечение и страдают от скуки, как это можно видеть на собаках, а по наблюдениям Ренгера и на обезьянах. Все животные способны *удивляться*, и многие обнаруживают *любопытство*. Им приходится даже иногда платиться за последнее свойство, например в случаях, где охотники с целью привлечь их внимание делают разные странные телодвижения. Я видел это на диких козах и то же самое рассказывают про осторожную серну и некоторых диких уток. Брем приводит любопытные примеры инстинктивного страха живших у него обезьян перед змеями; любопытство их было, однако, так велико, что они не могли устоять против него и час от часу совершенно по-человечески подновляли свой ужас, приподнимая крышку ящика, в котором содержались змеи. Я был так поражен этим рассказом, что взял с собой чучело змеи в обезьянье отделение зоологического сада; волнение, которое я вызвал этим, представляло одно из самых любопытных зрелищ, когда-либо виденных мною. Три вида Cercopithecus были встревожены более всех других. Они бросались из стороны в сторону с пронзительными криками, которые были поняты другими обезьянами как сигнал опасности. Лишь несколько молодых обезьян и один старый павиан Anubis не обратили никакого внимания на змею. Затем я положил змею на землю в одном из больших отделений. Некоторое время спустя все обезьяны собрались вокруг нее, внимательно разглядывая ее, и представляли весьма комическое зрелище. Они были сильно возбуждены, так что, когда кто-то случайно сдвинул с места деревянный мяч, полузапрятанный в соломе и хорошо знакомый им как игрушка, все мгновенно отскочили в разные стороны. Эти же обезьяны держались совершенно иначе, когда в их клетку были положены мертвая мышь[[36]](#footnote-37)\*, рыба и другой какой-либо новый предмет; сначала они, правда, боялись, но вскоре подходили, брали новинку в руки и рассматривали ее. Раз я принес живую змею в бумажном мешке с неплотно закрытым отверстием и положил ее в одно из больших отделений. Одна обезьяна немедленно приблизилась, осторожно раскрыла мешок, заглянула и мгновенно бросила его. Тогда я увидел то же, что описывает Брем: одна обезьяна за другой, подняв голову кверху и несколько наклонив ее на сторону, заглядывали в стоявший на земле мешок, чтобы увидать страшный предмет, лежавший неподвижно на дне его. Можно подумать, что эти животные имеют понятие о зоологическом сродстве; обезьяны, содержавшиеся у Брема, обнаруживали, например, странный, ни на чем не основанный, инстинктивный страх перед невинными ящерицами и лягушками. Оранг был однажды очень испуган, увидав впервые черепаху.

*Подражательность* сильно развита у человека, в особенности у человека в диком состоянии. При некоторых мозговых заболеваниях стремление к подражанию проявляется в необычайной степени; некоторые больные, полупараличные и другие при начале воспалительного процесса размягчения мозгов бессознательно повторяют каждое слышанное слово, на родном или чужом языке все равно, и подражают движениям и жестам, которые видят перед собою. Дезор заметил, что ни одно животное не подражает добровольно действиям человека, кроме обезьян, которые, как известно, весьма комичные переимщицы. Но зато животные иногда подражают друг другу: так, две особи волка, выкормленные собаками, выучились лаять, то же делает иногда и шакал; но может ли такое подражание быть названо произвольным, это другой вопрос. Птицы подражают пению своих родителей, а иногда и других птиц, а попугаи, как известно, подражают звуку, который часто слышат. Дюро-де-ла-Малль приводит рассказ об одной собаке, воспитанной кошкой; собака научилась подражать хорошо известному приему умывания кошек; подобный же пример приводит знаменитый естествоиспытатель Оуэн. Я получил Несколько утверждений этого факта; в одном случае собака, хотя и не была вскормлена кошкой, но воспитывалась вместе с ее котятами, от которых и научилась этой привычке, которую сохранила в течение последующих тринадцати лет своей жизни. Собака Дюро-де-ла-Малля научилась также от котят игре с шаром, катала его ударами передних лап и гонялась за ним прыжками. Один мой корреспондент уверяет меня, что его домашняя кошка совала в кувшины с молоком лапки, потому что горлышко кувшина было слишком узко для ее головы. Котенок ее вскоре обучился той же штуке и проделывал ее при всяком удобном случае.

Можно сказать, что родители многих животных, полагаясь на способность своих детенышей к подражанию и еще более на их инстинктивные и унаследованные побуждения, так сказать, воспитывают их. Мы наблюдаем это, когда видим, что кошка приносит котятам живую мышь, а Дюро-де-ла-Малль приводит любопытные наблюдения (в вышеуказанной заметке) над соколами, которые учили своих птенцов проворству и умению определять расстояние; вначале они кидали им с высоты мертвую мышь или воробья, которых птенцы обыкновенно не умели сначала схватить, а затем приносили им живых птиц и выпускали их для ловли.

Едва ли какая-либо способность важнее для умственного совершенствования человека, чем внимание. Животные положительно обладают этой способностью, как, например, кошка, которая сторожит мышь у норы и приготовляется прыгнуть на свою добычу. Дикие животные иногда так увлекаются в подобных случаях, что к ним можно подойти на близкое расстояние. М-р Бартлет сообщил мне любопытный пример неравномерного развития этой способности у обезьян. Человек, дрессировавший обезьян для комедии, покупал их обыкновенно у Зоологического общества по пяти фунтов за экземпляр. Но он предлагал двойную цену, если ему позволяли взять три или четыре обезьяны к себе на дом на несколько дней, на испытание. На вопрос, как он мог в такое короткое время узнать, выйдет ли хороший актер из той или другой обезьяны, он отвечал, что все зависит от их внимательности. Если в то время как он разговаривал с обезьяной или объяснял ей что-либо, ее внимание было отвлекаемо, например, мухой на стене или другими вещами, он был уверен, что из нее ничего не выйдет. Если он прибегал к наказаниям, чтобы заставить невнимательную обезьяну учить свою роль, она упрямилась и злилась. Внимательную же обезьяну ему было легко выучить делать все, что от нее требовалось.

Едва ли будет излишним говорить, что животные обладают превосходной *памятью* на лица и местность. Сэр Э. Смит сообщил мне, что павиан на мысе Доброй Надежды узнал его и выражал большую радость, увидав его после девятимесячного отсутствия. Я имел собаку, весьма злую и неприветливую с посторонними, и намеренно испытал однажды ее память после отсутствия, продолжавшегося пять лет и два дня. Подойдя к сараю, где она жила, я кликнул ее по старому обыкновению, она не обнаружила ни малейшей радости, но мгновенно пошла за мной и исполняла все мои приказания, как будто мы расстались не более получаса тому назад. Целый ряд прежних Представлений, спавших в продолжение пяти лет, был, следовательно, вызван в ее памяти в одно мгновение. Даже муравьи, как положительно доказал Гюбер, узнают товарищей после четырехмесячной разлуки. Кроме того, животные положительно обладают способностью определять промежутки времени между повторяющимися событиями.

*Воображение* считается одним из высших преимуществ человека. Благодаря этой способности он соединяет между собой независимо от воли прошлые образы и мысли и создает новые, яркие представления. ”Поэт, — говорит Жан-Поль Рихтер, — который долго думает о том, должен ли его герой сказать *да* или *нет*, не поэт, а безжизненное тело”. Сны служат нам лучшим мерилом этой способности. ”Сны, — замечает Жан-Поль, — невольный род поэзии”. Значение продуктов нашего воображения зависит, конечно, от числа, точности и живости наших впечатлений, от нашего ума и вкуса при выборе или отбрасывании невольных комбинаций и до некоторой степени от нашей способности произвольно группировать их. Так как собаки, кошки, лошади и, вероятно, все высшие животные, даже птицы, по наблюдениям известных авторитетов, видят очень живые сны и выражают это движениями и голосом, то мы должны принять, что они обладают некоторой степенью воображения. Должно быть, существует какая-нибудь особая причина, почему собаки лают по ночам, особенно в полнолуние, на тот меланхолический лад, который зовется воем. Не все собаки лают; по мнению Гузо, они в этих случаях смотрят не на луну, а на определенную точку вблизи горизонта. Он думает, что смутные очертания окружающих предметов расстраивают их воображение и наполняют его фантастическими образами: если это правда, то чувства собак можно было бы назвать суеверными.

Из всех человеческих способностей *разум*, конечно, ставится всеми на первое место. Но весьма немногие отвергают в настоящее время, что и животные обладают некоторой степенью рассуждающей способности. Можно постоянно видеть, как они останавливаются, обдумывают и принимают решения. Весьма замечательно, что чем лучше какой-нибудь наблюдатель изучил нравы данного животного, тем большее число поступков он приписывает разуму и тем меньшее — незаученным инстинктам[[37]](#footnote-38)\*. В следующих главах мы увидим, что некоторые животные, стоящие весьма низко в ряду творения, тоже обнаруживают известную долю рассудка. Иногда бывает, однако, очень трудно отличить действие разума от действия инстинкта. Так, д-р Гейс в своем сочинении ”The Open Polar Sea” несколько раз замечает, что его собаки переставали тянуть сани сомкнутым рядом и разбегались в разные стороны, когда им приходилось идти по тонкому льду, как бы для того, чтобы распределить свою тяжесть с большей равномерностью. Это было часто первым указанием и предостережением для путешественников, что лед становится тонким и опасным. Спрашивается теперь, поступали ли собаки таким образом на основании опыта каждой в отдельности, или по примеру более старых и опытных собак, или по наследственной привычке, т. е. по инстинкту? Этот инстинкт развился, может быть, с того весьма отдаленного времени, когда туземцы впервые стали запрягать собак в свои сани. Или же северный волк, родоначальник эскимосской собаки, приобрел, быть может, этот инстинкт, предупреждавший его не нападать сплошной толпой на добычу, когда лед был тонок?

Лишь по тем обстоятельствам, которые сопровождают то или иное действие животного, мы можем судить о том, следует ли приписать его инстинкту, разуму или простой ассоциации идей; впрочем, последний акт тесно связан с рассудочной деятельностью. Любопытный случай приводит профессор Мебиус: щука, помещенная в наполненный рыбой аквариум, была отделена от них стеклянной пластинкой; в своих попытках схватить рыбу она с такой силой ударялась в стекло, что иногда впадала в оцепенение. Она повторяла свои попытки в течение трех месяцев, но наконец научилась осторожности. Стекло убрали, но щука уже не нападала на прежних рыб, хотя проглатывала всех новых, которых пускали в аквариум. Вот как укрепилась в слабом уме ее идея о сильном ударе в связи с попыткой поймать кого-либо из прежних соседей. Если бы дикарь, никогда не видавший стекла оконной рамы, наткнулся бы на него, то у него надолго сохранилась бы в уме ассоциация представления об ударе и об оконной раме; но в отличие от щуки он, вероятно, стал бы размышлять о природе этого препятствия и соблюдал бы осторожность лишь при сходных обстоятельствах. У обезьян, как мы сейчас увидим, всякого болевого или даже просто неприятного ощущения, сопровождающего какое-либо действие, иногда достаточно, чтобы животное более не повторяло такого действия. Если мы припишем различие в поведении щуки и обезьяны единственно тому, что ассоциации идей во втором случае значительно сильнее и прочнее, чем в первом, хотя щука и получала много раз значительно более тяжелые поучения, то можно ли утверждать, что в приведенном примере с дикарем действовал ум совершенно иного рода?

Гузо рассказывает, что раз во время перехода через обширную сухую равнину в Техасе его две собаки сильно страдали от жажды и тридцать или сорок раз кидались в ложбины в поисках воды. Ложбины эти не представляли долин; они были лишены деревьев и по растительности не отличались от остальной равнины, так что при сухости не могли издавать запаха сырой земли. Поведение собак показывало, словно они знали, что углубления в земле представляют места, где с большей вероятностью можно найти воду. Подобное же поведение Гузо нередко наблюдал и у других животных.

Я видел сам и смею утверждать, что видели и другие, как слон в зоологическом саду в случае, когда брошенный ему предмет лежал слишком далеко, направлял из хобота сильную струю воздуха так, чтоб она ударялась в землю впереди предмета и, отражаясь от земли, приближала бы предмет к нему. Известный этнолог Уэстроп извещает меня, что он видел в Вене, как медведь сознательно приводил лапой в движение воду в бассейне близ самой клетки, чтобы образовавшееся течение увлекло к нему кусок хлеба, плававший в воде. Эти движения медведя и слона вряд ли можно приписать инстинкту или унаследованной привычке, ибо они совершенно бесполезны животному, живущему на воле. Какая же разница между подобными действиями, когда их совершает дикарь или какое-либо из высших животных?

Дикари и собаки часто находили воду в ложбинах, и совпадение обоих этих обстоятельств ассоциировалось в их уме. Цивилизованный человек стал бы, может быть, обсуждать предмет с общей точки зрения; но дикарь, насколько мы его знаем, едва ли пустился бы в рассуждения, а тем более собака. Оба они стали бы искать одинаковым образом, хотя часто и без успеха, — у обоих руководителем был бы рассудок, все равно, существовали ли у них в сознании общие соображения о предмете или нет[[38]](#footnote-39)\*.

То же можно сказать про слона и медведя, производящих токи в воздухе и воде. Дикарь, конечно, не стал бы рассуждать, на каких законах основано желательное для него движение, и тем не менее поступок свой он совершал бы с помощью грубого процесса рассуждения столь же верно, как и философ после длинного ряда логических рассуждений. Разница между дикарем и кем-либо из высших животных будет та, что он подметит более ничтожные обстоятельства и условия и скорее уловит связь между ними, чем животное, что, конечно, является уже большим преимуществом. Я записывал в дневник движения одного из своих детей, когда ему было одиннадцать месяцев и ребенок не умел еще лепетать; меня поражало, с какою быстротой ассоциировались в его уме различные предметы и звуки сравнительно с тем, что приходилось наблюдать на самых умных собаках. Высшие животные отличаются от низших, например щуки, совершенно так же, именно наблюдательностью, способностью ассоциировать впечатления и делать выводы.

Быстрые проявления разума, после краткого опыта, наблюдались у американских обезьян, которые стоят в этом отряде низко. Ренгер, весьма тщательный наблюдатель, рассказывает, что, когда он в первый раз дал своим обезьянам в Парагвае яйца, они раздавили их и таким образом потеряли много содержимого. Впоследствии они осторожно разбивали один из концов яйца о какое-нибудь твердое тело и снимали скорлупу пальцами. Раз порезавши себе руки каким-либо острым орудием, они никогда более не дотрагивались до него или брали его с величайшей осторожностью. Они часто получали куски сахару, завернутые в бумагу, и Ренгер сажал иногда в бумагу живую осу, которая жалила их, если они быстро развертывали бумагу. После одного такого случая обезьяны всякий раз подносили сначала сверток к уху, чтобы убедиться, не движется ли там что-либо[[39]](#footnote-40)\*.

Следующие случаи относятся к собакам

Г. Колькгун… подстрелил пару диких уток, которые упали по другую сторону реки. Его собака пыталась принести обеих зараз, но не могла с ними справиться. Тогда она, несмотря на то что во всю жизнь не измяла ни разу пера у дичи, сознательно задушила одну из уток, принесла хозяину подстреленную и затем вернулась за мертвой. Гутчинсон рассказывает, что однажды он попал разом в двух куропаток; одна была убита, другая ранена; последняя убежала и была поймана собакой, которая, возвращаясь, наткнулась на мертвую куропатку. Она остановилась крайне удивленная и после двух-трех попыток захватить обеих убедилась, что не может успеть в этом, не выпустив подстреленной птицы. Подумав с минуту, собака сознательно задушила куропатку и затем принесла обеих разом. Это был единственный случай, когда она позволила себе какое-либо насилие против дичи. Здесь нельзя не видеть обдуманного поступка, хотя он и не был вполне целесообразен, потому что эта собака могла сначала принести раненую куропатку, а затем вернуться к мертвой, как сделала это первая собака с двумя утками. Я привожу эти примеры, потому что они указаны двумя независимыми друг от друга наблюдателями и потому еще, что в обоих случаях охотничьи собаки, нарушив сознательно после рассуждения унаследованную привычку (привычку не убивать приносимой дичи), явно проявили много ума. В заключение укажу еще на замечание знаменитого Гумбольдта. ”Погонщики мулов в Южной Америке говорят: ”Я вам дам не того мула, у которого самый покойный шаг, а того, который la mas racional — всего рассудительнее”, и Гумбольдт прибавляет[[40]](#footnote-41)\*: ”Это народное выражение, вытекшее из долгого опыта, опровергает теорию одушевленных машин, быть может, лучше всех доводов умозрительной философии”. Тем не менее многие писатели до сих пор еще не признают в высших животных даже следов разумной способности и стараются объяснить факты вроде приведенных выше рассуждениями, которые можно назвать простым словоизвержением[[41]](#footnote-42)\*.

Мне кажется вполне доказанным, что человек и высшие животные, в особенности приматы, имеют некоторое число общих инстинктов. У всех их одинаковые органы чувств, побуждения и ощущения; у всех одинаковые страсти, и чувствования, — даже самые сложные, как ревность, подозрительность, соревнование, благодарность и великодушие; они способны обманывать и умеют мстить; иногда способны понимать смешное и обладают даже чувством юмора; они любопытны и способны удивляться, обладают, хотя и в различной степени, способностями к подражанию, вниманию, рассуждению и выбору; обладают памятью, воображением, ассоциацией представлений и разумом. Особи одного и того же вида представляют все ступени, от полнейшей глупости до большого ума. Так же, как и человек, они страдают умопомешательством, хотя подвержены ему в меньшей степени.

Тем не менее есть люди, которые настаивают на том, что человек своими умственными способностями отделен от всех низших животных непреодолимой стеной. В прежнее время я собрал десятка два таких афоризмов; но их не стоит приводить здесь, потому что разноречие и многочисленность их ясно показывают трудность или даже невозможность попытки поддержать подобные воззрения. Уверяли далее, что один только человек способен к постепенному совершенствованию; что один он знает употребление орудий и огня, обращает других животных в домашнее состояние, владеет собственностью, умеет говорить; что ни одно животное не имеет самосознания, самопонимания, общих представлений и способности отвлечения; что одному человеку присущи причуды, понятие о красоте, чувство благодарности, таинственность и т. д.; что он один верит в бога и одарен совестью. Я попытаюсь сделать несколько замечаний относительно наиболее интересных из этих пунктов.

Архиепископ Сёмнер утверждал некогда, что один только человек способен к прогрессивному усовершенствованию. Человек бесспорно способен к большему и более быстрому совершенствованию, чем какое-либо другое животное; этим он обязан главным образом способности речи и умению применять приобретенные знания. Если мы обратимся к животным и, во-первых, к отдельным особям, то нас должен поразить факт, известный каждому опытному зверолову, именно, что молодые животные попадаются в западни гораздо легче старых и гораздо ближе подпускают к себе неприятеля. Точно так же не удается поймать большого числа старых животных на одном месте или в одного рода ловушки или, наконец, отравить их одним и тем же ядом. Нельзя думать, чтобы все они попробовали яда или все попадали в западню. Они, стало быть, научились осторожности из примера своих пойманных или отравленных братьев. В Северной Америке, где издавна преследуют животных с ценным мехом, они, по единогласному отзыву всех наблюдателей, приобрели почти невероятную степень соображения, осторожности и хитрости. Но в этом случае преследование продолжалось так долго, что наследственность может играть здесь некоторую роль. Мне прислали несколько указаний, что в местностях, где впервые был проведен телеграф, многие птицы, задевая за проволоки, убивались до смерти, но что спустя несколько лет они научились избегать их — по-видимому, из примеров своих убившихся товарищей.

Если мы обратимся к ряду последующих поколений или к расам, то увидим, что птицы и другие животные постепенно теряют или приобретают недоверие к человеку или другим неприятелям. Этот страх, конечно, главным образом передается по наследству в форме инстинкта, но до некоторой степени представляет результат личного опыта. Хороший наблюдатель, Леруа, говорит, что в местах, где много охотятся за лисицами, молодые, в первый раз выходящие из своей норы, гораздо пугливее старых, которые выросли в местах, где их мало тревожили.

Наши домашние собаки произошли от волков и шакалов, и хотя они не приобрели больше хитрости и потеряли, быть может, значительную долю осторожности и подозрительности, зато развились в отношении некоторых нравственных качеств, например привязчивости, честности, мягкости характера и, весьма вероятно, в общей сумме умственных способностей. Обыкновенная крыса вела победоносную борьбу с несколькими другими видами по всей Европе, в некоторых частях Северной Америки, Новой Зеландии, а в недавнее время на Формозе и материке Китая. Свинго, занимавшийся этим предметом, приписывает победу обыкновенной крысы над сильной Mus coninga умственному превосходству первой; а это последнее свойство развилось, вероятно, вследствие привычного упражнения умственных способностей обыкновенной крысы с целью укрыться от преследований человека, а также вследствие того, что все менее хитрые или менее способные крысы были истреблены человеком. Возможно, однако, что успех обыкновенной крысы следует приписать большей хитрости этого вида, которой она обладала еще прежде, чем пришла в соприкосновение с человеком. Утверждать, не обращая внимания на прямые доказательства, что ни одно животное не усовершенствовалось в своих умственных способностях, значит вообще отвергать развитие видов. Мы увидим впоследствии, что, по исследованиям Дарте, существующие ныне млекопитающие различных отрядов обладают более объемистым мозгом, чем их древние третичные прототипы.

Много раз было говорено, что ни одно из животных не употребляет каких бы то ни было орудий; между тем шимпанзе в естественном состоянии разбивает каменьями один из туземных плодов, похожий на грецкий орех. Ренгер без всякого труда выучил американскую обезьяну разбивать таким образом твердые пальмовые орехи, и она впоследствии по собственному побуждению разбивала каменьями другого рода орехи и коробки. Она пользовалась тем же способом для очистки плодов от мягкой коры, вкус которой ей Не нравился. Другая обезьяна выучилась открывать крышку большого ящика палкой и впоследствии употребляла палку вместо рычага, когда хотела сдвинуть что-либо тяжелое. Я сам видел, как молодой оранг всунул палку в щель, положил руку на противоположный конец и действовал ею совершенно как рычагом. Известно, что в Индии ручные слоны срывают ветки деревьев и отмахиваются ими от мух; то же наблюдали над одним диким слоном. Я видел молодого оранга, который покрывал и защищал себя соломенной рогожей каждый раз, как ему предстояло быть битым. В приведенных здесь случаях камни и палки были употреблены в дело как полезные снаряды; но известны примеры, где обезьяны употребляют те же предметы в качестве оружия. Брем, опираясь на авторитет известного путешественника Шимпера, говорит, что в Абиссинии, когда павианы, принадлежащие к виду С. gelada, сходят толпой с гор опустошать поля, они иногда встречают толпы другого вида (С. hamadryas) и начинают с ними драться. Первые скатывают на вторых большие каменья, которых гамадриасы стараются избежать, и затем оба вида о громким криком бросаются друг на друга. Брем во время своего путешествия с герцогом Кобург-Готским участвовал в вооруженном нападении на толпу павианов в проходе Менза, в Абиссинии. Обезьяны эти начали сбрасывать с горы такую массу камней, из которых многие были величиной с человеческую голову, что нападающие были принуждены поспешно удалиться, и проход был фактически недоступен для каравана на некоторое время. Замечательно, что здесь обезьяны действовали сообща. Уоллес три раза видел, как самки оранга, сопутствуемые детенышами, ”отламывали ветви и большие колючие плоды деревьев с явным выражением злобы и бросали вниз такой град метательных снарядов, что фактически не было возможности приблизиться к дереву”. Я много раз видел, что шимпанзе кидают чем попало в людей, дразнящих их; а вышеупомянутый павиан с мыса Доброй Надежды даже приготовил для этой цели грязь.

В зоологическом саду обезьяна, у которой зубы были плохи, имела привычку разбивать орехи камнем, и сторож уверял меня, что она всякий раз прятала потом камень в солому и не позволяла ни одной из обезьян дотрагиваться до него. Здесь мы имеем, следовательно, пример понятия о собственности. Понятие это присуще, впрочем, всякой собаке, добывшей кость, и многим, если не всем, птицам по отношению к их гнездам.

Герцог Аргайль замечает, что выделывание орудий для известной цели исключительно свойственно человеку, и полагает, что эта способность образует непроходимую пропасть между человеком и животными. Нет сомнения, что это различие очень важно, но я нахожу весьма справедливым замечание Лёббока, что, когда первобытный человек употреблял кремни для каких-либо целей, они должны были иногда разбиваться, и он был принужден употреблять их острые обломки. Отсюда уже не велик шаг до произвольного раскалывания кремней и затем до грубой обработки их. Последнее усовершенствование потребовало, впрочем, долгих веков, если судить по громадному промежутку времени, до той поры, когда человек неолитического периода стал высекать и полировать свои каменные орудия. При раскалывании кремней, как замечает далее Лёббок, должны были показываться искры, а при трении должна была развиваться теплота: ”таким образом произошли два обычных способа добывать огонь”. Природа огня должна была быть известна во многих вулканических областях, где лава протекала по лесам. Человекообразные обезьяны, руководимые, вероятно, инстинктом, строят себе временные платформы; но так как многие инстинкты в значительной степени управляются разумом, то более простые из них, как, например, сооружение платформ, легко могли перейти в произвольные и сознательные действия. Известно, что оранг покрывается на ночь листьями пандануса; а Брем рассказывает, что один из его павианов имел привычку защищаться от солнечного жара, покрывая себе голову соломенной рогожей. В этих случаях мы видим первые начатки некоторых из простейших искусств — грубую архитектуру и одежду, в той форме, в которой они развились впервые у древнейших родоначальников человека.

*Самосознание, индивидуальность, способность отвлечения, общие понятия*. Каким запасом знаний ни обладал бы человек, ему трудно определить, в какой мере присущи животным следы названных высших умственных способностей. Трудность заключается в том, что мы не в состоянии судить, что происходит в уме животного; дальнейшие затруднения проистекают из того, что ученые в значительной степени расходятся в определениях вышеназванных способностей. Насколько можно судить по различным недавно вышедшим работам, с наибольшей настойчивостью отрицается в животных способность отвлечения и образования общих представлений. Но когда собака замечает издали другую собаку, часто кажется, что она видит, так сказать, отвлеченную собаку, ибо поведение ее внезапно изменяется, лишь только она подходит ближе и узнает в ней друга. Один писатель заметил недавно, что утверждение, будто во всех подобных случаях умственный процесс существенно различается у человека и животного, есть не более как голое предположение. Если человек составляет себе представление из данных, воспринимаемых чувствами, то то же делают и животные. Когда я говорю своему терьеру возбужденным тоном (а этот опыт я повторял много раз): ”хи, хи, где он тут?” — он всегда принимает это за знак, что нужно кого-то искать, и обыкновенно, бросив быстрый взгляд вокруг себя, бросается в ближайшую чащу выслеживать дичь, но, не найдя ничего, начинает глядеть по деревьям, не видно ли где белки. Не ясно ли из поступков терьера, что в уме его возникают общие понятия или представления о том, что следует открыть и поймать какое-то животное.

Можно допустить, что ни одно животное не обладает самосознанием, понимая под этим, что оно не размышляет о том, откуда оно, что с ним будет или что такое представляет жизнь и смерть и т. п. Но можем ли мы отрицать с полной уверенностью, что старая собака, одаренная хорошей памятью и некоторой долей воображения (что доказывают ее сны), не думает иногда о давно прошедших удовольствиях охоты? А это было бы до некоторой степени самосознанием. С другой стороны, Бюхнер замечает, что изнуренная работой жена грубого австралийского дикаря, которая не знает никаких абстрактных выражений и не может считать дальше четырех, едва ли напрягает свое самосознание или размышляет о смысле своего существования.

Обыкновенно допускают, что высшие животные обладают памятью, вниманием, ассоциацией идей и даже известной долей воображения и рассудка. Если эти способности, которыми различные животные обладают в различной степени, способны к совершенствованию, то почему бы не допустить у них более сложных способностей, как, например, более высокой степени отвлечения, самосознания и тому подобных возникших путем развития и усложнения простых способностей. Против высказанных здесь взглядов возражали, что невозможно определить, где и у каких именно животных в восходящем ряду существ возникает способность к отвлечению и т. п.; но кто мог бы сказать, в каком возрасте появляются эти способности у наших детей? А между тем мы знаем, что способности эти развиваются в детях постепенно и незаметно.

Не подлежит сомнению, что животные сохраняют свою умственную индивидуальность. Когда мой голос вызвал целый ряд старых ассоциаций в уме упомянутой выше собаки, она по всем признакам сохранила свои индивидуальные особенности, хотя каждый атом ее мозга был, вероятно, более одного раза заменен другим в течение пяти лет. Собака эта могла бы служить хорошим аргументом для одного из новейших борцов, восставших против теории постепенного развития, и сказать: ”Я остаюсь неизменной среди всех умственных влияний и всех материальных изменений… Учение, по которому атомы оставляют свои впечатления в наследство другим атомам, заступающим на их место, противоречит понятию о самосознании и, следовательно, ложно. А так как это учение служит основой для гипотезы эволюционизма, то, следовательно, и эта гипотеза ложна”.

*Речь*. Способность речи справедливо считалась одним из главнейших отличий между человеком и низшими животными. Но человек, как замечает весьма компетентный судья, архиепископ Уэтли, ”не единственное животное, которое пользуется языком для выражения того, что происходит в его уме, и которое способно более или менее понимать мысли, выраженные другими”. В Парагвае обезьяна Cebus azarae издает в припадке гнева по крайней мере шесть различных звуков, которые приводят других обезьян в подобное же настроение духа. Мы понимаем движения лица и жесты обезьян, и они до некоторой степени понимают наши, как уверяют Ренгер и другие наблюдатели. Еще замечательнее факт, что собака со времени перехода в домашнее состояние выучилась лаять по крайней мере на четыре или пять различных ладов. Несмотря на то что лай — новоприобретенная способность, можно быть уверенным, что и дикие виды, родоначальники собаки, выражали свои чувства различными криками. У домашней собаки можно отличать лай нетерпения, как, например, во время охоты, лай злобы и ворчание, пронзительный вой или лай отчаяния, когда, например, собака заперта; лай ночью, лай радости, когда она собирается идти гулять с хозяином, и весьма характерный лай требования или просьбы, когда она хочет, чтобы ей отворили дверь или окно. Гузо, внимательно исследовавший этот предмет, утверждает, что куры издают по крайней мере двенадцать различных звуков, имеющих различное значение.

Членораздельная речь, однако, свойственна одному человеку, хотя он подобно животным часто употребляет неартикулированные крики для выражения своих чувств, сопровождая их телодвижениями и игрой лицевых мышц. Это относится преимущественно к более простым и живым ощущениям, мало связанным с высшими умственными процессами. Крик боли, страха, удивления, гнева, рядом с соответствующими движениями, и лепет матери с любимым ребенком красноречивее всяких слов. Человека отличает от низших животных не то, что он способен различать членораздельные звуки, ибо собаки, как известно всем, понимают многие слова и предложения. В этом отношении они стоят на той же ступени развития, как дети в возрасте от 10 до 12 месяцев, которые понимают некоторые слова и короткие предложения, но сами не в состоянии произнести ни одного слова. Способность артикулировать звуки членораздельно тоже не является отличительной нашей чертою, ибо &о обладают попугаи и другие птицы То же следует сказать и о способности связывать определенные звуки с известными понятиями: ибо достоверно известно, что некоторые попугаи, умеющие говорить, безошибочно связывали известные слова с определенными предметами, лицами и событиями[[42]](#footnote-43)\*. Человек отличается от низших животных Только тем, что он обладает бесконечно большею способностью ассоциировать в своем уме самые разнообразные звуки и представления; этим он обязан, конечно, высокому развитию своих умственных способностей.

Горн Тук, один из основателей филологии, замечает, что речь есть искусство, подобно варению или печению; но я думаю, что лучше было бы сравнить ее с писаньем. Речь не может быть отнесена к прямым инстинктам, потому что всякий язык должен быть выучен. Она, однако, весьма отличается от всех других искусств, потому что человек обладает инстинктивным стремлением говорить, как это можно видеть на лепете наших детей, тогда как ни у одного ребенка нельзя заметить инстинктивного стремления варить, или печь, или писать. Далее, ни один филолог не думает в настоящее время, что какой бы то ни было язык был выдуман сознательно, но все принимают, что каждый развивался медленно и бессознательно шаг за шагом[[43]](#footnote-44)\*. Звуки, издаваемые птицами, представляют во многих отношениях близкую аналогию с речью, потому что все члены одного вида издают одни и те же инстинктивные крики для выражения своих ощущений; далее, все виды, обладающие способностью петь, начинают инстинктивно практиковаться в этом искусстве, но настоящие песни и призывные голоса перенимаются от родителей или воспитателей. Последнего рода звуки, как показал Дэнс Баррингтон, ”так же мало врождены, как и речь у человека”. Первые попытки петь ”могут быть сравнены с неумелыми попытками лепечущего ребенка”. Молодые самцы учатся в продолжение десяти или одиннадцати месяцев. В их первых пробах едва ли можно открыть зачатки будущей песни; но по мере возраста они приближаются к ней и наконец выучиваются ей вполне. Птицы, выучившиеся песням другого вида, как, например, канарейки, выведенные в Тироле, учат им своих птенцов и таким образом передают их по наследству. Легкие естественные отличия в пении одного и того же вида, живущего в разных местах, могут быть, по мнению Баррингтона, сравнены с ”провинциальными диалектами”, а пение родственных, хотя и различных видов — с языком различных человеческих рас. Я привел подробности с целью показать, что инстинктивное стремление к приобретению искусства говорить не составляет исключительной особенности человека.

Что касается происхождения членораздельной речи, то, прочитав, с одной стороны, интересные сочинения Уэджвуда, Фаррера и Шлейхера, а с другой — знаменитые лекции профессора Макса Мюллера, я не могу сомневаться, что наша речь обязана своим происхождением подражанию и видоизменению, при помощи знаков и жестов, различных естественных звуков, голосов других животных и собственных инстинктивных криков человека. В главах, относящихся к половому подбору, мы увидим, что первобытный человек, или, вернее, один из древнейших родоначальников человека, должен был часто пускать в ход свой голос, как делает это в настоящее время один вид гиббонов, который придает своим крикам совершенно музыкальный каданс, т. е. поет. Мы можем заключить из весьма распространенной аналогии, что такого рода пение имело место преимущественно во время ухаживания и служило для выражения различных чувств, например любви, ревности, радости, или как вызов для соперников. Подражание музыкальным крикам посредством артикулированных звуков послужило, вероятно, началом для слов, выражающих различные сложные чувства. Что касается способности подражания, то нельзя не обратить внимание на столь сильное стремление наших близких родственников обезьян, микроцефалов-идиотов и диких человеческих племен подражать всему, что они слышат. Так как обезьяны, очевидно, понимают очень многое из того, что говорит им человек, а с другой стороны, сигнальные крики дичи об опасности и такие же крики домашней птицы об опасности на земле и в воздухе (от коршунов) понятны собакам, то не может показаться невероятным, что некоторые более других одаренные обезьянообразные животные начали подражать реву хищных зверей, чтобы уведомить товарищей-обезьян о роде грозящей опасности. А это было бы первым шагом к образованию языка.

По мере того как голос более и более употребляется в дело, голосовые органы должны были развиваться и совершенствоваться по закону наследования результатов упражнения; а это, в свою очередь, должно было повлиять на развитие речи. Нет, однако, ни малейшего сомнения, что соотношение между постоянным употреблением языка и развитием мозга имеет еще большую важность. Умственные способности у отдаленных прародителей человека должны были быть несравненно выше, чем у которой-либо из существующих обезьян, прежде чем даже самая несовершенная форма речи могла войти в употребление. С другой стороны, можно принять, что употребление и развитие речи имело влияние на мозг, давая ему возможность и побуждая его вырабатывать целые ряды мыслей. Длинный и сложный ряд мыслей не может теперь существовать без слов немых или громких, как длинное исчисление — без цифр или алгебраических знаков. По-видимому, даже обыкновенные ряды мыслей требуют какого бы то ни было способа выражения или значительно облегчаются им, потому что глухая, немая и слепая Лаура Бриджмен двигала пальцами во время сна. Тем не менее последовательный ряд живых и связанных между собой представлений может промелькнуть в мозгу и без помощи каких бы то ни было звуковых выражений; примером этому могут служить движения спящих собак. Мы уже видели, что охотничьи собаки способны до известной степени рассуждать сами с собой без помощи языка. Тесное соотношение между мозгом в его настоящей форме у человека и способностью говорить, очевидно, из тех интересных случаев мозговых болезней, где преимущественно страдает речь, так, например, в тех случаях, где потеряна способность помнить существительные, тогда как остальные слова употребляются совершенно правильно, или когда забыты существительные известного класса или даже все, за исключением начальных букв этих слов и собственных имен. Наследственность результатов продолжительного упражнения голосовых и мозговых органов имеет в себе столь же мало неправдоподобного, как и наследственность почерка, зависящего в значительной степени от строения руки и частью от мозговых особенностей; а почерк положительно передается по наследству.

Многие писатели, главным образом профессор Макс Мюллер, утверждали недавно, что употребление языка предполагает способность создавать общие представления; а так как животные, по их мнению, не обладают этой способностью, то и выходит, что они отделены от человека непреодолимой преградой[[44]](#footnote-45)\*. Что касается животных, то я уже пытался показать, что они обладают спорной способностью, по крайней мере в самой грубой и примитивной форме. Мне кажется невероятным, чтобы дети в возрасте от 10 до 12 месяцев, а также глухонемые были способны соединять в уме известные звуки с определенными общими представлениями с той быстротой, с какой они это делают после того, как эти представления уже сформировались в их уме. Это замечание можно распространить и на самых умных животных, ибо, как замечает Лэсли Стефэн, ”собака создает себе общее представление о кошке или об овце и знает соответствующие слова так же хорошо, как философ. Способность понимать слова является столь же хорошим доказательством в пользу ума к словам, как и способность к речи, хотя вторая, разумеется, выше”.

Почему органы, служащие в настоящее время для образования речи, развились именно для этой цели, решить нетрудно. Муравьи обладают значительной способностью сообщать друг другу свои мысли посредством щупальцев, как показал Гюбер, посвятивший целую главу муравьиному языку. Мы также могли бы иметь в пальцах весьма целесообразные органы, потому что человек, имеющий навык, может посредством пальцев передать, например, глухому, каждое слово быстро произнесенной речи в публичном собрании; но лишение руки, занятой таким образом, было бы для нас большим неудобством. Так как все высшие млекопитающие обладают голосовыми органами, устроенными по тому же общему плану, как наши, и служащими им средством для сообщения между собой, то весьма понятно, что при дальнейшем развитии способности сообщения эти органы должны были развиться по преимуществу; такое усовершенствование было достигнуто с помощью соседних приспособленных к этому частей, именно языка и губ. Тот факт, что высшие обезьяны не пользуются своими голосовыми органами для речи, зависит, несомненно, от недостатка развития их ума. Присутствие у обезьян органов, которые при долгом употреблении могли бы служить для речи, хотя и не служат для этой цели, встречает аналогию у многих птиц, которые никогда не поют, хотя и обладают органами, приспособленными к пению. Так, например, у соловья и вороны голосовые органы весьма сходны по своему строению; между тем первый употребляет их для составления разнообразных мелодий, а последняя только каркает.

На вопрос, почему у обезьян умственные способности не развились до той же высоты, как у человека, можно ответить только указанием на общие причины, и было бы бесполезно ожидать более, определенного ответа ввиду недостаточности наших знаний о последовательных ступенях развития, через которые прошло каждое существо.

Образование различных языков и происхождение различных видов, равно как доводы в пользу того, что те и другие развились постепенно, совпадают между собой весьма странным образом. Мы можем, однако, проследить начало многих слов дальше, чем начало видов, и убедиться в том, что первые действительно произошли от подражания различным звукам. Мы находим в различных языках поразительные гомологии, обусловленные тожеством происхождения, а также аналогии, получившие свое начало вследствие сходного же процесса. Характер изменения некоторых букв или звуков при изменении других весьма напоминает соотношение роста. Мы встречаем в обоих случаях повторение некоторых частей, следы долгого упражнения и т. д. Еще более замечательна частота рудиментов в языках и видах. Буква *m* в слове *am* (я есмь) значит я (I), так что в выражении I am (я есмь) удержался излишний и бесполезный рудимент. В правописании слов часто встречаются остатки произношения, бывшего некогда в употреблении. Языки, подобно органическим существам, распределены на классы и подклассы, и распределение это может быть или естественное, основанное на их происхождении, или искусственное, основанное на других признаках. Преобладающие языки и диалекты распространяются на далекие пространства и ведут к постепенному истреблению других языков. Угасший язык, подобно исчезнувшему виду, замечает Ляйель, никогда более не возрождается. Один язык никогда не имеет двух месторождений. Разнородные языки могут быть смешаны или слиты между собой. Мы в каждом языке встречаем примеры видоизменений и постоянного введения новых слов. Но так как для памяти существуют пределы, то отдельные слова, как и целые языки, постепенно исчезают. Макс Мюллер справедливо замечает: ”Борьба за существование продолжается без устали между словами и грамматическими формами каждого языка. Более совершенные, короткие, легкие формы постоянно одерживают верх и обязаны успехом своему превосходству”. К этим более важным причинам преобладания некоторых слов присоединяется еще, по моему мнению, привлекательность новизны, потому что человеческому уму присуще сильное стремление к легким переменам во всем окружающем. Сохранение некоторых избранных слов в борьбе за существование можно назвать естественным подбором.

Совершенно правильное и изумительно сложное строение языка у многих дикарей было часто приводимо как доказательство или божественного происхождения этих языков, или высокого развития и древней цивилизации их основателей. Так, Ф. Шлегель[3](#b107) говорит: ”В языках, которые, по-видимому, находятся на самой низкой ступени развития, мы часто встречаем весьма высокую и выработанную степень искусства а грамматическом построении. Это особенно поразительно в языке басков, лапландцев и в некоторых американских языках”. Но, по-моему, положительно ошибочно смотреть на язык как на искусство вследствие его выработанности и систематичности построения. Филологи признают теперь, что спряжения и склонения существовали первоначально в виде отдельных слов, соединенных впоследствии; а так как эти слова выражают наиболее резкие отношения между предметами и лицами, то пет ничего удивительного, если люди различных рас употребляли их в самый ранний период развития. Что касается их совершенства, то следующий пример покажет, как легко мы впадаем в ошибки. Криноид состоит иногда из 150 000 отдельных щитков, расположенных совершенно симметрично лучеобразными рядами. Несмотря на это, натуралист не назовет это животное более совершенным, чем животное, двояко симметричное и имеющее сравнительно небольшое число частей, из которых только лежащие на противоположных сторонах тела сходны между собой. Он справедливо считает дифференцировку и специализацию органов признаками совершенства. То же повторяется и с языками; наиболее симметричные и сложные не должны быть поставлены выше неправильных, сокращенных и смешанных языков, которые заимствовали выразительные слова и целесообразные построения от различных покоренных, покоривших или переселившихся рас.

Из этих немногих и неполных замечаний я вывожу заключение, что чрезвычайно сложное и правильное построение некоторых диких языков вовсе не доказывает, что они являлись как отдельный акт творения. Мы видели также, что способность речи не служит сама по себе неопровержимым доводом против теории, что человек развился из низшей формы.

*Чувство красоты*. Это чувство было тоже провозглашено исключительной особенностью человека. Я буду говорить здесь только о наслаждениях, доставляемых красками, формами и звуками, что вкратце можно назвать чувством красивого; у образованного человека подобные чувства тесно связаны с сложными идейными состояниями. Но если мы припомним, что самцы некоторых птиц намеренно распускают свои перья и щеголяют яркими красками перед самками, тогда как другие, не имеющие красивых перьев, не кокетничают таким образом, то, конечно, не будем сомневаться, что самки любуются красотой самцов. А так как, далее, женщины всех стран убираются тоже перьями, то, конечно, никто не станет отрицать изящества этого украшения. Мы увидим ниже, что гнезда колибри и увеселительные беседки пестрого плащеносца искусно убраны ярко окрашенными предметами; а это доказывает, что созерцание подобных предметов доставляет им известное удовольствие. Однако у громадного большинства животных понимание красоты ограничивается, насколько мы о том можем судить, целями полового привлечения. Приятное пение самцов многих птиц в период любви, без сомнения, нравится самкам; доказательства тому мы увидим ниже. Если бы самки птиц не умели ценить великолепные цвета, украшения и пение самцов, то труды и заботы последних, когда они щеголяют перед самками своими прелестями, пропали бы даром; а этого невозможно допустить. Причину, по которой известные яркие цвета возбуждают удовольствие, мне кажется, столь же трудно объяснить, как и то, почему приятны известные запахи и ароматы; но некоторую долю действия следует приписать привычке, ибо часто предметы, вначале не нравившиеся нам, начинают в конце концов нравиться, и привычка наслаждаться ими передается по наследству. В области звуков Гельмгольцу удалось объяснить до известной степени физиологически, почему гармония и известные переходы приятны. Однако звуки, повторяющиеся с неправильными промежутками, в высшей степени неприятны, с чем согласится всякий, кто, например, прислушивался ночью на корабле к хлопанью канатов. Этот принцип, по-видимому, распространяется и на зрение, ибо глаз предпочитает симметрию и фигуры с правильными повторениями. Подобные узоры служат украшением у самых низко стоящих дикарей, и они же путем полового подбора развились в украшения у самцов многих животных. Как бы то ни было, в состоянии или не в состоянии мы объяснить, почему созерцание некоторых предметов и слышание некоторых звуков доставляют наслаждение, все-таки человек и многие низшие животные одинаково наслаждаются одними и теми же красками, приятными оттенками и формами, одними и теми же звуками.

Понятие о прекрасном, по крайней мере насколько оно относится к женской красоте, не имеет определенного характера у людей. В самом деле, оно весьма различно у разных человеческих племен и даже не одинаково у отдельных наций одной расы. Судя по отвратительным украшениям и столь же отвратительной музыке, которыми восхищается большинство дикарей, можно было бы сказать, что их эстетические понятия развиты менее, чем у иных низших животных, например у птиц. Конечно, ни одно из животных не способно восхищаться такими картинами, как ночное небо, прекрасный пейзаж, или наслаждаться утонченной музыкой; но такие развитые вкусы, зависящие от цивилизации и сложных представлений, столь же чужды дикарям и необразованным людям.

Многие свойства, оказавшие человеку неоценимые услуги при его постепенном развитии, например воображение, удивление, любопытство, неопределенное сознание красоты, стремление подражать и любовь к свежим ощущениям или новизне, должны были неотвратимо повести к самым причудливым изменениям обычаев и вкусов. Я коснулся этого вопроса, потому что один современный писатель странным образом указал на причуды как на ”одно из самых замечательных и характерных различий между дикарями и животными”. Но нам не только легко понять, почему у человека родятся причуды, но легко доказать, что и низшие животные, как увидим впоследствии, капризны в своих привязанностях, антипатиях и понятиях о красоте. Мы имеем, следовательно, достаточно оснований предполагать, что они способны любить новизну ради ее самой.

*Верование*. Много данных, заимствованных не у поверхностных наблюдателей, а у людей, живших долгое время между дикарями, заставляют думать, что многие из существовавших и существующих до сих пор рас не имеют понятия о божестве в форме одного или многих богов и не имеют даже в своем языке слов для выражения такого понятия. Этот вопрос не имеет, конечно, ничего общего с великим вопросом, существует ли вообще творец и управитель Вселенной, — вопрос, на который отвечали утвердительно величайшие из когда-либо живших умов.

Но если мы под словом ”религия” будем понимать верование в невидимые влияния и вмешательства духов, то наш вопрос примет другой оборот, потому что такое верование распространено почти у всех менее цивилизованных рас. Нетрудно понять, как оно могло развиться. Когда важнейшие свойства ума, воображение, удивление, любопытство вместе с некоторой долей рассуждающей способности достигли известной степени развития, в человеке должно было родиться желание понимать то, что происходило вокруг него, и разъяснить себе некоторые вопросы относительно своего собственного существования. По замечанию м-ра М’Леннана, ”человек должен был придумать какое-нибудь объяснение для внешних явлений жизни. Судя по всеобщему распространению, наиболее простая гипотеза и первая, возникающая в уме человека, есть та, посредством которой естественные явления объясняются присутствием в животных, растениях, неодушевленных предметах и силах природы духов, действующих по тем же побуждениям, какие знакомы людям из собственного опыта”. Весьма вероятно, как доказал м-р Тэйлор, что сны были первым толчком к представлениям о духах, потому что дикари не умеют ясно отличать субъективные впечатления от объективных. Когда дикарь видит сны, образы, являющиеся его воображению, кажутся ему стоящими над ним или перед ним, или ”душа спящего идет странствовать и возвращается к нему с воспоминаниями о том, что она видела”[[45]](#footnote-46)\*. Но пока перечисленные выше свойства ума, воображение, любопытство, разум и т. д., не были достаточно развиты в человеке, его сны не могли повести к представлениям о духах, подобно тому как они не ведут к таким понятиям, например, собаку.

Наклонность дикарей воображать, что внешние предметы и явления природы одушевлены духовными или живыми силами, можно, мне кажется, до некоторой степени объяснить следующим маловажным случаем, которому я сам был свидетелем. Моя собака, взрослое и умное животное, лежала на траве в жаркий тихий день. На небольшом расстоянии от нее легкий ветерок случайно пошевелил раскрытый зонтик — обстоятельство, на которое собака не обратила бы, вероятно, ни малейшего внимания, если б кто-либо находился возле. Как бы то ни было, но всякий раз, как зонтик шевелился, собака начинала сердито ворчать и лаять. Вероятно, она рассудила быстро и не давая отчета самой себе, что движение зонтика без всякой видимой причины обличает присутствие какого-либо неизвестного живого существа, а никто чужой не имел права вступать в ее владения.

Верование во влияние духов может легко перейти в веру в существование одного или нескольких богов. Дикари, конечно, приписывают духам те же страсти, ту же мстительность или элементарное понятие о справедливости и те же привязанности, которые свойственны им самим. Жители Огненной Земли находятся в этом отношении на полдороге; когда доктор на корабле ”Бигль” застрелил двух молодых уток для коллекции, Йорк Минстер объявил самым торжественным образом: ”О! м-р Буйно, много дождя, много снега, много ветра”, — и это должно было служить справедливым наказанием за бесполезную растрату человеческой пищи. Тот же дикарь рассказывал, что когда его брат убил ”дикого человека”, то долгое время свирепствовали бури и падало много снега и дождя. Мы, однако, никак не могли открыть, чтобы жители Огненной Земли верили в то, что мы называем божеством, или имели какие-либо религиозные обряды, а Джимми Беттон с справедливой гордостью уверял нас, что на его родине нет чертей. Это уверение тем более замечательно, что у дикарей вера в злых духов гораздо более распространена, чем вера в добрых.

Религиозное чувство чрезвычайно сложное целое, состоящее из любви, полной покорности высшему и таинственному повелителю, из глубокого сознания зависимости, страха, уважения, благодарности, надежды на будущее и, может быть, еще из других элементов. Никакое существо не могло испытывать такого сложного Чувства, пока оно не поднялось до довольно значительной высоты в умственном и нравственном развитии. Мы видим, впрочем, некоторое отдаленное сходство с этим душевным состоянием в привязанности собаки к своему хозяину, в ее горячей любви, соединенной с полной покорностью, некоторой боязнью и, может быть, еще с другими чувствами. Собака, возвращающаяся к хозяину после долгой разлуки, и — я могу прибавить — обезьяна при виде любимого Сторожа держат себя совершенно иначе, чем при встрече с своими товарищами. В последнем случае радость не так сильна, и чувство равенства выражается в каждом действии. Профессор Браубах утверждает даже, что собака смотрит на хозяина как на бога.

То же высокое умственное развитие, которое впервые побудило человека верить в невидимое вмешательство духов, затем в фетишизм, политеизм и, наконец, в монотеизм, должно было роковым образом вести его к различным странным суевериям и обычаям до тех пор, пока его разум оставался на низкой ступени развития. О некоторых из них страшно вспомнить: таковы, например, приношение людей в жертву кровожадному богу, испытание невинных посредством яда или огня, колдовство и т. д. Тем не менее полезно размышлять иногда об этих суевериях, потому что они показывают, какой глубокой благодарностью мы обязаны развитию нашего разума, науке и успехам наших знаний. Сэр Леббок справедливо замечает: ”Мы можем сказать без преувеличения, что смутный ужас перед неведомым злом висит подобно черной туче над жизнью дикаря и отравляет ему всякую радость”. Эти печальные и косвенные результаты наших высших способностей можно сравнить с побочными и случайными ошибками инстинктов низших животных.

*Дарвин Чарльз. Полн. собр. соч. М., 1927.*

*Т. 2. Кн. I. С. 115—144*

# КОНЦЕПЦИЯ ЧЕЛОВЕКА В ФИЛОСОФИИ ЖИЗНИ

Менее всего философия жизни, если говорить о ее общей устремленности, пытается создать новую антропологию. Ее притязания иные — выявить истинные истоки бытия, разработать другую онтологию, противостоящую предшествующей философской традиции, свести счеты с гегелевским панлогизмом. Для этих целей вводится новое исходное понятие ”жизнь”, которому придается философский статус. Оно обретает расширительное истолкование, нередко воспринимается как метафора. В соотнесении с привычным строгим определением понятийного ряда ”жизнь” — это скорее некий образ…

В нем схвачено по крайней мере три содержательных компонента. Жизнь, во-первых, это своеобразная органическая целостность, внутри которой еще нет различения материи и духа, бытия и сознания. Далее, она воплощает в себе творческую динамику бытия. Жизнь — некий хаос, обладающий огромным созидательным потенциалом. В ней скрыта заранее определенная судьба. Наконец, жизнь можно улавливать, постигать с помощью интуиции, а отнюдь не разума. ”Замысел жизни, единое движение, пробегающее по линиям, — подчеркивает А. Бергсон, — связывающее их между собой и дающее им смысл, ускользает от нас”.

Однако противопоставление ”жизни” другим сущностям, которые она стремится одолеть, позволяет придать этому образу более конкретное содержание — религиозное, космологическое, историческое. Но в этом разведении различных начал опять-таки нет ничего специфически антропологического. ”Жизнь”, например, трактуется как нечто естественно-органическое (Ф. Ницше, Л. Клагес, Т. Лессинг, Л. Фробениус и др.). В этом качестве она противопоставляется всему механическому рассудочному. Вместе с тем это размежевание носит как бы надындивидуальный, общекультурный, онтологический смысл.

”Жизнь” понимается также как некая космическая сила, обладающая неисчерпаемым творческим созидательным импульсом. А. Бергсон выражает это в понятии ”жизненный порыв”. Но опять-таки речь идет не о человеческих устремлениях, не об особом типе переживаний, а о некоем всепроникающем и неодолимом первоначале. Наконец, В. Дильтей, Г. Зиммель, О. Шпенглер, пытаясь конкретизировать исходное понятие, обращаются к анализу неповторимых, уникальных образов культуры. Вот где творимые жизнью новые формы возникают во всем своем своеобразии, отвергая изжившие себя, омертвевшие продукты механической цивилизации (О. Шпенглер)! Но и в данном случае речь идет в основном об историческом, культурном процессе.

Таким образом, названные трактовки жизни носят надличностный, внеперсоналистский характер. Она толкуется, что уже отмечалось, как метафизически-космический процесс, жизненный порыв, творческая эволюция, то есть онтологически. Все эти определения направлены на постижение бытия, а не человеческого существования или человеческой природы. ”Жизнь” понимается как некая длительность, безмерная, трудно постигаемая… На этом фоне, когда привычным философским категориям — материи, памяти, духу — нередко придается обезличенно-космический смысл, не приходится рассуждать, скажем, о постижении родовой сущности человека как актуальной проблеме философии жизни.

Но вот парадокс. Именно эта онтологизация понятий, которые уже закрепились в философской антропологии (память, дух), придание им космически-обобщенного смысла обеспечивают мощный импульс философскому постижению человека. Осуществив головокружительный вираж в сторону от уникального живого существа, философы жизни вместе с тем содействовали раскрепощению философско-антропологической мысли, неизмеримо расширили общее представление о человеке как природном создании.

В рамках философии жизни возникло множество поразительных догадок, без которых трудно представить себе современную философскую антропологию: проблема нестойкости человеческой природы, мысль об ущербности человека как биологического существа, возможности нового типа чувственности, интуиция о неисчерпаемости психики, о культуре как антропологическом феномене и т. д.

Почему так получилось? Пытаясь расшифровать понятие жизни, придать ему конкретный содержательный смысл, философы этого направления бессознательно обращались к живой мыслящей материи, ибо она-то и отличалась уникальностью и богатством, выглядела наиболее впечатляющим олицетворением жизни. Когда философы размышляли о жизненном процессе, о его безбрежном истолковании, они, естественно, пытались преодолеть уже сложившееся обуженное представление о нем. Эту невосполненность жизни они устраняли все-таки по человеческим меркам. Это и понятно, разрушить диктат расчленяющего сознания можно только противопоставляя ему другие грани одухотворенной материи.

Культивируя нейтральную, безличную основу непосредственного чувствования или описывая культуру как биологический организм, философы жизни все-таки подспудно в конечном итоге раскрывали богатство человека. Вот почему предумышленное отвлечение от конкретной антропологии обернулось в окончательном варианте бурным вторжением в сферу человеческого бытия, морали, религиозного самочувствия, бессознательного.

Онтологический заход в орбиту жизненного процесса оказался весьма продуктивным. Примечательно, что именно воспарение мысли, тяга к метафизическим высотам приводили к новым антропологическим констатациям. Скажем, идея биологической ущербности человека сложилась внутри философии жизни вовсе не на эмпирическом, естественнонаучном фундаменте. Она родилась как некое философское прозрение. Человек, оказывается, вовсе не венец природы, а некий биологический тупик! Чтобы прийти к такому заключению, нужно сначала проникнуться представлением о бесконечном разнообразии форм жизни, о негарантированности существования, о естественном отмирании того, что нежизнеспособно.

На фоне благополучной рационалистической традиции, пропитанной идеей восхождения всего живого к некоему чуду совершенства, философия жизни имела огромный отрезвляющий эффект. Один из ее популяризаторов Т. Лессинг считал человека разновидностью хищной обезьяны, которая вообще свихнулась, помешавшись на так называемом ”духе”… Человек — это не просто одна из тупиковых ветвей развития, как у некоторых видов растений и животных. Он вообще гримаса жизни! Все Попытки человека отречься от влечений и чувственных импульсов, от инстинктов в пользу разума не что иное, как химера, имеющая для человечества страшные последствия.

Радикализм философии жизни состоял в том, что она находилась в . крайней оппозиции ко всем верованиям прежних антропологических и философско-исторических концепций. Так, понятию ”воля”, скажем, был придан статус онтологической категории. Оно трактовалось не в житейски тривиальном смысле, не как психологическая характеристика индивида, не как антропологическое качество, а как начало всего существующего. Это сущность скрытого бытия феноменов.

Феномены всеобщей воли, согласно философии жизни, развертывают себя во времени. Они обнаруживают себя закономерно, в постоянных формах, в соответствии с теми неизменяющимися формами, которые Платон назвал Идеями. Так рождается вереница воплощений от элементарных существ до высших. Каждая ступень волевого феномена отстаивает свое право, что и порождает борьбу за существование.

После общей характеристики философии жизни правомерно поставить вопрос о ее ”отцах-основателях”. В нашем разделе ее открывает А. Шопенгауэр. За последние годы наши философы неоднократно обсуждали вопрос о его месте в истории философии. Шопенгауэра не причисляли к немецкой классике. Но вместе с тем очень осторожно относили к философии жизни. Он, таким образом, оказывался в промежуточном положении, что затрудняло рассмотрение творческой эволюции философа и его реального места в истории европейской философии.

По нашему мнению, есть все основания рассматривать А. Шопенгауэра как родоначальника ”философии жизни”. Его философия отразила те искания\* когда стало ясно, что панлогизм Гегеля уже исчерпал свои потенции и нужна новая мировоззренческая установка. Шопенгауэр, Кьеркегор и Ницше решительно отбросили вещную онтологию, истоки которой сложились еще в античности.

Обосновывая примат воли над разумом в онтологическом плане, Шопенгауэр расширил представление о человеческой субъективности. Существо философско-антропологической позиции Шопенгауэра обнаруживается вовсе не в попытках создать что-то вроде рациональной психологии, изучения душевных обнаружений, а в трактовке человека как носителя воли и интеллекта.

Внимание Шопенгауэра привлекла не рациональная и не чувственная сторона человеческой субъективности. Он выставил в качестве основной, державной волевую способность человека, что позволило мыслителю погрузиться в сферы бессознательного, разглядеть в психике не только ее интеллектуальную зону. Шопенгауэр создал целостную, всесторонне разработанную метафизическую систему, общая направленность которой сводилась к тому, чтобы доказать выдвинутый им тезис о неутолимости и тщетности воли к жизни и неизбежности страдания человека.

Высшее благо человека, полагает Шопенгауэр вслед за Гете, это его личность, то есть то, что дала ему природа, что воплощено в его телесности, его ум и способности, которые он развил. Все остальное — чины, богатство, приобретенные в годы жизни, славу и величие в глазах окружающих — Шопенгауэр оценивает как ложные ориентиры счастья.

Шопенгауэр едва ли не первый в европейской философии усомнился в том, что существуют обязательные нормы, без которых человеческое поведение невозможно оценивать как нравственное. Напротив, он создал новую традицию, которая нашла своих последователей в лице С. Кьеркегора, Ф. Ницше и других мыслителей, отвергнувших нормативность в морали.

Эти философы, вопреки предшествующей традиции в морали, пришли к идее, что нравственность не нуждается в общезначимых нормах. Но действительно ли этический антинормативизм ведет к абсолютному ценностному хаосу? Верно ли, что, освобождая этику от норм, философы отвергли вместе с тем и нравственность? Последующий опыт показал, что это далеко не так. Напротив, именно полемическое радикальное отвержение готовых предписаний для нравственного человека произвело настоящую революцию в этике и на многие десятилетия определило ее развитие.

Если классический рационализм наделял человека всепроникающим сознанием, которое помогало ему найти верный ориентир для собственных поступков, то новейшая философия как раз лишала индивида такой путеводной нити. Она вообще порождала крайне критическое отношение к любым предустановленным нравственным предписаниям. Это относится и к С. Кьеркегору, который был предтечей экзистенциального мышления.

Принципы высшего добра и нравственного долга, как свидетельствует изложение работы С. Кьеркегора, помещенное в нашем разделе, не оспариваются датским мыслителем. Но он придает им статус личностных, индивидуальных исканий. Иначе говоря, речь идет о том, что человек должен выстрадать эти ценности как результат собственного неповторимого опыта. С этой точки зрения человеческое сострадание — жалкая выдумка. Оно проявляет жестокость там, где более всего нужно истинное сострадание. Этика, по мнению Кьеркегора, гибнет, как только появляется грех. Раскаяние, то есть уникальное чувство, это высшее выражение этического.

Переосмысливая христианство, датский философ показывает, что различие между Богом и человеком огромно. Вступление же в христианство, то есть пересоздание себя по образу Божию, обозначает, с человеческой точки зрения, обречение себя на еще большую муку, нежели вообще терпит человек. В ином случае вместо вступления в христианство получится только болтовня, суета, высокомерие, тщеславие.

Попытку Кьеркегора переосмыслить христианство продолжает Ницше, который отвергает эту религию как несущую угрозу человеку. Немецкий философ пытается вернуть человека к его инстинктуальной природе. Дионисийский человек, по его мнению, сознательно овладевает техникой отключения разума. Он стремится осуществить чувственное и жизненное единение с природой. В этом жизненном порыве мораль исчезает.

Но возможна ли мораль, если лишить ее общезначимых норм? Заслуживает ли сочувствия мыслитель, когда он ниспровергает господствующие ценности? Если исходить из убеждения, что многоликая воля вообще не содержит в себе никаких нравственных допущений, то не открывается ли безбрежный простор для каких угодно поступков, не соотнесенных с моралью?

Ницше, например, предлагает взглянуть на мир цинично. Но неужели только ради самой непристойности? Бесстрашие мысли нередко оценивается как предумышленная пошлость. Как же иначе понять тот факт, что Ницше критикует Шопенгауэра за то, что тот все еще остается ”человеком морали”?

Критическая установка философов жизни, вопреки традиционной позиции, вводила индивида в мир напряженных нравственных исканий. Никаких посторонних опор у человека нет, он не может апеллировать к неким общезначимым констатациям. Стало быть, ему надлежит мобилизовать весь свой человеческий и нравственный опыт, для того чтобы найти верное решение, совершить достойный поступок. Кьеркегор демонстрирует это на примере Авраама, которому Господь повелел отправить на закланный костер собственного сына. Мыслимо ли такое?

С одной стороны, страшная пытка, а с другой — Божий наказ. Допустимо ли ослушаться? Если бы Авраам, по мысли Кьеркегора, не испытал никаких потрясений, а слепо исполнил волю Всевышнего: не наше, мол, дело обсуждать Божьи повеления, поступок его был бы не человеческим и не нравственным.

Устранение нормы как обязательной догмы не могло не Доставить вопрос о грандиозной переоценке ценностей. Никто до Ницше не отваживался поставить под вопрос вековые духовные традиции Европы, скажем, христианство. Даже просветители, которые изобличали религию, не ставили проблему столь радикально. Разумеется, философская экспертиза Ницше может не вызывать ни признания, ни сочувствия, но она тем не менее заставила философов мыслить гораздо глубже, не боясь сокрушения устоев.

Критическую работу по переоценке классических философских воззрений проделывает и А. Бергсон. В частности, он полагает, что линия развития, которая заканчивается в человеке, не является единственной. На расходящихся в другие стороны путях развития — иные формы сознания, не сумевшие освободиться от внешних стеснений и не справившиеся с собой, как это сделал человеческий ум, но все же выражающие нечто постоянное и существенное для эволюционного движения. Что, если сблизить эти формы сознания с разумом? По мнению А. Бергсона, можно получить сознание, широкое как жизнь и способное на то, чтобы, внезапно оглянувшись на стоящий за ним жизненный порыв, увидеть его целиком, хотя бы на одно мгновение.

Как полагает Бергсон, интуиция и интеллект представляют собой два противоположных направления работы сознания. Интуиция идет в направлении самой жизни, интеллект же — в прямо противоположном, и поэтому вполне естественно, что он оказывается в строгом подчинении не духа, а материи. Для человека, стремящегося вновь растворить интеллект в интуиции, исчезает или смягчается много затруднений. Но такая доктрина, по мнению философа, не просто облегчает нам процесс мышления, но также дает нам новую силу, необходимую для действования и жизни.

Наделенные этой силой, мы уже не чувствуем себя, утверждает Бергсон, одинокими среди людей, и человечество уже не кажется нам одиноким среди подвластной ему природы… Все живые существа, согласно философам жизни, держатся друг друга и все подчинены одному и тому же гигантскому порыву. Животное опирается на растение, человек живет благодаря животному, а все человечество во времени и пространстве представляет собой огромную армию, которая движется рядом с каждым из нас. Своей тяжестью оно способно преодолеть любое препятствие.

В философии жизни мы находим не только переосмысление морали, но и специфическое истолкование психологизма. В отличие от традиционной психологии, которая пыталась выявить ”гладкие механические связи”, Дильтей, в частности, выступает в качестве основоположника понимающей психологии и школы ”истории духа”, под которой подразумевается, по сути дела, история идей. В этом контексте человеческое бытие непосредственно связывается с культурно-исторической реальностью. По мнению Дильтея, проблема человека, присущей ему сущности раскрывается вовсе не путем размышлений над данным феноменом, не посредством психологических экспериментов. Только история способна раскрыть тайну человека.

Речь у Дильтея идет о расчленении произведения человеческого духа, о стремлении проникнуть в генезис душевной связи, в ее формы и ее действия. Это как раз и надлежит соотнести с анализом исторических процессов. По словам Дильтея, человек не имеет истории. Он сам представляет собой историю, через которую можно распознать специфически человеческое.

В той же мере О. Шпенглер антропологически рассматривает судьбы культуры. Па его мнению, каждая из них проходит обычные циклы живого существа — рождение, развитие, угасание и смерть. При этом подчеркивается, что человек — единственное создание, знающее о своей смерти. Все остальные существа находятся в чистом становлении и обладают сознательностью, которая ограничена настоящим. Они живут, но ничего не знают о жизни, подобно детям раннего возраста, когда христианское мировоззрение считает их ”невинными”.

Особую роль в феноменологии жизни у Шпенглера играет проблема смерти. Ведь человек становится человеком и узнает свое ужасающее одиночество, когда он познает свое величайшее одиночество во вселенной. Здесь, как полагает Шпенглер, заложено начало высшего мышления. Философия жизни, следовательно, глубочайшим проникновением в мир человеческой субъективности подготовила появление таких философских направлений XX в., как экзистенциализм и персонализм.

*П. С. Гуревич*

## Шопенгауэр

**Афоризмы житейской мудрости**

*О том, что такое человек*[*1*](#b108)

В принципе мы согласились, что наше истинное ”Я” гораздо более обусловливает наше счастье, чем то, что́ мы *имеем*, или что мы собою *представляем*. Всегда самое важное, это то, что такое данный человек, — что́ он имеет в себе самом; ведь его индивидуальность сопутствует ему всюду и всегда, придавая ту или иную окраску всему переживаемому. В конце концов источником всех наших наслаждений являемся мы сами; это относится и к физическим, а тем паче и к духовным наслаждениям. Английское выражение — ”to enjoy one’s self”[2](#b109) — очень метко; в этом смысле he enjoys himself in Paris не значит ”он наслаждается Парижем”, а ”он наслаждается собою в Париже”.

Если наша личность плоха, то испытываемые нами наслаждения уподобляются ценному вину, вкушаемому человеком, у которого во рту остался туе желчи. Поэтому и в счастье, и в горе, исключая разве случаи тяжелых бед, то, что случается с человеком в жизни, менее важно, чем то, как он воспринимает эти события — т. е. каковы способы и степень его восприимчивости во всех отношениях. То, что мы имеем в себе — наша личность и подлинная ценность ее, — является единственным непосредственным фактором нашего счастья и довольства; все остальные факторы влияют лишь косвенно, и действие их может быть парализовано, тогда как личность проявляет свое влияние всегда. Потому-то зависть к личным достоинствам — самая непримиримая и скрывается особенно тщательно. Лишь свойства сознания пребывают неизменными и непреложными, только индивидуальность действует постоянно, непрерывно, более или менее сильно в различные моменты, тогда как все остальное проявляет свое влияние временами, случайно, и к тому же само подвержено изменениям и гибели; Аристотель[3](#b110) справедливо замечает: ”Вечна природа, но не вещи” (Eht. Eud. VII, 2). Вот почему мы переносим свалившееся на нас извне несчастие с большею покорностью, чем происшедшее по нашей вине: судьба может измениться, личные же наши свойства никогда.

Итак, субъективные блага, как-то благородный характер, большие способности, счастливый, веселый нрав и вполне здоровое тело, — словом, ”mens sana in corpore sano”[4](#b111) (Juvenal Sat., X, 356) — являются первым и важнейшим условием нашего счастья; сообразно с этим мы должны гораздо больше заботиться об их развитии и сохранении, чем о приобретении внешних благ и почестей.

Из личных свойств непосредственнее всего способствует нашему счастью веселый нрав; это прекрасное качество немедленно же находит награду в самом себе. Кто весел, тот всегда имеет причину быть таковым; причина эта — его веселый нрав. Ничто не способно в такой мере заменить любое другое благо, как это свойство. Если человек молод, красив, богат и уважаем, то, чтобы судить о его счастье, надо еще знать, весел ли он; тогда как если он весел, то безразлично, стар он или молод, прям или горбат, богат или беден — он счастлив. В ранней юности попалась мне в старой книге следующая фраза: ”Кто много смеется — счастлив, кто много плачет — несчастлив” — крайне простодушный афоризм, который я, однако, не забыл именно из-за его примитивной правдивости; хотя по существу это — чистейший трюизм и ничего больше. Поэтому всякий раз, как в нас появляется веселость, мы должны всячески идти ей навстречу; она не может появиться не вовремя; между тем мы часто еще колеблемся, открыть ли ей путь; желаем предварительно выяснить, имеем ли мы достаточный повод быть довольными. Иногда это происходит из опасения, чтобы веселье не помешало нашим серьезным размышлениям и важным заботам; однако, что́ нам могут дать эти серьезные занятия — это еще большой вопрос, тогда как веселость приносит нам непосредственную, прямую выгоду. Только она является наличной монетой счастья; все другое — кредитные билеты. Непосредственно давая нам счастье в настоящем, она является высшим благом для существ, действительность коих осуществляется в неделимом настоящем между двумя бесконечностями времени. Потому первейшей нашей заботой должно быть приобретение и приумножение этого сокровища. Не подлежит сомнению, что ничто так не вредит веселости, как богатство, и ничто не способствует ей больше, чем здоровье: у низшего, трудящегося люда, особенно у землепашцев, обычно выражение лица веселое и довольное, тогда как на лицах богатых, ”приличных” людей большею частью написана скука. Следовательно, прежде всего мы должны стараться сохранить хорошее здоровье, на почве которого только и может вырасти веселость. Средства к этому — несложные: избегать всех эксцессов, излишеств, бурных и неприятных волнений, а также чересчур напряженного и продолжительного умственного труда; далее — усиленное движение на свежем воздухе в течение по крайней мере двух часов, частое купанье в холодной воде и тому подобные гигиенические меры. Без достаточного ежедневного движения нельзя сохранить здоровье; жизненные процессы могут совершаться правильно лишь при условии движения как тех органов, в которых они происходят, так и всего организма. Аристотель справедливо заметил: ”Жизнь заключается в движении”. Движение — сущность жизни. Во всех тайниках организма царит беспрестанное, быстрое движение: сердце с его сложной двойной функцией — расширения и сжатия — бьется неустанно; в 28 пульсаций оно заставляет всю кровь совершить большой и малый круг кровообращения; легкие, беспрерывно, как машина, накачивают воздух; кишки постоянно производят перистальтические движения; железы безостановочно вырабатывают разные продукты; даже мозг получает двойное движение: от биения сердца и от вдыхания легких. Если же, как это бывает с огромным количеством людей, ведущих сидячую жизнь, внешнее движение совершенно отсутствует, то возникает резкое и пагубное несоответствие между внешним покоем и внутренним движением. Ввиду того что постоянное внутреннее движение требует известной поддержки извне, несоответствие это будет в сущности аналогично тому, какое получается, когда мы, благодаря какому-либо аффекту, испытываем сильнейшее волнение, но не смеем его обнаружить. Даже деревьям для правильного их роста необходимо движение, доставляемое им ветром. Здесь применимо правило, которое можно формулировать так: ”движение, чем оно быстрее, тем оно больше движение”.

Насколько наше счастье зависит от веселости, а эта последняя от состояния здоровья, — это станет ясным, если сравнить впечатление, производимое одними и теми же внешними обстоятельствами или событиями в те дни, когда мы здоровы и сильны с тем, какое получается, когда благодаря болезни мы настроены угрюмо и мнительно. Нас делает счастливым и несчастным не то, каковы предметы в действительности, а то, во что мы их путем восприятия превращаем. Это именно и говорит Эпиктет[5](#b112): ”Людей волнуют не сами вещи, а мнение о вещах”.

Вообще 9/10 нашего счастья основано на здоровье. При нем все становится источником наслаждения, тогда как без него решительно никакое внешнее благо не может доставить удовольствия; даже субъективные блага: качества ума, души, темперамента при болезненном состоянии ослабевают и замирают. Отнюдь не лишено основания, что мы прежде всего спрашиваем друг друга о здоровье и желаем его друг другу: оно поистине главное условие человеческого счастья. Отсюда вывод тот, что величайшей глупостью было бы жертвовать своим здоровьем ради чего бы то ни было: ради богатства, карьеры, образования, славы, не говоря уже о чувственных и мимолетных наслаждениях; вернее, всем этим стоит пожертвовать ради здоровья.

Но как много ни способствует здоровье столь существенной для нашего счастья веселости, все же не только от него зависит эта последняя: с прекрасным здоровьем может уживаться меланхолический темперамент и преобладание грустного настроения. Основная их причина коренится без сомнения в прирожденных, а посему неизменных свойствах организма, в большинстве случаев в более или менее ненормальном соотношении между чувствительностью, раздражительностью и воспроизводительной способностью. Чрезмерный перевес чувствительности способствует резким переменам в настроении: краткие вспышки ненормальной веселости на основном фоне меланхолии. Правда, гений обусловливается именно избытком нервной энергии, т. е. чувствительности, и Аристотель (Probl., 30, 1) справедливо подметил, что все знаменитые и выдающиеся люди были меланхоликами — мысль, на которую впоследствии ссылался Цицерон[6](#b113) (Tusc. 1, 33). Чрезвычайно характерно это прирожденное различие основных черт темперамента описано Шекспиром[7](#b114) в ”Венецианском купце” (сц. 1):

”Забавных чудаков

В свои часы природа сотворяет:

Один — глядя — все щурится и все

Волынки звук: а у другого вид

Так уксусен, что уверяй сам Нестор,

Что вещь смешна — не обнаружит он

Своих зубов улыбкою веселой”.

Платон[8](#b115) это же различие определил словами: eucholos и dyscholos — человек легкого и человек тяжелого нрава. Противоположением этим выражается чрезвычайно разнообразная у различных людей восприимчивость к приятным и неприятным впечатлениям, сообразно с коей один смеется над тем, что другого способно привести в отчаяние; притом обычно восприимчивость к приятным впечатлениям тем слабее, чем сильнее воспринимаются неприятные, и наоборот. При одинаковой вероятности счастливого или неудачного исхода какого-либо дела dyscholos будет сердиться и печалиться при неудаче, при счастливом же обороте дела — не будет радоваться; в то же время eucholos не будет ни досадовать, ни скорбеть о неудаче, счастливому же исходу — обрадуется. Если dyscholos[9](#b116) будет иметь успех в 9 предприятиях из 10, то это ему не доставит радости, но он будет опечален единственным неудавшимся, тогда как eucholos[10](#b117) сумеет даже при обратной пропорции найти утешение и радость в единственной удаче.

Впрочем, всякое зло имеет свою хорошую сторону; так и в данном случае. На долю людей, обладающих мрачным и мнительным характером, выпадает больше таких горестей и страданий, которые существуют лишь в их воображении, чем на долю eucholos; но зато реальные неудачи будут в их жизни реже, чем у последних: кто видит все в черном свете и готов к худшему, тот ошибается реже в своих расчетах, чем человек, смотрящий на жизнь сквозь розовые очки.

Если прирожденная ”тяжеложелчность” сочетается с болезненной чуткостью нервной системы или с расстройством органов пищеварения, то эта черта грозит развиться настолько, что постоянное недовольство жизнью может выродиться в пресыщение ею и создаст склонность к самоубийству. При таких условиях поводом к последнему могут послужить самые ничтожные неприятности; при особенно серьезном расстройстве даже и их не нужно: человек останавливается на самоубийстве под давлением одного лишь постоянного недовольства, и замысел этот выполняется с хладнокровной обдуманностью и с твердой решимостью. Больной, обычно попадающий под надзор, направляет всю свою энергию на то, чтобы, воспользовавшись малейшим ослаблением надзора, без колебаний, борьбы и боязни прибегнуть к естественному и желанному для него способу освобождения от страданий. Подробно эта состояние описано в ”Душевных болезнях” Эскироля[11](#b118). Правда, при. известных условиях вполне здоровый, даже чрезвычайно веселый человек способен решиться на самоубийство; это случается, если тяжесть страданий или неизбежно приближающегося несчастья пересилит страх смерти. Вся разница — в размерах повода, достаточного для принятия такого решения. Размер этот находится в обратной зависимости с меланхолией. Чем она резче, тем ничтожнее может быть причина самоубийства, доходя в конце концов до нуля. Чем больше в человеке бодрости и поддерживающего ее здоровья, тем важнее должна быть причина. Бесконечным числом промежуточных ступеней отделены друг от друга два крайних вида самоубийства: вытекшего из болезненного роста врожденной меланхолии и предпринятого здоровым, веселым человеком исключительно под давлением внешних причин.

В известной мере здоровью родственна красота. Хотя это субъективное благо и способствует нашему счастью не непосредственно, а лишь косвенно, путем влияния на других людей, все же оно значит очень много, даже для мужчины. Красота — это открытое рекомендательное письмо, заранее завоевывающее сердце. К ней применимы слова Гомера[12](#b119). ”Не следует пренебрегать чудным даром бессмертных, который только они могут нам дать”.

Даже при поверхностном наблюдении нельзя не заметить двух врагов человеческого счастья: горя и скуки. Надо прибавить, что поскольку нам удается отдалиться от одного из них, постольку мы приближаемся к другому, и наоборот, так что вся наша жизнь протекает в более или менее частом колебании между этими двумя бедами. Это обусловливается тем, что оба зла состоят в двойном антагонизме друг с другом: во внешнем, объективном и во внутреннем, субъективном. С внешней стороны нужда и лишения порождают горе, а изобилие и обеспеченность — скуку. Сообразно с этим низшие классы находятся в постоянной борьбе с нуждою, т. е. с горем, а класс богатых, ”приличных” людей — в непрерывной, часто поистине отчаянной борьбе со скукой. Внутренний, субъективный антагонизм этих зол основан на том, что в каждом человеке, восприимчивость к чему-либо одному находится в обратной зависимости с восприимчивостью к другому, будучи определена наличными душевными силами. Тупость ума всегда сочетается с притупленностью впечатлительности и с недостатком чувствительности, а эти свойства делают человека менее восприимчивым к страданиям и печалям всякого рода и размера. Но с другой стороны эта тупость ума порождает ту, запечатленную на бесчисленных лицах и выдающую себя постоянным интересом ко всем, хотя бы ничтожнейшим внешним событиям, — *внутреннюю пустоту*, которая является подлинным источником скуки, вечно толкая субъекта в погоню за внешними возбуждениями с целью хоть чем-нибудь расшевелить ум и душу. Такой человек неразборчив в выборе средств к этой цели; доказательство тому — низкопробное времяпрепровождение, к которому прибегают такие люди, характер их общества и бесед, а также огромное число светских бездельников. Преимущественно из этой внутренней пустоты и вытекают погоня за обществом, развлечениями, за разными удовольствиями, роскошью, толкающей многих к расточительности, а затем — в нищету.

Ничто так не спасает от этих бед, как внутреннее богатство — богатство духа: чем выше, совершеннее дух, тем меньше места остается для скуки. Нескончаемый поток мыслей, их вечно новая игра по поводу разнообразных явлений внутреннего и внешнего мира, способность и стремление ко все новым и новым комбинациям их — все это делает одаренного умом человека, если не считать моментов утомлений, неподдающимся скуке.

С другой стороны, высокая интеллигентность обусловливается повышенною чувствительностью и коренится в большей интенсивности воли, т. е. в страстности. Сочетание ее с этими свойствами дает в результате чрезвычайную бурность аффектов, повышенную чувствительность к душевным и даже к физическим страданиям и бо́льшую нетерпеливость при каких-либо препятствиях или неприятностях; все эти свойства еще усиливаются благодаря живости впечатлений, в том числе и неприятных, которая обусловлена пылким воображением. Сказанное относится в соответственной мере и к промежуточным ступеням, заполняющим огромное расстояние между тупым дураком и великим гением. Словом, каждый, как объективно, так и субъективно, будет тем ближе к одному источнику человеческих страданий, чем он дальше от другого. Сообразно со своими естественными склонностями он так или иначе сделает выбор между объективным и субъективным злом, т. е. постарается оградить себя от причины тех страданий, к которым он наиболее восприимчив. Человек умный будет прежде всего стремиться избежать всякого горя, добыть спокойствие и досуг; он будет искать тихой, скромной жизни, при которой бы его не трогали, а поэтому, при некотором знакомстве с так называемыми людьми, он остановит свой выбор на замкнутой жизни, а при большом уме — на полном одиночестве. Ведь чем больше человек имеет в себе, тем меньше требуется ему извне, тем меньше могут дать ему другие люди. Вот почему интеллигентность приводит к необщительности. Если бы качество общества можно было заменить количеством, тогда стоило бы жить даже в ”большом свете”; но, к несчастью, сто дураков, вместе взятых, не составят и одного здравомыслящего.

Человек другой крайности, как только нужда даст ему перевести дух, станет любою ценою отыскивать развлечений и общества, легко удовлетворяясь и избегая пуще всего самого себя. В одиночестве, где каждый предоставлен самому себе, такой человек видит свое внутреннее содержание; глупца в роскошной мантии подавляет его жалкая пустота, тогда как высокий ум оживляет и населяет своими мыслями самую невзрачную обстановку. Сенека[13](#b120) правильно заметил: ”Всякая глупость страдает от своей скуки” (Ер. 9); не менее прав Иисус, сын Сираха: ”Жизнь глупца хуже смерти”. Можно сказать, что человек общителен в той мере, в какой он духовно несостоятелен и вообще пошл; ведь в мире только и можно выбирать между одиночеством и пошлостью. Негры — самый общительный, но также и самый отсталый в умственном отношении народ; по известиям французских газет из Северной Америки негры — свободные вперемежку с рабами — в огромном числе набиваются в теснейшие помещения; они — видите ли — не могут достаточно налюбоваться своими черными лицами с приплюснутыми носами.

Сообразно с тем, что мозг является паразитом, пенсионером всего организма, добытые человеком часы досуга, предоставляя ему возможность наслаждаться своим сознанием и индивидуальностью, являются плодом, венцом его существования, которое в остальном заполнено заботами и трудом. Чем же заполняет большинство это свободное время? Скукой, очумелостью, если нет чувственных удовольствий или какой-либо ерунды под руками. Способ использования досуга показывает, до какой степени досуг иной раз обесценивается; по словам Ариосто[14](#b121), он часто является не чем иным, как ”бездействием невежды”. Средний человек озабочен тем, как бы ему *убить* время; человек же талантливый стремится его использовать.

Ограниченные люди потому так сильно подвержены скуке, что их разум является не более как *посредником* в передаче мотивов воле. Если в данный момент нет под рукой внешних мотивов, то воля спокойна, и ум — в праздном состоянии: ведь как ум, так и воля не могут действовать по собственному импульсу. В результате — ужасающий застой всех сил человека — скука. С целью ее прогнать воле подсовывают мелкие, случайно, наугад выхваченные мотивы, желая ими возбудить волю и тем привести в действие воспринимающий их разум. Такие мотивы относятся к реальным, естественным мотивам так же, как бумажные деньги к звонкой монете: ценность их произвольна, условна. Таким мотивом является игра, в частности игра в карты, изобретенные именно с этой целью. Если нет игр, ограниченный человек берется за первую попавшуюся чепуху. Между прочим, сигара может послужить хорошим суррогатом мысли.

Вот почему во всем свете карточная игра сделалась главным занятием любого общества; она — мерило его ценности, явное обнаружение умственного банкротства. Не будучи в состоянии обмениваться мыслями, люди перебрасываются картами, стараясь отнять у партнера несколько золотых. Поистине жалкий род!

Чтобы не быть пристрастным, я не скрою того, что можно привести в извинение карточной игры: многие видят в ней подготовку к светской и деловой жизни, поскольку она научает разумно использовать созданные случаем неизменяемые обстоятельства (карты) с целью извлечь из них возможно больше. Имея в виду эту цель, человек развивает в себе ”выдержку”, учась при скверной игре сохранять веселый вид. Но с другой стороны, именно этим карты оказывают развращающее влияние. Ведь суть игры в том, чтобы любым способом, какими угодно хитростями заполучить то, что принадлежит другому. Привычка действовать таким образом в игре постепенно укореняется и переходит в жизнь, так что в конце концов человек проводит этот принцип и в вопросах собственности: он готов считать дозволенным всякое имеющееся в его руках средство, если только оно не запрещено законом. Примеры тому доставляет ежедневно обыденная жизнь.

Если, как сказано выше, досуг является, так сказать, венцом человеческого существования, так как только он делает его полным обладателем своего ”я”, то счастливы те, кто при этом находит в себе нечто ценное; в большинстве же в часы досуга обнаруживается ни на что не способный субъект, отчаянно скучающий и тяготящийся самим собою. Посему — ”возрадуемся, братья, что мы дети не рабыни, а свободной” (Посл, к Гал. IV, 31).

Как счастливейшая страна та, которая нуждается лишь в малом ввозе или совсем в нем не нуждается, так и из людей счастлив будет тот, в ком много внутренних сокровищ и кто для развлечения требует *извне* лишь немного или ничего. Подобный ”импорт” обходится дорого, порабощая нас, опасен, причиняет часто неприятности и все же является лишь скверной заменой продуктов собственных недр. Ведь от других, вообще извне, нельзя ни в каком отношении ожидать многого. Границы того, что один может дать другому, очень тесны; в конце концов человек всегда останется один, и тут-то и важно, *кто* остался один. Здесь применимы слова Гете[15](#b122), которым он придавал общий смысл: ”Всякий в конце концов оказывается предоставленным самому себе”, и Оливера Гольдсмита[16](#b123). ”Предоставленные самим себе, мы вынуждены сами ковать и искать свое счастье” (The Traveller V, 431 и сл.).

Самым ценным и существенным должна быть для каждого его личность. Чем полнее это достигнуто, а следовательно, чем больше источников наслаждения откроет в себе человек, тем счастливее будет он. Вполне прав был Аристотель, сказав: ”Счастье принадлежит тому, кто сам себя удовлетворяет” (Eth. Eud. VII, 2). Ведь все внешние источники счастья и наслаждений по своей природе крайне ненадежны, сомнительны, преходящи, подчинены случаю и могут поэтому иссякнуть даже при благоприятнейших условиях; даже более — это неизбежно, так как нельзя всегда иметь их под рукою. Во всяком случае почти все они иссякают к старости: нас покидают тогда любовь, шутливость, страсть к путешествиям, верховой езде и пригодность к обществу; наконец смерть лишает нас друзей и родных. В этом отношении, больше чем в каком-либо ином, важно, что именно мы имеем в себе. Наши личные свойства сохраняются дольше всего. Впрочем, в любом возрасте они являются истинным, надежным источником счастья. В мире вообще немного можно раздобыть: он весь полон нуждою и горем, тех же, кто их избег, подкарауливает на каждом шагу скука. К тому же по общему правилу власть принадлежит дурному началу, а решающее слово — глупости. Судьба жестока, а люди жалки. В устроенном таким образом мире тот, кто много имеет в себе, подобен светлой, веселой, теплой комнате, окруженной тьмою и снегом декабрьской ночи. Поэтому высокая, богатая индивидуальность, а в особенности широкий ум означают счастливейший удел на земле, как бы мало блеска в нем ни было. Поистине мудрым было изречение 19-летней королевы Шведской Христины[17](#b124) о Декарте[18](#b125), известном ей по устным рассказам, да по одному из его произведений, и жившим уже 20 лет в полном уединении в Голландии: ”Декарт — счастливейший из всех людей, и его жизнь кажется мне достойной зависти” (Vie de Desc. par Baillet, Liv. VII, ch. 10). Необходимо, однако, как это было у Декарта, чтобы внешние условия были достаточно благоприятны, дабы человек мог найти самого себя и свободно собою располагать. В Екклезиасте[19](#b126) (VII, 12) сказано: ”Мудрость хороша при наследстве и помогает радоваться солнцу”.

Кому, по милости природы или судьбы, выпал такой удел, тот с трепетной заботливостью будет следить, чтобы внутренний родник счастья всегда был ему доступен, условием чего являются независимость и досуг. Их он охотно добудет умеренностью и бережливостью; это для него тем легче, что он не вынужден подобно другим искать наслаждений вовне. Поэтому перспектива чинов, денег, благожелательности и одобрения света не соблазнит его отказаться от самого себя и опуститься до низменных стремлений и дурных вкусов людей Если представится случай, то он поступит, как Гораций[20](#b127) в письме к Меценату[21](#b128) (Lib. I, ер. 7).

Вообще крайне глупо лишаться чего-либо *внутри* себя, с тем чтобы выиграть *вовне*, т. е. жертвовать покоем, досугом и независимостью — целиком или в большей части — ради блеска, чина, роскоши, почета или чести. Так, однако, поступал Гете; меня же мой гений решительно влек в другом направлении.

Приведенная здесь истина, гласящая, что источник счастья берет свое начало в самом человеке, находит подтверждение в верном замечании Аристотеля (наставление Никомаху 1,7 и VII, 13, 14), что всякое наслаждение предполагает некоторую деятельность, применение известной силы и немыслимо без такового. Учение Аристотеля, утверждающее, что счастье человека заключается в свободном использовании преобладающих в нем способностей, воспроизводится Стобеусом в его исследовании о перипатетической этике (Ecl. eth. II, cap. 7); счастье, говорит он, состоит в упражнении своих способностей работами, могущими дать известный результат.

Исконное назначение сил, коими природа наделила человека, заключается в борьбе с нуждою, теснящей его со всех сторон. Раз эта борьба прерывается, неиспользованные силы становятся бременем и человеку приходится *играть* ими, т. е. бесцельно тратить их, ибо иначе он подвергнет себя действию другого источника человеческого страдания — скуки. Она терзает прежде всего знатных и богатых людей; Лукреций[22](#b129) дал превосходное описание их страданий[[46]](#footnote-47)\*, меткость которого мы в любое время можем проверить в каждом большом городе. У таких людей в юности большую роль играет физическая сила и производительная способность. Но позже остаются одни душевные силы; если их мало, если они плохо развиты или же нет данных к их деятельности, то получается серьезное бедствие. Так как воля есть единственная неиссякаемая сила, то стараются ее возбудить, разжигая в себе страсти, прибегая, например, к крупной азартной игре — поистине унизительному пороку.

Вообще каждый праздный человек сообразно с характером преобладающих в нем сил выберет для их упражнения то или иное занятие — игру: кегли, шахматы, охоту, живопись, скачки, музыку, карты или поэзию, геральдику[23](#b130) или философию и т. д.

Тему эту можно разработать методически; для этого надо обратиться к основе действия всех человеческих сил, т. е. к трем основным физиологическим силам. Рассматривая их бесцельную игру, мы видим, что они являются источниками трех групп наслаждения, из коих человек — в зависимости от того, какая сила в нем преобладает, — выбирает более для себя подходящие. Наслаждения доставляются: во-первых — *воспроизводительной силой* (Reproductionskraft); таковы еда, питье, пищеварение, покой и сой. Про некоторые нации сложилась молва, будто они возводят эти наслаждения на степень народных торжеств. Во-вторых —*раздражаемостью* (Irritabilität); таковы путешествия, борьба, танцы, фехтование, верховая езда, разные атлетические игры, охота и даже битвы и война. В-третьих — *чувствительностью* (Sensibilität); таковы созерцание, мышление, ощущение, поэзия, музыка, учение, чтение, изобретение, философия и т. п. Относительно ценности, степени и продолжительности каждой такой группы наслаждений можно сказать много, но я это предоставляю читателю.

Вероятно, всякий подметил, что наслаждение, обусловливающееся тратой наших сил, а с ним и наше счастье, заключающееся в частом повторении наслаждений, будет тем полнее, чем благороднее обусловливающая их сила. Никто не станет отрицать преимущества, принадлежащего в этом отношении чувствительности, решительным преобладанием коей человек отличается от других животных, над двумя другими физиологическими силами, присущими в равной или даже большей степени животным. К чувствительности относятся и наши познавательные силы: поэтому ее преобладание делает нас способными к наслаждениям духовным — т. е. состоящим в познавании; наслаждения эти тем выше, чем больше перевес чувствительности[[47]](#footnote-48)\*.

Нормальный, средний человек живо заинтересуется каким-либо предметом лишь при условии, если последний возбуждает его волю; только этим предмет приобретает в его глазах личный интерес. Но всякое длительное возбуждение воли является процессом сложным; в известной доле в него входит и страдание. Средством умышленного возбуждения ее при посредстве мелких интересов, могущих причинить не длительную и серьезную боль, а лишь минутную, легкую, которую правильнее бы назвать ”щекотанием воли”, является карточная игра — обычное занятие ”порядочного общества” во всех странах[[48]](#footnote-49)\*.

Человек с избытком духовных сил способен живо заинтересоваться чем-либо через посредство хотя бы одного разума, без всякого вмешательства воли; ему это даже необходимо. Такой интерес переносит его в область, совершенно чуждую страданий, в атмосферу ”веселой, легкой жизни богов”. Жизнь остальных протекает в отупении; их мечты и стремления всецело направлены на пошлый интерес личного благосостояния, т. е. на борьбу с разными невзгодами; поэтому их одолевает невыносимая скука, как только эта цель отпадает и они оказываются предоставленными самим себе; лишь бешеное пламя страсти способно внести известное движение в эту застывающую массу.

Наоборот, человек с избытком духовных сил живет богатой мыслями жизнью, сплошь оживленной и полной значения. Достойные внимания явления интересуют его, если он имеет время им отдаться; в себе же самом он имеет источник высших наслаждений. Импульс извне дают ему явления природы и зрелище человеческой жизни, а также разнообразнейшие творения выдающихся людей всех эпох и стран. Собственно, только он и может наслаждаться ими, так как лишь для него понятны эти творения и их ценность. Именно для него живут великие люди, к нему лишь они обращаются, тогда как остальные в качестве случайных слушателей способны усвоить разве какие-нибудь клочки их мыслей. Правда, этим у интеллигентного человека создается лишняя потребность, потребность учиться, видеть, образовываться, размышлять, а с тем вместе и потребность в досуге. Но, как правильно сказал Вольтер[24](#b131), ”нет истинных удовольствий без истинных потребностей, а потому, благодаря им, интеллигентному человеку доступны такие наслаждения, которых не существует для других. Для большинства красота в природе и в искусстве, как бы оно ни окружало себя ею, является тем же, чем гетера — для старика. Богато одаренный человек живет поэтому наряду со своей личной жизнью еще второю, а именно духовною, постепенно превращающейся в настоящую его цель, причем личная жизнь становится средством к этой цели, тогда как остальные люди именно это пошлое, пустое, скучное существование считают целью. Он преимущественно будет заботиться о чисто духовной жизни, которая, благодаря постоянному развитию мышления и познания, получит связность и все резче обрисовывающуюся целость и законченность завершающегося произведения искусства. От- нее печально отличается жизнь чисто практическая, направленная лишь на личное благосостояние, способная развиваться лишь вширь, но не вглубь, и служащая целью, тогда как должна бы быть лишь средством.

Наша практическая, реальная жизнь, раз ее не волнуют страсти — скучна и плоска; в противном же случае она становится горестной; поэтому счастливы только те, кто наделен некоторым излишком ума сверх той меры, какая необходима для служения своей воле. Такие люди рядом с действительной жизнью живут еще и духовной, постоянно их интересующей и занимающей, и притом *чуждой страдания*. Простого безделья, т. е. ума, не занятого служением воле, для этого мало; требуется положительный избыток сил, который только и способен толкнуть нас на чисто умственную работу, вне служения воле: ”отдых без занятий — это смерть, погребение живого человека” (Seneca, ер. 82). Сообразно с тем, велик или мал этот избыток ума, существуют бесчисленные градации духовной жизни, начиная с собирания и описания насекомых, птиц, минералов, монет и вплоть до создания высших произведений поэзии и философии.

Такая духовная жизнь ограждает нас не только от скуки, но и от ее пагубных последствий. Она спасает от дурного общества и от тех многих опасностей, несчастий, потерь, растрат, какие постигают всякого, ищущего свое счастье во внешнем мире. Правда, мне моя философия ничего не дала, зато многое сохранила.

Нормальный, средний человек вынужден искать жизненных наслаждений *вне себя*: в имуществе, чине, жене и детях, друзьях, в обществе и т. п., и на них воздвигать свое счастье; поэтому счастье рушится, если он их теряет или в них обманывается. Его положение можно выразить формулой: центр его тяжести — вне его. Поэтому его желания и капризы постоянно меняются; если позволяют средства, он то покупает дачу, лошадей, то устраивает празднества и поездки, вообще ведет широкую жизнь. Удовольствия он ищет во всем окружающем, вовне, подобно больному, надеющемуся в бульоне и лекарствах найти здоровье, истинный источник которого — его жизненная сила.

Чтобы не перейти сразу к другой крайности, возьмем человека, если и не с выдающимися, то все же с превышающими обычную скудную дозу духовными силами. Если внешние источники радости иссякнут или перестанут его удовлетворять, он начнет по-дилетантски заниматься искусством или же реальными науками — ботаникой, минералогией, физикой, астрономией и т. п., найдет в этих занятиях немало наслаждения и отдохнет за ними; мы можем сказать, что центр тяжести лежит *отчасти уже в нем самом*. Но так как дилетантизм в искусстве еще далек от истинного таланта, а реальные науки не идут далее взаимоотношения явлений, то ни то ни другое не в силах поглотить человека всецело, наполнить все его существо и так сплести с собою его жизнь, чтобы ко всему остальному он потерял интерес. Это составляет удел высшего духа, который обычно именуют гением. Только гений избирает абсолютной темой своего бытия жизнь и сущность предметов и глубокое их понимание стремится выразить, в зависимости от индивидуальных свойств, в искусстве, поэзии или философии.

Только для такого человека занятие собою, своими мыслями и творениями насущно необходимо, одиночество — приятно, досуг является высшим благом, все же остальное не нужно, а если оно есть, то нередко становится в тягость. Лишь про такого человека можно сказать, что центр его тяжести — *всецело в нем самом*.

Отсюда станет ясно, почему такие крайне редкие люди даже при отличном характере не принимают того теплого, безграничного участия в друзьях, семье и обществе, на которое способны многие другие. Они готовы примириться с чем угодно, раз только они имеют *себя*. В них заложен один лишний изолирующий элемент, тем более действительный, что другие люди никогда не могут их удовлетворить; и этих других они не считают равными себе; так как эта отдаленность сказывается всегда и во всем, то постепенно они начинают считать себя отличными от людей существами и говорить о людях в третьем, а не в первом лице множественного числа.

С этой точки зрения тот, кого природа щедро наделила в умственном отношении, является счастливее всех; ибо очевидно, что субъективные данные важнее, чем объективные, действие коих, каково бы оно ни было, всегда совершается через посредство первых. Это и выражают стихи Люциана[25](#b132) (Anthol. 1,67): ”Богатство духа — единственно истинное богатство; ибо имущественный достаток влечет за собою несчастье”. Обладателю внутреннего богатства не надо извне ничего, кроме одного отрицательного условия — досуга, — чтобы быть в состоянии развивать свои умственные силы и наслаждаться внутренним сокровищем, другими словами, — ничего, кроме возможности всю жизнь, каждый день и час быть самим собою. Кому предназначено наложить отпечаток своего ума на все человечество, для того существует лишь одно счастье: иметь возможность развить свои способности и закончить свои труды, и одно несчастье: не иметь этой возможности. Все остальное мало его касается. Поэтому великие умы всех времен придавали огромную ценность досугу. Что́ стоит человек, то стоит для него его досуг. ”Счастье, по-видимому, заключается в досуге”, — сказал Аристотель (Eth. Nic. X, 7), а Диоген Лаэрций[26](#b133) свидетельствует, что ”Сократ[27](#b134) восхвалял досуг превыше обладания девушкою”. Тот же смысл имеют слова Аристотеля (Eth. Nic. X, 7—9): ”Жизнь философа — самая счастливая” и его изречение (Политика IV, 11): ”Счастье в том, чтобы без помех упражнять свои способности, каковы бы они ни были”. Это совпадает со словами Гете в ”Вильгельме Мейстере”: ”Кто рожден с талантом и ради этого таланта, найдет в нем свое счастье”.

Но ни обычный удел человека, ни его природа не дают ему досуга. Естественное назначение человека состоит в том, чтобы проводить всю жизнь в приобретении всего необходимого для существования своего и семьи. Человек — сын нужды, а не ”свободный ум”. Поэтому для среднего человека досуг скоро становится бременем, даже пыткой, если не удается заполнить его разными искусственными, фиктивными целями — игрой, развлечениями или какой угодно чепухой; для него досуг опасен: правильно замечено, что ”трудно обрести покой в праздности”.

С другой стороны, ум, далеко превышающий среднюю норму, есть явление ненормальное, неестественное. Но раз оно налицо, то для счастья его обладателя необходим еще досуг, столь ненужный одним и столь пагубный для других; без досуга он будет Пегасом[28](#b135) в ярме, т. е. несчастлив. Если же сочетаются обе ненормальности — внешняя и внутренняя, т. е. материальный достаток и великий ум, — то в этом случае счастье обеспечено; такой человек будет жить особою, высшею жизнью: он застрахован от обоих противоположных источников страданий — нужды и скуки, — т. е. как от забот о пропитании, так и от неспособности переносить досуг (т. е. свободное время) — два зла, которые вообще щадят человека лишь тогда, когда они, нейтрализуясь, поочередно уничтожают друг друга.

Однако, с другой стороны, надо учесть, что большой ум, вследствие преобладания нервной деятельности, образует повышенную восприимчивость к боли в любом ее виде; кроме того, обусловливающий его страстный темперамент и неразрывно с ним связанные живость и цельность всех представлений придают чрезвычайную бурность вызванным ими аффектам, из которых мучительных в жизни больше, чем приятных. Наконец, выдающийся ум отдаляет его обладателя от остальных людей, их жизни и интересов, так как чем больше человек имеет в себе, тем меньше могут дать ему другие. Сотни предметов, доставляющих людям удовольствие, для него скучны и ненужны, в чем, пожалуй, и сказывается повсюду царящий закон возмездия. Очень часто и, по-видимому, справедливо утверждают, что весьма ограниченный в умственном отношении человек, в сущности, — самый счастливый, хотя никто и не позавидует такому счастью. Впрочем, я не желаю навязывать читателю окончательного решения этого вопроса, тем более что сам Софокл[29](#b136) высказал по нему два диаметрально противоположных суждения: ”Глубокое знание есть первое условие счастья” (Antiq. 1328) и ”Не думать ни о чем — значит жить счастливо” (Ajax. 550). Так же разноречивы философы Ветхого завета[30](#b137): ”Жизнь глупца — хуже смерти” (Иис. Сир. 22, 12) и ”Где много мудрости — там много горя” (Экл. 1, 18).

Кстати упомяну здесь, что человек, не имеющий вследствие — нормальной, впрочем — ограниченности умственных сил *никаких духовных потребностей*, называется *филистером* — слово, присущее лишь немецкому языку; возникнув в студенческой жизни, термин этот получил позже более широкий смысл, сохранив, однако, прежнее основное значение — противоположности ”сыну муз”. С высшей точки зрения, я дал бы понятию филистера такое определение: это — человек, постоянно и с большою серьезностью занятый реальностью, которая на самом деле не реальна. Но подобное, уже трансцендентное определение не подходило бы к той популярной точке зрения, на которую я стал, принявшись за настоящий труд, а потому, быть может, было бы понятно не всем читателям. Первое же определение легче допускает специальные разъяснения и достаточно ясно указывает на сущность типа и на корень свойств, характеризующих *филистера*. Это — *человек без духовных потребностей*. Отсюда следует многое. Во-первых, в *отношении себя самого* филистер лишен духовных наслаждений, ибо, как приведено выше: ”нет истинных удовольствий без истинных потребностей”. Никакое стремление, ни к познанию и пониманию, ради них самих, ни к собственно эстетическим наслаждениям, родственное с первым, не оживляет его существования. Те из подобных наслаждений, которые ему навязаны модой или долгом, он будет стараться ”отбыть” как можно скорее, словно каторгу. Действительными наслаждениями являются для него лишь чувственные. Устрицы и шампанское — вот апофеоз его бытия; цель его жизни — добыть все, способствующее телесному благоденствию. Он счастлив, если эта цель доставляет много хлопот. Ибо если эти блага заранее ему подарены, то он неизбежно становится жертвой скуки, с которой начинает бороться чем попало: балами, театрами, обществом, картами, азартными играми, лошадьми, женщинами, вином и т. д. Но и всего этого недостаточно, чтобы справиться со скукой, раз отсутствие духовных потребностей делает для него недоступными духовные наслаждения. Поэтому тупая, сухая серьезность, приближающаяся к серьезности животных, свойственна филистеру и характеризует его. Ничто не радует, не оживляет его, не возбуждает его участия. Чувственные наслаждения скоро иссякают; общество, состоящее сплошь из таких же филистеров, делается скоро скучным, а игра в карты начинает утомлять. Правда, остаются еще радости своего рода тщеславия, состоящего в том, что он старается богатством, чином, влиянием или властью превзойти других, которые за это будут его уважать, или же хотя бы только в том, чтобы вращаться в среде тех, кто добился всего этого, и таким образом греться в отраженных от них лучах (a snob).

Из этой основной черты филистера вытекает, во-вторых, в *отношении других людей*, что, не имея духовных, а имея лишь физические потребности, он станет искать того, кто может удовлетворить эти последние. В требованиях, предъявляемых им к людям, он меньше всего будет заботиться о преобладании духовных способностей; скорее они возбудят в нем антипатию, пожалуй, даже ненависть: они вызовут в нем тяжелое чувство своей ничтожности и глухую, тайную зависть; он тщательно станет скрывать ее, даже от самого себя, благодаря чему, однако, она может разрастись в глухую злобу. Он и не подумает соразмерять свое уважение или почтение с духовными качествами человека; эти чувства он будет питать лишь к чину, богатству, власти и влиятельности, являющимся в его глазах единственными истинными отличиями, которыми он желал бы блистать сам.

Все это вытекает из того, что он *не имеет духовных потребностей*. Беда всех филистеров в том, что ничто идеальное не может развлечь их и, для того чтобы избежать скуки, они нуждаются в *реальном*. Но все реальное отчасти скоро иссякает — утомляет, вместо того чтобы развлекать, — отчасти ведет к разным невзгодам, тогда как мир идеального неистощим и безгрешен.

Во всем этом очерке о личных свойствах, способствующих нашему счастью, я исследовал кроме физических, главным образом, умственные свойства. В какой мере могут непосредственно осчастливить нас нравственные достоинства, это изложено мною раньше в очерке ”Основы морали” (§ 22), к которому я и отсылаю читателя.

*Шопенгауэр А. Афоризмы житейской*

*мудрости. М., 1989. С. 24—40*

## Кьеркегор

**Введение в христианство**[**1**](#b138)

*Предисловие издателя*

В данном сочинении, относящемся к 1848 году, выступающий под псевдонимом автор излагает требования, которые должны предъявляться христианину — требования, доходящие до крайних высот идеала.

Без сомнения, требования эти должны быть высказаны, изложены, выслушаны; с христианской точки зрения нельзя ни сбавить этих требований, ни замолчать, избегая таким путем сознания и признания своей несостоятельности.

Требования должны быть выслушаны, и я понимаю сказанное как обращение лично ко мне, чтобы я мог научиться не только прибегать к ”милосердию”, но прибегать к нему, сознавая, до какой степени я нуждаюсь в нем.

Правда, протекло восемнадцать веков со дней земного существования Иисуса Христа, но событие это нельзя приравнивать к другим событиям, которые сначала как минувшие переходят в историю, а затем как давно минувшие предаются забвению. Нет, пребывание Иисуса Христа на земле никогда не станет чем-то минувшим, не говоря уже о том, чтобы стать чем-то все более и более отходящим в глубь времен и теряющим свое значение; этого не может быть, раз только на земле живет вера в Него; если же она исчезнет, тогда в ту же минуту Его земная жизнь становится давно минувшей. Напротив, пока жив хоть один верующий, этот последний, чтобы стать верующим, должен начинать с того, чтобы чувствовать себя таким же современником земной жизни Христа, как заправские современники Его. Такая современность Христу — условие веры, вернее сказать — и есть вера..

Господи, Иисусе Христе. Дай нам воистину стать Твоими современниками, узреть Тебя в Твоем истинном образе в условиях действительности, в которых Ты находился, когда ходил здесь по земле, а не в том искаженном образе, в который облекло Тебя пустое, бессмысленно-фантастическое или исторически-болтливое воспоминание. Этот образ не выступает ни в свете уничижения, в каком видит Тебя верующий, ни озаренным светом славы, второго Твоего Пришествия, в котором еще никто Тебя не видел.

Дай нам узреть Тебя таким, каков Ты еси и каким был и пребудешь до второго Своего пришествия во славе, узреть Тебя символом соблазна и предметом веры, смиренным человеком и все же Спасителем и Искупителем человечества, который из любви сошел на землю, чтобы взыскать погибших, отстрадать и умереть за них, и вместе с тем принужденный повторять на каждом шагу Своей земной жизни — и когда Ты взывал к заблудшим, и когда простирал Свою руку для знамения и чудес, и когда, не поднимая руки в свою защиту, страдал от людского насилия, — повторять: ”Блажен, кто не соблазнится обо Мне”. Дай же нам узреть тебя таким и не соблазниться о Тебе!

*Призыв*

Придите ко Мне, все труждающиеся и обремененные, и Я успокою вас.

*Ко мне*. — Да, не диво, если кто, находясь в беде и нуждаясь в помощи, вдобавок, быть может, в быстрой, в немедленной, кричит: ”Ко мне, я исцеляю от всех болезней”. На шарлатане-то ведь как раз и даже чересчур оправдывается та неправда, что врач нуждается в больных. ”Ко мне все могущие втридорога платить за исцеление или хоть за лекарства; у меня найдется средство для каждого, кто в состоянии заплатить; ко мне, ко мне!”

Вообще приходится искать того, кто может оказать помощь; а отыскав его, не сразу, пожалуй, добьешься возможности поговорить с ним; когда же и это удается, придется, пожалуй, долго упрашивать его; да и после долгих просьб он еще, пожалуй, не сразу тронется, дорожится, а если, напротив, не желает брать платы или великодушно отказывается от нее, то это зачастую означает лишь то, что он сугубо дорожит собой.

Но есть Один, который Сам ищет нуждающихся в помощи. Сам ходит по свету и зовет, почти молит: ”Ко мне”. Один-единственный, который может помочь и помочь в том, что ”одно только нужно”, спасти от единственной, в истинном смысле смертельной болезни. Он не ждет, чтобы кто-нибудь пришел к Нему, приходит Сам незваный и предлагает Свою помощь; и какую помощь.

”Придите ко Мне все труждающиеся и обремененные, и Я успокою вас”.

Какое огромное многообразие, какое почти безграничное различие призываемых. Человек, ничтожный человек, верно, попытался бы установить некоторые различия, но Призывающий призывает всех — хотя бы и каждого особо или в качестве отдельной личности.

И вот призыв несется по всем путям и весям, по многолюдным и по малолюдным и по безлюдным, даже по такой тропе, которой никто не знает, кроме одного несчастного, бросившегося бежать по ней со своим горем, по дороге, на которой нет других следов и ничто не указывает на то, что по ней можно вернуться назад; даже по такой тропе несется этот призыв. Самый призыв легко и безошибочно находит дорогу назад, особенно же легко, если ведет за собой беглеца — к Тому, от Кого исходит призыв. ”Ко Мне, ко Мне все, и ты, и ты, самый одинокий из всех беглецов”.

Так несется призыв по свету, медля на всех перекрестках и взывая. Словно трубный клич воинов, разносящийся на все четыре стороны света, раздается этот призыв всюду, где только есть перекресток, и раздается не неопределенно — кто же внял бы ему, — но с продолжительностью вечности,

Призыв медлит на перекрестках, где поставило свой крест временное, земное страдание; громко и долго звучит на этом перекрестке: ”Ко мне, все бедняки и несчастные, обреченные влачить жизнь в борьбе с нуждою, чтобы обеспечить себе не прочное, свободное от забот, но такое же полное лишений и борьбы с нуждою будущее”. О, горькое противоречие, влачить жизнь в борьбе с нуждою, чтобы обеспечить себе все ту же жизнь, под гнетом которой изнемогаешь, от которой бежишь. ”Ко Мне, все униженные и обездоленные, до которых никому нет дела, цена которых в глазах людей ниже цены домашнего животного. Все больные, хромые, глухие, слепые, убогие, ко Мне. Ко Мне и вы, лежащие на одрах своих”. Да, призыв дерзает обратиться и к лежащим в постели. ”Ко Мне, прокаженные”. Да, призыв уничтожает все различия, чтобы собрать всех; он желает исправить зло различий, в силу которого одному отведено место господина над миллионами, обладающего всеми благами счастья, а другому — пустыня. И за что? (О жестокость.) За то, о, жестокий человеческий вывод, за то, что он несчастлив, несказанно несчастлив. Значит, за что же? За то, что он нуждается в помощи или хотя бы в сострадании, и, следовательно, почему? Потому что человеческое сострадание — жалкая выдумка; оно проявляет жестокость там, где более всего нужно истинное сострадание, а сострадание лишь там, где не является истинным состраданием. ”Ко Мне”, страждущие сердцем, которые лишь через страдание узнали, что у человека есть сердце в ином смысле, нежели у животных, и что значит болеть сердцем. ”Ко Мне”, все вероломно обманутые, которые благодаря человеческому участию — человеческое участие редко заставляет себя ждать — стали мишенью для насмешек. Все обманутые, оскорбленные, униженные и обиженные, все благородные, пожавшие неблагодарность, и, как скажет нам каждый, поделом — охота быть настолько глупыми, чтобы проявлять благородство, охота быть настолько неразумными, чтобы проявлять любовь, бескорыстие и верность. Все жертвы коварства, лжи, клеветы и зависти, все, намеченные в жертвы низостью и брошенные на произвол судьбы трусостью, жертвующие собой одиноко, втихомолку и молча, отошедшие в сторону, чтобы умереть, или затоптанные в человеческой толпе, где никто не спросит, в чем наше право, никто не спросит, от какой неправды вы страдаете, не спросит, что у вас болит или как болит, в то время как животно-здоровая толпа топчет вас в прах, — все ”ко Мне”.

Призыв медлит и на перекрестке, где смерть кладет грань между собой и жизнью. ”Ко Мне”, все скорбящие, тщетно трудящиеся и обремененные. Правда, в могиле можно обрести покой, но сидеть или стоять на краю могилы, или идти к могиле ведь еще не значит лежать в могиле; а также все вновь и вновь перечитывать сочинение собственной жизни, которое знаешь наизусть, надпись, которую сам составил и лучше всех понимаешь, сообщение о том, кто тут похоронен, не значит еще самому быть схороненным. В могиле покой, но на краю могилы нет покоя, там говорится: доселе, но не дальше, и затем иди себе обратно домой. Но сколько бы раз в мыслях или на самом деле ни доходить в отчаянии до могилы, дальше не подвинуться ни на шаг; можно только выбиться из сил таким путем, но не обрасти покой. Нет, сюда, ”ко Мне”, — вот путь, который ведет дальше, где ждет нас покой могилы, успокоение от боли утраты или перерыв в боли утраты. Да, благодаря Ему, вечно примиряющему, связывающему различия прочнее, чем природа связывает родителей и детей, детей и родителей, — увы, они все-таки будут разлучены, теснее, нежели священник соединит мужа и жену, увы, они ведь расходятся, неразрывнее, чем узы дружбы связывают людей; увы, эти узы порываются. Всюду вторгается различие, внося горе и тревогу: но у Него — покой. ”Ко Мне” все, кому указано местопребывание среди могил, на кого общество смотрит как на мертвого, но кого не оплакивает, все непогребенные и все-таки мертвые, не принадлежащие ни жизни, ни смерти, все, для кого людское общество жестоко закрыло свои двери и для кого еще не раскрылись милосердно недра могилы, — ”ко Мне”, у меня покой и у Меня жизнь.

Призыв медлит и на перекрестках, где тропинка греха только отделяется от ограды невинности. ”Ко Мне” все: путь греха так близок. Да, один только шаг в сторону, вы бесконечно удалитесь от Призывающего. Быть может, вы еще нуждаетесь в покое, еще не понимаете хорошенько, в чем он заключается, но все-таки следуйте призыву. Случись даже, что где-нибудь обретется полная невинность, и та нуждается в Спасителе, который может обезопасить ее от соблазна зла.

Призыв медлит и на перекрестке, где тропа греха сворачивает в чащу греха. ”Ко Мне”, все заблудшие и сбившиеся с пути истины, каковы бы ни были ваши заблуждения и грехи, невинны ли в глазах людей и все, может быть, ужасны, или же ужасны в глазах людей и все же, может быть, простительны; открыты всему свету или скрыты и все-таки известны небу; нашли ли вы прощение на земле, но не нашли покоя в глубине души своей, или не нашли прощения, потому что не искали его или потому, что искали не там, где следовало, обратитесь все и придите ”ко Мне”, у Меня покой.

Призыв раздается и на перекрестке, где тропа греха делает последний поворот и теряется в пропасти греха. ”О, вернитесь, вернитесь, идите ко Мне”. Не пугайтесь трудностей обратного пути, каковы бы они ни были. Не бойтесь медленности обращения; пусть оно тяжелой поступью ведет к спасению, тогда как грех легкими шагами, с возрастающей быстротой увлекает под гору или в пропасть. Не отчаивайтесь, если будете спотыкаться и падать, Бог терпения терпеливо прощает такое падение, и как же грешнику не иметь терпения в покаянии? Да, не бойтесь ничего, не отчаивайтесь ни в чем. Он, призывающий вас, Сам среди вас. Он подает вам помощь и прощение на пути вашего обращения, ведущего к Нему, и у Него покой.

К Нему все, все, все; у Него покой. И Он не создает никаких затруднений: Он делает одно — раскрывает вам свои объятия. Он не станет предварительно вопрошать тебя, страдалец, как это, увы, делают добросовестные люди! Даже когда хотят помочь, не сам ли ты виною своему несчастью, действительно ли тебе не в чем упрекнуть себя? Ведь так легко, так по-человечески судить по наружному виду, по результату; раз человек калека, урод, непривлекательной наружности, значит он дурной человек; раз человек обижен судьбою, несчастен, пришиблен, придавлен, значит он плохой человек. О, какое это жестоко-изысканное наслаждение сознавать свою правоту перед страдальцем, объясняя его страдания карою Божьею и, пожалуй, не осмеливаясь даже помочь ему, или прежде чем помочь ему, предлагая ему тот осуждающий вопрос, который щекочет собственную правоту. Он же не задаст тебе такого вопроса, не захочет стать твоим благодетелем таким жестоким путем. И если ты сам сознаешь себя грешником, Он не спросит тебя об этом, не переломит согнутой трости, но поднимет тебя с земли, если ты прибегнешь к Нему. Он не станет указывать на тебя, противопоставлять тебя Себе, так что твой грех станет казаться еще ужаснее; Он даст тебе убежище у Себя, прикроет и грехи твои. Ибо он друг грешников. Раз дело идет о грешнике, Он не только останавливается, открывает свои объятия и говорит: ”ко Мне”, нет, останавливается и ждет, как блудного сына отец; или даже не стоит ждать, но Сам идет искать грешника, как пастух заблудшую овцу, как женщина потерянную драхму. Он идет, нет, Он уже пришел, совершил бесконечный длинный путь, какого не совершал ни один пастух, ни одна женщина, прошел бесконечно длинный путь от неба до земли, будучи Богом, стал человеком, чтобы отыскать грешников.

”Ко Мне”. О, не стой же в раздумье или нет, пораздумай, подумай о том, что каждую минуту, которую ты, услышав Его призыв, пропускаешь, ты будешь слышать этот призыв уже слабее и удалишься от Него, хотя бы и не трогался с места.

”Ко Мне”. О, как бы ты ни устал, ни изнемог от трудов или от долгого, долгого скитания в тщетных поисках помощи и спасения, как бы ни казалось тебе невозможным сделать еще хоть шаг и не упасть, сделай все-таки этот шаг, еще один шаг, и ты обретешь этот покой. ”Ко Мне”. О, если бы даже нашелся такой несчастный, что решительно не мог бы сделать и шага к Нему, то довольно одного вздоха; вздохнуть о Нем — уже приблизиться к Нему.

*Остановка*

*Придите ко Мне, все труждающиеся и обремененные, и Я успокою вас*

Остановись теперь. На чем же остановиться? На том, что сразу бесконечно изменяет все: вместо того чтобы, как следовало ожидать, увидеть необозримую толпу труждающихся и обремененных, последовавших призыву, ты увидишь в действительности как раз обратное — необозримую массу людей, с ужасом убегающих от Него, пока вдруг не обернутся вновь и не ринутся рядами вперед, топча все на пути. И если судить по результату о том, что было сказано, то скорее пришлось бы заключить, что призыв гласит: ”Прочь, прочь, несчастные”, а не ”ко Мне”. Такой оборот дела был вызван, однако, не словами, а тем, что куда важнее, что имеет куда более решающее значение, а именно самою личностью Призывающего. Не то, чтобы Он не был в состоянии выполнить свое обещание; нет, тут дело совсем в ином. И именно в том, что Призывающий есть и хочет оставаться определенной исторической личностью, какою был 1800 лет тому назад и в качестве которой сказал эти призывные слова ”ко Мне”. Он не является и не хочет быть ни для кого кем-то, о ком лишь кое-что известно в истории, то есть всемирной истории в прямом смысле, в противоположность священной истории. Из истории нельзя ничего узнать о Нем, как вообще нельзя узнать о Нём ничего. Он не хочет быть по-человечески судимым по результатам своей жизни; Он был и хочет оставаться символом соблазна и предметом веры. Судить о Нем по результатам Его жизни — богохульство. Земная жизнь Его, как Бога, тот самый факт, что Он жил на земле, бесконечно важнее, имеет куда большее решающее значение, чем все результаты Его жизни в истории.

*От кого исходит призыв?*

От Призывающего. Кто этот Призывающий? Иисус Христос. Какой Иисус Христос? Тот Иисус Христос, который сидит на престоле во славе Своей, одесную Бога Отца? Нет. С престола славы Он не сказал ни слова. Значит, призыв этот исходит от Иисуса Христа, униженного и страдавшего на земле.

Но разве Иисус Христос не один и тот же? Он один и тот же и сегодня, как вчера, как и 1800 лет тому назад, когда Иисус Христос, который Сам унизил себя, принял на Себя образ Слуги, тот Иисус Христос, который сказал, что паки грядет еще раз со славою. Грядущий со славою останется тем же самым Иисусом Христом, но этого пока еще не свершилось.

Но разве теперь Он не на престоле славы? Да, христианин верует, что это так. Но призыв этот раздался из уст Его в дни уничижения; не с престола славы были сказаны те слова. И насчет вторичного пришествия Его со славою нельзя знать, в это можно в строгом смысле только верить. Но нельзя стать верующим, не придя к Нему в Его уничижении, к Нему — символу соблазна и предмету веры. Иного Иисуса Христа не существует, ибо лишь таким Он существовал. Вторичное пришествие Его со славою ожидается, и только и может ожидаться, ожидаться с верою теми, кто полюбил Его и пришел к Нему. Такому, каким Он существовал.

Иисус Христос, следовательно, один и тот же. Но Он жил 1800 лет тому назад в уничижении и станет иным лишь при втором Своем пришествии. Вторично Он еще не приходил; следовательно, все еще остается тем же униженным, и лишь чаемым во втором пришествии славным. Все, что Он говорил, чему учил, каждое Его слово станет неправдой, если мы примем это как бы от лица Иисуса Христа, сидящего на престоле славы. Нет, СИДЯЩИЙ ВО СЛАВЕ безмолвствует, а ГОВОРИТ униженный, Иисус Христос. Промежуток, между временем уничижения и вторичным пришествием во славе, равняющийся в данное время 1800 годам, быть может, продлится еще многократно 1800 лет, но как самый промежуток, так и то, что этот промежуток может сделать, накапливая всякого рода сведения о Нем из всемирной истории или истории Церкви, сведения о том, что был Христос, и, следовательно, о том, кто сказал те слова, — все это к делу не относится и способно лишь искажать Его образ и превратить слова призыва в неправду.

Я творю неправду, сочиняю слова и если навязываю их человеку, который никогда их не говорил; но и слова, сказанные человеком, будут неправдой или неправдой будет то, что он их сказал, если я изображу Его существенно иным, нежели тем, каким Он был в действительности, когда говорил их. Говорю *существенно* иным, так как неправильное освещение какой-нибудь частности не в состоянии опровергнуть того факта, что Он сказал это. Точно так же, если Бог хотел явиться на землю под таким строгим инкогнито, которым может облечься лишь Всемогущий, непроницаемым для всякого знания современников, если Он восхотел, причины и побуждения, верно, лучше всего известны Ему самому, но каковы бы ни были эти причины и побуждения, они свидетельствуют о том, что инкогнито имело существенное значение, если Он восхотел именно в образе ничтожного слуги, ничем не отличаясь по виду от простого смертного, дать людям новое учение, и вздумайся кому-нибудь повторять, хотя бы и буквально, сказанные Им слова, но придавая им смысл сказанных Самим Богом — это будет неправдою, так как неправда, будто сказал их Бог.

*Можно ли из истории[[49]](#footnote-50)\* узнать что-либо о Христе?*

Нет, почему же? Потому что вообще ничего нельзя *знать* о Христе. Он — парадокс, предмет веры, доступен только для веры. Всякое же историческое сообщение есть сообщение *знания*, следовательно, из истории нельзя ничего узнать о Христе. Что бы мы ни узнали о Нем, мало ли, много ли, не узнаешь ничего о Нем, таком, каким Он был воистину. Таким образом, узнаешь о нем нечто другое, нежели то, что Он есть, следовательно, ничего не узнаешь о Нем или узнаешь о Нем неверное — обманешься. История превращает Христа в другого, нежели Он есть воистину, и вот, из истории много узнаешь — о Христе? Нет, не о Христе, ибо о Нем ничего нельзя знать, в Него можно только *верить*.

Можно ли, опираясь на историю, доказать, что Христос был БОГ? Позвольте сначала поставить другой вопрос. Можно ли вообще представить себе более нелепое противоречие, нежели захотеть доказать — пока безразлично, — доказать исторически или каким-нибудь иным путем, что, если какой-нибудь человек есть Бог или выдает себя за Бога, — это соблазн.

Но в чем соблазн, о чем можно соблазниться? О том, что идет вразрез с человеческим разумом. И это-то хотят *доказать*. Между тем доказать означает сделать что-либо приемлемым разумом, действительным для разума. Возможно ли сделать приемлемым для разума то, что идет вразрез с разумом? Полагаю, что нет, если не хотят впасть в противоречие. Можно только *доказать*, что это идет вразрез с разумом. Доказательства божественности Иисуса Христа, приводимые Писанием: Его чудеса, Его воскресение из мертвых, вознесение на небо — также приемлемы лишь для веры, то есть не служат доказательствами: они не имеют в виду доказать, что все подобное согласуется с разумом, но, напротив, что это идет вразрез с разумом и, следовательно, является предметом веры.

Вернемся к историческим доказательствам. ”Не прошло ли уже более 1800 лет с тех пор, как Христос жил на свете, и не стало ли Имя Его известно всему миру и не обрело ли верующих в Него по всему свету, а учение Его, христианство, не перевернуло ли всего мира, победоносно проникнув во все условия и отношения жизни, и не доказала ли этим история достаточно, даже более, нежели достаточно, что Он был Бог?” Нет, история не доказала этого ни достаточно, ни более чем достаточно, и никогда, ни во веки веков не сможет этого доказать. Что же касается первого положения, то несомненно, конечно, что Имя Его возвещено всему миру, но все ли в Него уверовали — не мне решать, несомненно также, что христианство пересоздало облик мира, победоносно проникнув во все условия и отношения жизни, настолько победоносно, что все теперь именуют себя христианами. Но что же это доказывает? Самое большее, что Иисус Христос был великий человек, пожалуй, величайший из всех. Но чтобы Он был Бог — нет, такого заключения с Божьей помощью не вывести.

Если же ради такого заключения начать с предположения, что Иисус был человек, и затем рассматривать историю этих 1800 лет (результат Его жизни), то можно выводить в возрастающей превосходной степени заключение: великий, величайший, величайший из величайших, когда-либо живших. Если начать с предположения, основанного на вере, что Он был Бог, то этим перечеркиваются, уничтожаются все эти 1800 лет, как совершенно не идущие к делу, не представляющие доказательств ни за, ни против, так как непреложность веры бесконечно выше.

Итак, очевидно, что приходится начать или с того или с другого положения, и если с первого, то так или иначе впадаешь в ошибку, перепрыгнешь в другую область, путем внезапного вывода установишь новую квалификацию — Бога, в силу которой результат или результаты человеческой жизни вдруг давали бы возможность доказать, что этот человек был Бог? Будь это возможно, можно было бы также ответить на вопросы: какие же потребовались бы результаты, какие понадобились бы великие воздействия и сколько веков для того, чтобы результаты жизни человека (таково ведь предположение) могли доказать его божественность? Допустить ли, быть может, что еще в 300-м году не было вполне доказано, что Христос был Бог; что тогда лишь дошли до признания Его величайшим из великих людей, когда-либо живших, но до полного обожествления Его не хватало еще несколько веков? Из этого же, вероятно, пришлось бы вывести, что жившие около 300-го года и уже тем более жившие в первом столетии не смотрели на Христа как на Бога, тогда как уверенность в том, что Он БОГ, зато увеличивалась с каждым столетием, так что в нашем XIX веке достигла уже такой положительности, в сравнении с которой уверенность первого века была бы лишь слабым чаянием? Последует ли ответ на этот вопрос или нет, в сущности, безразлично.

*Несчастье христианской общины*

Но в том-то и несчастье христианской общины в течение этих многих веков, что ее Христос ни то ни се: ни то, чем Он был, когда жил на земле, и ни то, чем Он (согласно вере) будет при втором Своем пришествии, но нечто такое, о чем лишь непозволительным образом узнали из истории, а именно, что Он был чем-то очень великим. Да, непозволительным и незаконным путем, так как позволительно лишь верить в Него, но не разузнавать о Нем; люди же вместо того, чтобы верить, взаимно убеждали друг друга в том, что вывод о Христе можно сделать, опираясь на результаты Его жизни за 1800 лет, давшие такие результаты. По мере того как это воззрение входило в честь, из христианства высасывались все его силы и соки; парадокс ослабевал, люди становились христианами, сами не замечая и даже не подозревая возможности соблазна. Учение Христа всячески переиначивали и обтачивали; за правду учения ручался Он Сам; и как не верить Тому, Чья жизнь имела такие последствия в истории? Все стало так просто и непреложно, как 2 x 2 = 4, так естественно, а самое христианство стало таким образом язычеством. В христианской общине потянулась воскресная канитель о дивных и неоценимых истинах христианства, о вложенном в веру кротком утешении; но в этом-то и сказалась с особенной силой отдаленность от нас Христа на целых 18 веков: символ соблазна стал непонятен нам, а еще меньше стала понятна сила, заставляющая нас поклоняться Ему. В Христе прославляют как раз то, что, проявись оно в современности, возбудило бы одну злобу; теперь же, совершенно успокоенные исходом и свидетельством истории о Его величии, люди заключают: так и должно быть. Другими словами: благородное, возвышенное, истинное должно быть признано таковым, раз оно совершено Им; то есть не стремятся в истинном смысле узнавать, что такое Он совершает, а еще меньше стараются по мере своих слабых сил и с помощью Божьей подражать Ему и поступать правильно, благородно, возвышенно, согласно с истиной. Ибо в чем это заключается в сущности, так и не узнают, вследствии чего является возможность в данное время судить об этом совершенно превратно. Ограничиваются тем, что восторгаются и прославляют; уподобляются переводчику, который перевел автора дословно, а потому бессмысленно, действуя так по излишней добросовестности, а может быть, и по излишней трусости, не дерзая давать верного истолкования.

Христианская община упразднила христианство, сама того не сознавая; из этого прямой вывод: единственное, что остается сделать, это попытаться ввести христианство в христианскую общину.

*Призывающий*

Призывающий, то есть Иисус Христос, в уничижении; это Он произнес те призывные слова. Не с престола славы произносит Он их; будь так, христианство было бы язычеством и Христос приходил бы напрасно; поэтому это и не было так. И скажи действительно сидящий на престоле славы слова: ”ко Мне”, чего проще было бы кинуться в объятия славы, и диво ли было бы, что к Нему бросились толпы. Но те, которые бросаются таким образом, лишь обманывают себя, воображая, что *знают*, Кто Такой Христос. Этого не знает никто, а чтобы *поверить* в Него, надо начинать с уничижения.

Призывающий, говорящий эти слова, то есть Тот, Кому принадлежат эти слова (и вкладывать эти слова в уста другому значит грешить против исторической правды), есть Иисус Христос в уничижении, простолюдин, рожденный презираемой девушкой, сын плотника, родня других простых людей из низших классов, мелкая сошка, который вдобавок (что подливает масла в огонь) называл себя Богом.

Иисус Христос в уничижении сказал эти слова. И ни единого слова Христа, ни единого слова не имеешь ты права принимать, не может быть у тебя ничего общего с Ним, если ты не сживешься с Ним в его уничижении настолько, что станешь совершенно в положение Его современников, которых Он остерегал: ”Блажен, кто не соблазнится *обо* Мне”. Ты не вправе принять слов Христа и отделаться от него ложью; не вправе принять слова Христа и превратить Его в фантастическое существо с помощью болтовни истории, которая, говоря о нем, буквально не ведает, о чем говорит.

Итак, говорит Иисус Христос в уничижении; исторически верно, что Он сказал эти слова; как только изменят Его исторический облик, так становится неправдой и то, что слова эти сказаны Им.

Итак, их сказал простой бедный человек, имевший двенадцать учеников из низших слоев народа, бывший долгое время предметом любопытства, а позже находившийся в общении лишь с грешниками и мытарями, прокаженными и умалишенными, ибо каждому, воспользовавшемуся Его помощью, грозило лишение доброго имени, жизни, имущества или во всяком случае отлучения от синагоги. И вот такой человек сказал: ”Придите ко Мне, все труждающиеся и обремененные”. О, друг мой, будь ты глух и слеп; и хром, и поражен проказою и т. д. и т. д., будь ты, чего еще не было, не слыхано и не видано, вместилищем всех человеческих несчастий, и будь Он в состоянии чудом помочь тебе, — все-таки возможно, что ты (и это будет вполне по-человечески) больше всех этих страданий убоялся бы кары, налагавшейся за принятие помощи от Него, кары, состоявшей в отлучении от общения с другими людьми, во всеобщем презрении, поношении изо дня в день, пожалуй даже в лишении жизни. С твоей стороны было бы вполне по-человечески рассуждать так: нет, спасибо; лучше уж оставаться глухим и т. д., чем заплатить за помощь такою ценою.

”*Придите ко Мне все труждающиеся и обремененные*”, — зовет Он, открывая свои объятия. О, если это говорит человек в шелку, звучным, полным приятности голосом, так красиво раздающимся под высокими сводами, человек в шелку, слушать которого и приятно и лестно, если так говорит король в пурпуре и короне, у которого полны руки даров, то, не правда ли, в этом есть смысл? Но какой бы смысл ты ни придавал этому, одно несомненно, что это не христианство, а нечто прямо противоположное, идущее елико возможно вразрез христианству; ибо вспомни Призывающего.

И теперь сам посуди, ты вправе это сделать, но вообще люди не вправе делать то, что так часто делают, — обманывать себя самих; посуди сам, насколько заманчив призыв человека, общества которого бежит всякий, в ком есть капелька ума, кому есть еще что потерять в жизни; насколько заманчиво, если такой человек — да это до того нелепо и безумно, что не знаешь, смеяться или плакать над этим, — если такой человек говорит слова, которых безусловно меньше всего можно было ожидать от него. Скажи он: придите ко мне и помогите мне, или: оставьте меня с миром, или: пощадите меня, или гордо: я презираю всех вас, — это было бы еще понятно; но Он просто говорит: придите ко мне; да, поистине заманчиво. И кого Он зовет вдобавок? Всех труждающихся и обремененных — как будто этим людям мало тех бед, которыми они обременены, чтобы они еще взвалили себе на плечи все последствия общения с Ним. И в довершение Он еще прибавляет: ”Я успокою вас”. Этого только недоставало. Он хочет помочь им. О, я готов сказать, что самый добродушный насмешник из его современников мог бы на это заметить: ”Ну, что касается этого — лучше бы ему оставить попечение; захотеть помочь другим, когда сам в таком положении”. Это все равно, как если бы нищий заявил в полицию, что его обокрали. Одинаковое противоречие, если тот, кто сам больше всех нуждается в помощи, предлагает ее другим. Да, с человеческой точки зрения это безумное противоречие, что человек, которому буквально преклонить голову негде, про которого с таким основанием говорили презрительно: се — человек!, взывает: придите ко мне, все страждущие, я вам помогу.

Испытай же себя, ты вправе это сделать, вправе испытать самого себя, напротив вправе, не подвергнув себя испытанию, дать другим обморочить тебя или сам себя обморочить, будто ты христианин. Итак, испытай себя; что, если бы ты жил одновременно с Ним? Правда, Он, увы, говорил, что Он — Бог. Так говорил не один безумец, а современники рассуждали: ”Он кощунствует”. Да, вот почему и объявлена была кара за принятие помощи от Него; в том-то и вылилось богобоязненное попечение существующего строя и общественного мнения, дабы никто не был введен в заблуждение; Его преследовали из страха Божьего. И прежде чем прибегнуть к его помощи, надо подумать, представить себе, что этим навлекаешь на себя не только людскую кару, но — подумай об этом хорошенько — и гнев Божий, так как кара людская является карой Божьей богохульнику, призывающему:

*Придите же к Нему, все труждающиеся и обремененные*. Не правда ли, тут нечего торопиться, тут есть из-за чего приостановиться, да, кстати, свернуть в сторону. И если бы ты, будучи Его современником, не пожелал таким образом улизнуть в сторону или, состоя членом нынешней христианской общины, не захотел таким путем стать христианином, то тебя ожидала бы чудовищная остановка, остановка, обусловливающая возможность возникновения веры, — ты остановился бы на возможности соблазна.

Для того чтобы выразить возможно ярче и нагляднее, что причина остановки в Призывающем, что останавливает Сам Призывающий, в силу чего последование призыву отнюдь не оказывается таким простым шагом, как это обыкновенно воображают, напротив, весьма сложной задачей, так как нельзя попросту воспользоваться приглашением, оставляя в стороне Самого Приглашающего, я вкратце прослежу Его жизнь, разбив ее на две части. Обе эти части различны между собою, хотя могут быть объединены общим определением уничижения, для Бога всегда будет уничижением являться в образе человека, будь этот человек хоть царем царей, и уничижение не существеннее от того, что человек этот простой, бедный человек, которого поносят, на которого, как прибавляет Писание, плюют.

*Первая глава истории его жизни*

Поговорим теперь о Нем попросту, без стеснения, совершенно так же, как говорили о Нем современники; и как принято говорить в современности о человеке, которого видят мимоходом на улице и о котором известно, где он живет, на каком этаже, кто он, чем кормится, кто его родители, его родня, какого он сложения, как одевается, с кем водится и в котором с виду нельзя заметить ничего отличного от других, словом, как говорится о современнике, по отношению к которому нечего особенно стесняться. Современность, Включая тысячи живых людей, не вмещает в себя различия, обусловливаемого тем, что один, быть может, оставит по себе память на веки вечные, а другой *действительно* есть приказчик, нисколько не хуже других.

Итак, будем говорить о Нем, как современники о современнике. Я хорошо знаю, что я делаю, и поверь мне, что заученная, вышколенная, вялая привычка всеобщей истории, в силу которой всегда говорят о Христе с известной почтительностью, так как узнали из истории и наслушались, что Он-де был чем-то очень великим, — вся эта почтительная привычка не стоит выеденного яйца; она бессмысленна и лицемерна, и столько же богохульна; ибо богохульство — питать бессмысленное почтение к тому, по отношению к которому можно занять лишь одно из двух положений: или верить в него, или соблазниться о нем.

Итак, перед нами Иисус Христос в уничижении, простой человек, рожденный презираемой девушкой, сын плотника. Но самое время, в которое Он выступает, и окружающие Его условия таковы, что не могут не обратить на Него особого внимания. Маленький народ, среди которого Он явился, избранный Богом народ, как называли себя иудеи, жил в ожидании Мессии, которому суждено было водворить в стране золотой век. Само собой разумеется, что весь облик, в котором выступил Иисус Христос, до крайности не соответствовал чаяниям большинства народа. Зато он более отвечал древним пророчествам, которые не могли не быть известны народу. И вот Он выступил. Один Его предшественник привлек к Нему внимание народа, а сам Он решительно сосредоточил на себе это внимание своими чудесами и знамениями, о которых заговорила вся страна; и вот Он стал героем минуты, за которым повсюду ходили несметные толпы. Сенсация, возбуждаемая им, была огромна, глаза всех были обращены на Него, и всем, кто только в силах был ходить на ногах или хоть ползком добраться, до него, необходимо было взглянуть на это чудо. Всем и каждому необходимо было составить себе о Нем собственное мнение, так что поставщики вестей, мнений и суждений готовы были объявить себя несостоятельными, так велик был спрос и так резки были противоречия. И все же Он, чудотворец, оставался все тем же простым человеком, буквально не имевшим где преклонить голову. И не забудем: знамения и чудеса представляют для современников совершенно реальную силу — резко отталкивающую или непреодолимо притягивающую, нежели ту, какую они имеют по прошествии 1800 лет, особенно же в том подогретом виде, в каком часто преподносят их в своих речах священники. Знамения и чудеса для современников есть нечто такое неотвязное, наступающее и самым настоятельным образом заставляющее так или иначе реагировать на него. И если человек не расположен верить в них, то немудрено, что он вознегодует на то, что очутился в отношении к ним в положении современника, так как такое положение чрезмерно осложняет жизнь для более развитых и образованных людей. Решиться признать своего же современника воистину чудотворцем — дело совсем особого рода; но поскольку нас отделяет от Него известное число лет, да вдобавок результаты Его жизни позволяют нам пофантазировать вволю, то недолго вообразить себе, что мы и впрямь *верим* в Его чудеса и знамения.

Итак, толпа была увлечена им, ликуя следовала за ним, видела Его чудеса и знамения — и те, которые Он совершал, и те, которых не совершал, — обрадованная надеждою, что наступит золотой век, когда Он станет царем. Но толпа редко отдает себе отчет в своих суждениях, сегодня судит так, а завтра иначе. Умные и рассудительные люди потому и не примыкают к толпе зря. Разберем же, как пришлось бы рассуждать умному человеку из современников, когда улеглось первое впечатление изумления и удивления.

Умный и рассудительный человек сказал бы: ”Допустим, что человек этот действительно является тем, за кого себя выдает, то есть за нечто весьма великое, — что касается его божественности, то я не могу смотреть на это иначе как на преувеличение с его стороны, за которое я и не стал бы к нему придираться, и которое охотно простил бы ему, если бы действительно видел в нем нечто необыкновенное. Допустим также, что Он творит чудеса, — насчет чего я, впрочем; сомневаюсь и во всяком случае откладываю свое суждение. Но чем же объяснить тогда, что этот самый человек так неразумен, так ограничен, так абсолютно лишен знания людей, так слаб или так добродушно-тщеславен или как там еще назвать это, что поступает так: почти навязывает людям свои благодеяния. Вместо того чтобы гордо и повелительно держать людей в самом почтительном отдалении и принимать их поклонение, лишь редкий раз показываясь им, Он доступен всем и каждому или, вернее, Сам идет ко всем, общается со всеми, словно в том и заключается необыкновенное, чтобы быть слугою всем, словно быть чем-то необыкновенным, за какового Он себя выдает, и значит скорбеть о всех, тревожиться о том, захотят ли люди воспользоваться его помощью или нет, словом, как будто положение необыкновенного человека в том заключается, чтобы взвалить на себя бремя забот.

Все это для меня — необъяснимая загадка. Непонятно, чего он хочет, чего добивается, к чему стремится, в чем смысл всего. Нисколько не отрицаю, что он иными своими изречениями обнаруживает способность глубоко проникать в сердца людей; но в таком случае, казалось бы, Он мог бы знать то, что я и с половиною того знания, каким сейчас обладаю, мог бы сказать ему заранее, а именно, что таким путем ничего не добьешься на этом свете, если только не добиваешься, презирая всякую житейскую мудрость, прямодушно остаться в дураках или не заходить в своем прямодушии так далеко, что всему предпочитаешь смертную скорбь? Но надо же быть сумасшедшим, чтобы добиваться этого. Повторяю, как Ему, сердцеведу, не знать, что людям нужен обман и что, придавая своему обману вид благодеяния, благодетельствуешь весь человеческий род. Тогда ты стяжаешь себе все преимущества, даже самое драгоценное из всех — возведение современниками в благодетели человечества; когда же ты будешь лежать в могиле — наплевать тебе на то, что скажет о тебе потомство. Жертвовать собою так, как Он это делает, нисколько не дорожить собою, почти умолять людей, чтобы они принимали Его благодеяния — нет, мне и в голову не может прийти примкнуть к Нему. Положим, Он меня и не приглашает; Он ведь зовет к Себе только труждающихся и обремененных”.

Другие, столь же умные и рассудительные люди сказали бы: ”Жизнь Его попросту бред. Да это еще самое мягкое выражение; судя о Нем так, проявляешь особое добродушие, которое позволяет совсем забыть о том чистейшем безумии, в которое Он впадает, мня себя Богом. Жизнь Его положительно бред. Так можно жить самое большое два года в молодости. А ему уже за тридцать и он буквально ничто. Дальше: в самом непродолжительном времени он совершенно утратит всякое уважение и значение между людьми, единственное его достояние, о котором еще могла идти речь. Кому желательно укрепить за собою расположение народа надолго — что я вообще считаю самою ненадежною вещью на свете, — должен поступать совсем иначе. Не много надо времени, чтобы успел надоесть толпе тот, кто постоянно готов к ее услугам; на него станут смотреть как на погибшего человека, как на глупца, который может считать себя счастливым, окончив жизнь где-нибудь в углу, забытый миром и сам забыв о нем, если только не предпочтет, оставаясь верным своему прошлому, остаться на месте, пасть жертвой, что и неизбежно связано с первым. Что Он сделал для своего будущего? Ничего. Занимает ли Он какое-нибудь прочное, обеспеченное положение? Нет. Что у Него впереди? Ничего. Он снискал некоторое благоволение народа — поистине самое подвижное из всякого рода движимого имущества, которое мигом может перейти в огромное неблаговоление. И примкнуть к Нему? Нет, спасибо, я, славу Богу, еще не сошел с ума”.

Или: ”Оставляя за собой право во имя здравого смысла воздержаться от всякого суждения по поводу Его утверждения, будто Он Бог, нельзя не согласиться с тем, что Он действительно представляет нечто выдающееся и скорее хочется пенять провидению на то, что оно столько даровало подобному человеку, который поступает как раз обратно тому, что сам же Он говорит: ”Не мечите бисера перед свиньями” — вот и кончится тем, что свиньи действительно и затопчут Его. От свиней другого нечего и ждать, но можно было бы ожидать, чтобы тот, кто сам обратил на это внимание, не поступал как раз так, как Он сам знает, поступать не следует. А вот если бы возможно было как-нибудь перенять у Него Его мудрость, курьезную же мысль Его, которою Он, по-видимому, сам так дорожит, мысль — будто Он Бог, я с удовольствием оставляю Ему в полную собственность, — а вот если бы можно было просто прокрасться к Нему ночью и перенять от него эту мудрость. Воспользоваться ею, отредактировать да пустить ее в ход, я уже сумею, и, конечно, совсем иначе, нежели Он. И ручаюсь, из нее вышло бы на диво всему миру нечто совсем другое; я небось вижу, какие глубины скрываются в Его речах; беда лишь в том, что Он уродился таким. И как знать, пожалуй, в конце концов удастся выманить у Него всю Его мудрость; пожалуй, Он и в этом отношении окажется настолько добродушно-глупым, чтобы открыться начистоту. В этом нет ничего невозможного; мне даже сдается, что мудрость, которою Он, видимо, наделен, дарована в Его лице глупцу, — вся Его жизнь одно сплошное противоречие. Примкнуть же к Нему, стать Его учеником — нет уж, увольте. Это все равно что стать дураком”.

Или: ”Если этот человек стремится к добру и истине, — чего я, однако, не берусь решать, — то Он по меньшей мере приносит пользу, особенно неопытной молодежи, хоть тем, что доказывает яснее ясного даже для самых ослепленных, доказывает, что во всех этих высокопарных призывах к служению добру и истине есть значительная доля смешного. Он подтверждает наблюдательность и сметливость поэтов нашего времени, неукоснительно выходящих представителями добра и истины, каких-то полоумных, или таких простаков, которым хоть кол на голове теши. Напрягать свои силы до крайности, как Он, отрекаясь от всего, кроме трудов и тягот, быть к услугам людей постоянно в любую минуту, превосходя усердием самого усердно ищущего практики врача — и все из-за чего? Разве это дает Ему хлеб насущный? Отнюдь нет; Ему, насколько можно судить, еще и в голову не приходило думать о хлебе насущном. Или Он зарабатывает этим деньги? Нет, ни гроша; у Него нет за душой ни гроша, да и заведись у Него грош, Он сейчас же отдал бы его. Так, может быть, Он желает стяжать Себе почетное положение в государстве? Как раз наоборот: Он ненавидит всякие мирские почести. И если бы еще Он, отвергая мирские почести, ухитрился существовать без ничего, имел в виду проводить жизнь в приятном безделье, — в этом был бы все-таки смысл. Но Он живет и работает напряженнее, чем любой слуга государства, который почерпает за свой труд награду в почестях, напряженнее, чем любой делец, загребающий деньги лопатой. Зачем же Он так утруждает Себя? Ведь утруждать себя так для того, чтобы стяжать презрение, насмешки и т. п. — поистине на это нужна охота особого рода. Понятно, если кто-нибудь пробивается сквозь толпу, чтобы добраться до места, где распределяют деньги, честь и славу. Но пробиваться вперед, чтобы попасть на лобное место — как это возвышенно, по-христиански глупо”.

Или: ”06 этом человеке ходит столько слухов, основанных на суждениях тех лиц, которые ничего не смыслят и боготворят Его, и столько слухов, основанных на приговорах строгих лиц, которые, пожалуй, все-таки неверно поняли Его; меня же никто не обвинит в поспешном суждении; я держусь по отношению к Нему беспристрастным зрителем, даже больше — проявляю к Нему всевозможную снисходительность и терпимость. И пусть даже рассудок до известной степени пасует перед этим человеком, — что же из этого следует, какой приговор? Вот какой. Во-первых, я не могу иметь о нем никакого мнения. И не вследствие того, что Он выдает себя за Бога; насчет этого у меня во веки веков не будет никакого мнения; нет, я беру Его просто как человека. Лишь результат его жизни может показать, действительно ли Он был чем-то необыкновенным, или не в самообольщении применял к Себе слишком крупную мерку, и не только к Себе, но и вообще к человеку. Большего я при всем желании не могу сделать для Него. Будь Он хоть единственным моим другом, собственным моим сыном, я не мог бы судить о Нем снисходительнее или судить вообще иначе. Но отсюда несомненно явствует, что мне по основательным причинам нельзя составить о Нем для себя какого-нибудь мнения. Ведь чтобы составить себе мнение, мне прежде всего надо увидеть результаты Его жизни, вплоть до последнего, то есть дождаться Его смерти. Только тогда, и то лишь предположительно, могу я составить себе мнение о Нем; и даже в таком случае мнение мое о Нем будет лишь мнением относительным, так как в то время Его самого уже не будет. Таким образом, само собою разумеется, что для меня невозможно примкнуть к Нему, пока Он жив. Тот авторитет, с каким, говорят, Он проводит свое учение, не может иметь для меня решающего значения; нетрудно увидеть, что Он вращается в заколдованном кругу, все время ссылаясь на то самое, что Он как раз и должен доказать, и что может быть доказано опять-таки лишь конечным результатом Его жизни, — разумеется, поскольку это не связано с Его idée fixe (фр. — навязчивая идея), что Он Бог; ведь если Он прав только *потому*, что Он Бог, то ответ будет: да, если. Но вот какую уступку я могу сделать Ему: если бы я, положим, жил в позднейшее время, и если бы тогда по результатам Его жизни, по последствиям ее в истории было доказано, что Он был чем-то необыкновенным, — то, пожалуй, я не был бы окончательно против того, чтобы стать Его учеником”.

Священник сказал бы: ”В качестве обманщика и смутьяна Он проявляет, в сущности, необычайную честность, вследствие чего и не может стать так уж безусловно опасным; конечно, не шутка глядеть на всю эту горячку, не шутка видеть, какой Он пользуется громадной популярностью; но это все только до поры до времени; пройдет горячка, и народ — именно народ — Его опять низвергнет. Честность же Его в том, что, выдавая Себя за Мессию, Он так мало старается походить на него. Это честно, как со стороны подделывателя банковых ассигнаций подделывать их настолько плохо, чтобы каждый сколько-нибудь в них смыслящий сразу увидел бы подделку. Правда, все мы ждем Мессию; однако ни один разумный человек не ждет, что это Бог появится собственной персоной, и каждый религиозный человек содрогается перед богохульством этого человека, именующего Себя Богом. И тем не менее все мы ожидаем Мессию. Но мир управляется не мятежной силой, проявляющейся скачками, и самое мировое развитие, как это уже сказано словом ”развитие”, не революционного, а эволюционного характера.

Истинный Мессия поэтому явится совсем в ином образе, явится самым пышным цветком и лучшим завершением существующего. Вот каким явится Мессия и поступать будет совсем иначе: он признает существующее компетентной инстанцией, созовет все духовенство, выскажет ему свое заключение и вручит ему свои полномочия; а затем, если получит на выборах большинство, будет признан и приветствуем, как нечто необыкновенное, как истинный долгожданный Мессия.

В поведении же этого человека есть что-то двойственное; в Нем чрезмерно преобладает судья, и Он как будто одновременно хочет быть судьей, осуждающим существующее, и Мессией. Ведь если бы Он не хотел быть судьей, зачем это безусловное отчуждение, это удаление от всего, что именуется существующим? Если бы Он не хотел быть судьей, к чему тогда Его сумасбродное бегство от действительности в общество невежественной черни, Его революционное высокомерное пренебрежение всеми интеллигентными силами существующего, стремление начать сначала, совершенно сызнова, с помощью рыбаков и ремесленников. К чему поставить Себя так, что Его незаконнорожденность является как бы эпиграфом для всей Его жизни по отношению к существующему. Считай Он себя только Мессией, к чему тогда говорить, что к старой одежде не приставляют новой заплаты; ведь это как раз боевой клич всякой революции; в этих словах слышится решение не признавать существующего и решение смести его долой, вместо того чтобы примкнуть к существующему и улучшить его, раз Он — реформатор, и развить, усовершенствовать его, раз Он Мессия.

Вот в чем двойственность; никак нельзя быть одновременно и судьей и Мессией; и эта двойственность погубит Его; я это уже предвижу. Катастрофу в жизни судьи правильно представить себе насильственной смертью; но жизнь Мессии не может завершиться гибелью: тогда он не истинный Мессия, не тот, кого ожидают, кого ждет существующее — дабы обоготворить его.

Народ еще не видит этой Его двойственности, но видит в Нем Мессию, чего не может видеть в Нем существующее, а может видеть лишь народ, то есть случайный сброд, праздная, распущенная толпа, может видеть потому, что она сама меньше всего представляет собою что-либо существующее. Но как только эта двойственность открывается, Он пропал. Нет, в таком случае предшественник Его имел куда более определенный цельный облик; он был лишь судьей. А то что это за смешение понятий, что за путаница — желать быть и тем, и другим, да еще в довершение заблуждения самому признавать предшественника Своего за того, кому надлежало произнести суд — то есть сделать существующее приемлемым и вполне способным принять Мессию — и самому желать быть тем, кого ожидают, кто следует за судией, и все-таки не хотеть примкнуть к существующему”.

Философ сказал бы: ”Человеку считать себя Богом, такое ужасное или, вернее, безумное тщеславие! Беспримерно, подобного, доходящего до крайности чистого субъективизма и чистого отрицания еще не было ни видано, ни слыхано. У Него нет никакого учения, никакой системы; Он, в сущности, ничего не значит; Он лишь то и дело варьирует какие-то афоризмы, какие-то поучительные изречения и параболы, вот чем Он ослепляет толпу. Кроме того, Он совершает разные чудеса и знамения, так что толпа, вместо того чтобы познать что-либо или воистину научиться чему-либо, попросту верует в Него, в Него, самым фатальным образом навязывающего другим свою субъективность. Ни в Нем, ни в Его речах нет следа объективности или позитивности, так что Ему незачем погибать в прямом смысле, с философской точки зрения Он уже погиб; удел чистого субъективизма и есть гибель. Нельзя же признать, что Он — личность замечательная, что Он, не касаясь вообще Его чудес и знамений, в качестве учителя постоянно повторяет чудо с пятью хлебами: с помощью малой толики лиризма и нескольких афоризмов Он вызывает волнение во всей стране. Но если даже оставить без внимания ту безумную идею, что Он — Бог, нельзя не остановиться на нелепом заблуждении, обнаруживающем крайне убогое философское образование: воображать, что Бог вообще мог бы воплотиться в отдельном человеке. Божество воплощается в роде, во всеобщем, в целом; но нельзя же смешивать род с индивидом. Дерзость субъективизма вообще в том, что единица воображает себя чем-то особенным, ну а когда отдельный человек воображает себя Богом, то это прямое безумие. Если допустить такое безумие, то есть допустить, что отдельный человек может быть Богом, то ради последовательности пришлось бы допустить поклонение этому отдельному человеку; более же грубой философской бессмыслицы нельзя себе и представить.

Мудрый государственный деятель сказал бы: ”Нельзя отрицать, что Этот человек представляет собой в данную минуту силу, если, разумеется, отбросить Его фантазию, что Он Бог. На подобных вещах надо раз навсегда поставить крест; это дело чисто любительское, которое никого ни к чему не обязывает, а всего менее государственного деятеля. Государственному деятелю важно одно — какую силу представляет собою данный человек, а что Он в настоящий момент представляет собою силу, нельзя отрицать, как уже сказано; нелегко разобраться в том, чего Он хочет, к чему стремится; если видеть в Его поступках мудрость, то мудрость эта должна быть совершенно нового рода и не совсем чужда тому, что вообще называется безумием. У Него значительные преимущества, но Он как будто Сам их уничтожает, вместо того чтобы ими пользоваться: он все отдает, а взамен ничего не получает. Я смотрю на Него как на феномен, с которым, как и со всяким феноменом, лучше не связываться, так как совершенно невозможно учесть Его или Его конечных результатов. Возможно, что Он станет царем, но не невозможно также или, вернее, одинаково возможно, что Он кончит на эшафоте. Его стремлениям недостает серьезности. Делая чудовищные взмахи, Он только парит в воздухе, но не двигается с места; Он не закрепляет концов, не отмечает курса, Он просто парит в пространстве. Собирается ли Он бороться за национальную идею или добивается общественного переворота; республика Ему нужна или царство; какой партии желает Он держаться, против кого восстать, или хочет ладить со всеми партиями, или, наконец, бороться со всеми? Примкнуть к Нему… нет, что последнее, на что я пойду; наоборот, я буду остерегаться этого пуще всего. Я буду держаться совсем смирно, тихо, ничего не предприму, как будто меня и нет совсем; нельзя ведь предвидеть, как Он отзовется на малейшее явное мероприятие и какие это вызовет осложнения. Он — опасный человек в известном смысле, даже чрезвычайно опасный. Но мой расчет — поймать Его именно тем, что я ничего не предприму против Него. Сломить Его надо, но, вернее всего, Он Сам Себя погубит, Сам споткнется; я же во всяком случае теперь не в силах столкнуть Его и не знаю никого, кто был бы в силах это сделать. Предпринять против Него что-нибудь теперь же было бы самому лезть на рожон. Нет, тут возможно только пассивное противодействие и больше ничего; последствия Его поступков, верно, примут такие колоссальные размеры, что Он Сам запутается в них и — падет”.

Степенный буржуа, высказывая свое мнение, резюмировал бы этим суждения всей семьи:

”Нет, нам нечего залетать так высоко; все хорошо в меру; а недохватить и перехватить всегда плохо. Или, как говорит французская пословица, которую я недавно слышал от одного проезжего агента, ”всякая сила, ломя через силу, обессилевает”. Так и этот человек: Ему уже не миновать гибели. Я серьезно и взялся за своего сына, остерегал и стращал его, чтобы он не сбился с толку, не примкнул бы к этому человеку. И с какой стати идти за Ним? Оттого, что все бегут за Ним? Да кто эти все? Праздный сброд, бродяги да шатуны. Им что ж. Они легки на подъем. Из оседлых же и зажиточных людей не очень-то много у него приверженцев, а из умных и почтенных людей, с которыми я всегда считаюсь, и вовсе никого. Ни статский советник Еппесен, ни действительный статский советник Маркус, ни богатый страховой агент Христоферсен не пошли за ним. А эти-то люди небось знают доподлинно, что и как. Или взять духовенство наше; кому лучше знать толк в таких делах? Но и оно сторонится Его. Еще вчера вечером пастор Гренвальд сказал в клубе: ”Он добром не кончит”. А этот пастор не только на проповеди горазд, его надо слушать не по воскресеньям в церкви, а по понедельникам в клубах; ох, будь у меня только половина его знания света. И он раз сказал то, что надо, словно мои мысли вычитал: ”Один сброд бежит за Ним по пятам; праздные, распущенные люди”. И почему бегут за Ним? Потому, что Он творит какие-то чудеса. Но кто ручается, что это — чудеса, или кто порукой, что Он передаст ту же чудотворную силу своим ученикам? Во всяком случае, чудо есть нечто весьма недостоверное; а что верно, то верно: каждый серьезный отец, у которого есть взрослые сыновья, не может не призадуматься, не озаботиться тем, чтобы сыновья не соблазнились и не примкнули к нему вместе с теми отчаянными, которые бегут за Ним, да, именно отчаянными, которым нечего терять. Да и тем людям как Он помогает? Надо с ума сойти, чтобы захотеть такой помощи! Взять хоть самого жалкого бедняка, и тот с Его помощью попадет из огня да в полымя; ввергаешься в еще худшие бедствия, которых избег бы, оставаясь тем, чем был, — попросту нищим”.

А краснобай-насмешник — не из тех, кого презирают за злость, но из тех, чьим остроумием восхищаются и кого любят за добродушие — сказал бы:

”Да это, в сущности, бесподобная идея, которая всем нам послужит на пользу: обыкновенному человеку взять да вообразить себя Богом. Если это не благодеяние для людей, то я не знаю, что такое благо или благодеяние для людей. Если предположить, что признаки божественности в том, чтобы ничем не отличаться от других людей, быть совсем как все, ни больше ни меньше, то все мы Боги. Да здравствует совершивший такое чрезвычайное, важное для людей открытие. Завтра и я публикую, что я, нижеподписавшийся, — Бог, и совершивший открытие не сможет опровергнуть мое заявление, не впав в противоречие с самим собой. В сумерках все кошки серы, и раз богоподобие должно быть чем-то общим для всех людей, причем один не отличается от другого, то наступили сумерки, и все мы… что, бишь, я хотел сказать? — все мы, все и каждый — боги; ни один ни в чем не уступает другому. Нет, смешнее этого нельзя себе представить. В противоречии всегда есть комический элемент, а тут выходит самое крупное противоречие и, следовательно, получается высший комизм. Заслуга не моя; честь всецело за тем, Кто совершил открытие, что человек совсем такой же, как мы все, лишь не столько одетый, сколько оборванный, то есть плохо одетый, который ближе всего бы подошел под рубрику ”нищий”, во всяком случае скорее, чем под рубрику ”Бог”, — является Богом. Жаль только начальника ”Приказа о бедных”, который ничего не выигрывает от такого генерального повышения в чине всего человечества”.

О, друг мой, я хорошо знаю, что делаю, знаю свою ответственность, и в душе непоколебимо навеки уверен в правильности того, что делаю. Итак, представь себя современником Призывающего. Представь себе, что ты один из страждущих, призываемых Им, но и представь себе также, чему ты подвергаешься, становясь Его учеником, Его последователем. Ты рискуешь, безусловно, лишиться почти всего в глазах всех разумных, рассудительных и почтенных людей. Призывающий требует от тебя, чтобы ты отказался от всего, отстал от всего, но современная тебе мудрость житейская не отстанет от тебя, и приговор ее гласит: примкнуть к Тому Человеку — безумие. И нет предела насмешкам, которые обрушатся на тебя; между тем Его почти щадят из сострадания. ”Ибо, — говорят люди, — мечтатель останется мечтателем, и пусть Его; но стать *всерьез* Его учеником — это уж верх сумасшествия. Есть только один способ перещеголять безумием безумца — это всерьез примкнуть к Нему и считать Его мудрецом”.

Не говори, что все изображенное здесь — преувеличение; ты ведь знаешь (хотя, может быть, до сих пор и не отдавал себе в этом ясного отчета), что из всех просвещенных, разумных и всеми уважаемых людей того времени нашелся лишь один, который всерьез заинтересовался Им, хотя, пожалуй, кое-кто и даже многие и любопытствовали насчет Него; и вот лишь один-единственный решил пойти к Нему… тайно, ночью. Ну а ты, конечно, знаешь, что тайком, по ночам люди ходят запретными путями, когда не хотят, чтобы знали, куда идешь. Подумай же, какой приговор выносится таким отношением Ему, Призывающему: открыто идти к Нему — позор, которого не захочет навлечь на себя ни один дорожащий своей репутацией человек, как не захочет идти открыто в… туда, куда тоже ходят тайком, по ночам; не стану пояснять, куда.

”*Придите ко Мне, все труждающиеся и обремененные, и Я успокою вас*”.

*Вторая глава истории его жизни*

Но вот с Ним случилось то, что предсказывали все умные и разумные люди, государственные деятели и простые обыватели, насмешники и прочие. И даже если в такую минуту, когда, казалось бы, самые ожесточенные люди не могли бы не почувствовать сострадания, даже черствые, как камни, сердца не могли бы выдержать, — раздались насмешки: ”Другим помогал, пусть же поможет самому Себе”, — то затем, наверно, повторялось тысячи и тысячи раз тысячами и тысячами людей: ”Прежде Он все говорил, что час Его еще не пришел; а теперь, видно, пришел?” А что в это время должно было твориться в душе каждого отдельного верующего человека? Подумать страшно. И все же нельзя не думать о той ужасающей пропасти, которая с чисто человеческой точки зрения открывалась верующему в том факте, что Бог в образе человека, который мог бы Его божественным учением и всеми Его знамениями и чудесами обратить на путь истинный и Содом и Гоморру[2](#b139), на самом деле оказался оплеванным, поруганным, казненным.

Вопрос ”кем Он был?” разрешается значительно легче после того, как власть имущие и пользующиеся уважением люди и все это пассивное сопротивление существующего строя в связи с различными мероприятиями ослабили первое представление о Нем и когда народ устал ждать; после того, как жизнь Его, вместо того чтобы постепенно завоевывать Ему все больше и больше почета, наоборот, все более и более роняла Его в мнении света. Каждому ведь известно, что о человеке судят смотря по тому, с кем он водится. А Он с кем водился? Сам Он был исторгнут из общества людей, и Его окружали люди из низших слоев населения, затем грешники и мытари, которых избегает каждый, имеющий хоть какое-нибудь положение в обществе, избегает ради сохранения своего доброго имени и чести, а уж как не желать сохранить за собою в жизни доброе имя и честь. Далее, Его окружали прокаженные, которых избегает каждый, бесноватые, которые вселяют лишь ужас, больные и расслабленные, нищие и вообще отбросы общества. И кто же Он, Тот, Кто и с такою свитою остается предметом гонения власть имущих? Он — тот, кого презирают как соблазнителя, обманщика, богохульника. И если власть имущие и не выражают Ему открыто своего презрения, то лишь из чувства некоторого сострадания; другое дело, что они боятся Его.

Так вот каким Он выступает. И берегись поддаться впечатлению того, о чем ты узнал лишь впоследствии, а именно, что Его превосходство, доходящее почти до божественного величий, никогда не проявлялось с такой очевидностью, как именно тогда. О, друг мой, раз ты современник Того, Кто не только Сам отлучен от синагоги, но Кто навлекает такое отлучение и на других, которые только пожелают принять от Него помощь, словом, раз ты современник столь презираемого Человека, презренность *Которого* — факт неоспоримый, вряд ли ты возьмешь на себя дать всему обратное толкование или, что одно и то же, выступить обособленной от всех одинокой личностью, один пойти против всех. Да и как отважиться на то, что считается нелепым чудачеством, пожалуй, даже преступлением.

Главный же камень преткновения — обычное Его общество, Его апостолы. Какая нелепость, вполне гармонирующая с первой, избрать себе учеников из рыбарей, невежественных людей, которые еще вчера ловили сельдь, а завтра — вполне в связи с основной нелепостью — должны идти с проповедью по свету и пересоздавать мир. И это делает Он, именующий себя Богом, и таковы-то Его избранники, Он, что ли, должен внушить уважение к таким апостолам или они стяжают у людей уважение к Нему? Да, если Он, Призывающий, безумный мечтатель, то и свита у Него вполне подходящая; ни один поэт не мог бы придумать для него лучшей. Учитель, мудрец или как там Его назвать, нечто вроде обанкротившегося гения, Сам Себя именующий Богом, — и окружен ликующей чернью, парою-другой мытарей, людей, опороченных судом и прокаженных, а ближе всего своими избранниками, апостолами. И вот эти-то компетентные инстанции по части решения вопроса: ”Что такое истина”, эти рыбаки, портные и сапожники не только дивятся Своему учителю и господину, каждое Его слово принимают за самую мудрость и истину, не только видят то, чего не видит никто другой — возвышенность и святость, — мало того, видят в Нем еще Бога и поклоняются Ему.

Ни один поэт не придумает лучше, если только не упустит из виду того плюса, который заключается в данном положении, — страха, внушаемого Этим человеком власть имущим, которые строят козни, чтобы погубить Его. Только Его смерть может успокоить и удовлетворить их. Они установили позорную кару для тех, кто примыкает к Нему, даже для тех, кто примет от Него помощь, и все-таки не знают покоя, не могут вполне увериться в том, что все это лишь бред и безумие. Так обстоит дело с власть имущими. Народ же, который сначала боготворил Его, более или менее уже махнул на Него рукой, и лишь изредка в народе вновь вспыхивает представление о Нем; во всем Его существовании нет ничего, чему могла бы позавидовать самая завистливая душа. Да и власть имущие тоже едва ли завидуют Его жизни, но лишь требуют Его смерти, ради собственной безопасности, ради собственного успокоения, ради того, чтобы все опять пошло по-старому, еще более укрепленное грозным предостерегающим примером Его судьбы.

Вот две главы Его жизни. Началось с того, что народ боготворил Его, тогда как все, что именуется существующим строем, что имеет какую-нибудь власть и влияние, злобно, но трусливо, тайком плели Ему сети, в которые Он и пошел? Да, пошел, но сознательно, видя их. Наконец, народ открыл, что ошибся в Нем, что исполнение пророчества в Нем как нельзя меньше отвечало ожиданиям народа, грезившего о золотом веке. И народ отвернулся от Него, а власть имущие затянули сети, и народ, который теперь увидел себя окончательно обманутым, обратил против Него всю свою ненависть и горькое разочарование.

Для полноты картины нельзя не присоединить сюда лишь сострадательных или, вернее, кружок сострадательных людей. Сострадание—свойство общественное, и сострадательных людей всегда тянет собраться в кружок, неизменными участниками в котором являются вздорная ограниченность, злорадство и зависть; еще один язычник заметил, что никто не прыток так на проявление сострадания, как завистник, и в кружке сострадательных потекла такая речь: ”Право, жаль бедняка, что пришлось Ему так кончить. Все-таки Он был добрый малый. Ну пусть Он хватил через край, именуя Себя Богом, все-таки Он был истинно добр к бедным и нуждающимся, хотя и высказывал Свою доброту странным образом, становясь с ними запанибрата и возясь постоянно с нищими. Все же в этом было что-то трогательное, и нельзя не пожалеть бедняка с Его плачевным концом. Что ни говорите, как ни судите Его, нельзя не пожалеть о Нем; мы не настолько жестокосердны, и не можем не высказать своей жалости”.

Мы дошли до последней главы не по священной истории, написанной апостолами и учениками, веровавшими в Него, но по всеобщей истории, являющейся дополнением.

Придите же, все труждающиеся и обремененные. То есть: приди к Нему и ты, если чувствуешь потребность, будучи даже самым жалким из всех страждущих, чувствуешь потребность в такой помощи, которая ввергнет тебя в еще большие бедствия; тогда приди — Он поможет тебе.

Абсолютный смысл христианства: современность Христу.

Призывая всех ”труждающихся и обремененных”, христианство явилось в мире не в виде роскошного издания утешительных правил, как лживо лепечут церковные ораторы, но в виде *абсолютного требования*. Господь хочет этого из любви, но хочет этого Бог, а воля Его незыблема. Он не хочет, чтобы люди пересоздавали Его, не хочет быть любезным человеческим Богом; Он хочет Сам пересоздавать людей, и хочет этого из любви. Он также знать не хочет человеческой дерзости, никаких приставаний; почему да зачем явилось в мире христианство; оно явилось и должно быть абсолютным требованием, поэтому все, что бы ни придумали, отыскивая относительные объяснения отчего да почему, все это будет неправдой. Пожалуй, придумывали все это из своего рода человеческого сострадания, так как Бог-де, верно, не знает человека и ставит чересчур преувеличенные требования: вот и понадобились пасторы, чтобы торговаться. Может быть, придумали это, чтобы поладить с людьми и извлечь пользу из проповедования христианства; раз оно будет низведено до человеческого уровня, до того, что умещается в человеческой душе, то оно, конечно, и придется по душе людям, как любезный оратор, который умеет придать христианству такую крепость; умей это апостолы, и они бы сразу пришлись по душе миру. Но все это фальшиво, все это — извращение христианства, которое есть абсолютное требование.

Но к чему же оно тогда? Взятый в относительном смысле абсолют приносит одни мучения. В минуты душевной слабости, вялости, дряблости, когда чувственная сторона человека берет в нем верх, христианство покажется ему безумием, так как оно не связано ни с каким земным ”к чему”. Но к чему же оно тогда? Зачем существует? Ответ: молчи, оно Абсолют. И таковым должно оно быть представлено, следовательно, и должно казаться нелепым или безумным для людей, в которых преобладает чувственная сторона. И поэтому-то глубоко правы разумники из современников Христа, рассуждая, что ”Он буквально ничего собой не представляет”. Совершенно верно. Он ведь Абсолют. В качестве Абсолюта христианство и явилось в мире не для утешения людей в человеческом смысле; напротив, оно то и дело твердит о страданиях, которые предстоят христианину и всякому человеку, если он хочет стать христианином, то есть о страданиях, которых можно избежать, попросту воздерживаясь стать христианином.

В том-то и дело, что различие между Богом и человеком — зияющая пропасть, вследствие чего в освещении современности вступление в христианство (пересоздание себя по образу Божию) обозначает с человеческой точки зрения обречение себя на еще большую муку, нежели вообще терпит человек, да вдобавок — грехопадение в глазах современников. И так окажется всегда; когда вступление в христианство будет совершаться в духе современности Христу. В противном случае вместо вступления в христианство получится только болтовня, суета, высокомерие, тщеславие и отчасти богохульство и грех против второй заповеди, а также грех против Духа Святого.

В отношении к Абсолюту существует лишь одно время: настоящее; кто не современен Абсолюту, для того Абсолют и не существует вовсе. А так как Христос — Абсолют, то нетрудно увидеть, что по отношению к Нему остается занять лишь одно положение — положение Его современника. Три, семь, пятнадцать или девятнадцать веков тут ни при чем; они не могут изменить Его, не могут и объяснить, кто Он, ибо это открыто не опыту, не знанию, но лишь вере.

Христос, если уж говорить начистоту, не комедиант, а также не просто историческая личность, так как в качестве парадокса в высшей степени неисторическая личность. Но разница между поэзией и действительностью и есть современность. Разница между поэзией и историей, несомненно, в том, что история изображает действительно случившееся, а поэзия — возможное, вымышленное. Но то, что действительно было (прошлое), еще не есть действительное вообще, а лишь в известном смысле — именно в противоположность вымыслу. Нужно еще определение, определение истины (как искреннее) и всякой религиозности: *для тебя*. Прошлое не есть действительность для меня; действительность для меня лишь в настоящем, в современности. То, чему ты являешься современником, и составляет действительность для тебя. И, таким образом, каждый человек может стать современником только того времени, в котором живет, и еще одной эпохи — земной жизни Христа, так как земная жизнь Христа, священная история, стоит особняком, вне истории вообще.

Историю ты можешь читать и слышать как историю прошлого, и, если хочешь, можешь судить о прошлом по результатам. Но земная жизнь Христа не есть нечто прошлое, и она не ожидала в свое время, 1800 лет назад, и не ждет поддержки какого бы то ни было результата. Историческое христианство — галиматья и нехристианское заблуждение; истиным христианам, в каждом поколении являющимся всегда современными Христу, нечего справляться о христианах предшествующего поколения; все их внимание обращено на Христа как своего современника. Его земная жизнь следует за родом человеческим, следует за каждым отдельным поколением в смысле вечной истории; Его земная жизнь сохраняет вечную современность.

Если ты не можешь стать христианином в смысле современности Христу или если Он в положении твоего современника не в силах увлечь тебя за собою, тебе никогда не быть христианином. И как бы ты ни чтил, ни прославлял и ни наделял всеми земными дарами тех, кто внушает тебе, что ты все-таки христианин, обман все-таки остается обманом. Ты можешь считать себя счастливым, что не стал современником кого-нибудь, кто осмелился поставить тебе такие условия, можешь вознегодовать, рвать и метать по поводу такого мучения, которое можно сравнить с укусами неотвязного овода и которому ты подвергаешься, оказавшись современником того, кто ставит тебе такие условия; в первом случае ты обманут, во втором ты, по крайней мере, знаешь правду.

Если ты не в силах вынести положения современника Христу, не в силах вынести на деле этого зрелища — выйдя на улицу, узреть перед собою Бога в этом ужасном шествии, если ты не в силах, сознавая, что ожидает тебя, если ты сделаешь это, пасть перед Ним ниц и поклониться Ему, — ты не настоящий христианин. И тебе остается только безусловно сознаться в этом себе самому, чтобы ты по крайней мере сумел отнестись со смирением, со страхом и трепетом к тому, чем является истинный христианин. Вот каким путем следует тебе идти, чтобы научиться прибегать к Милосердию, не принимая его всуе, но ради Бога не ходи ни к кому, чтобы тебя ”успокоили”. Правда, сказано: блаженны глаза, видевшие то, что видели вы, — те слова были сказаны исключительно о *современниках*, которые стали верующими. Если бы слава была видима прямо непосредственно, так что каждый бы сразу ее увидел, было бы неправдою, что Христос уничижил Себя, принял на Себя образ слуги; и лишнее было бы остерегать людей от соблазна, — помилуйте, как было соблазниться о славе, облеченной в славу. И как же хотят тогда объяснить, что с Христом обращались так презрительно, а не наоборот: охваченные восторгом, не хлынули смотреть на то, что было видно всем. Нет, не было в Нем ни вида, ни величия; и мы видели Его, и не было в Нем вида, который привлекал бы к Нему (Исайя, 53, 2), непосредственно ничего нельзя было видеть, кроме человека, который знамениями и чудесами, именуя Себя Богом, то и дело подвергал людей возможности впасть в соблазн. Да, простого человека, который Своею жизнью выражал: 1) что Господь разумеет под состраданием (нужно самому быть простым и бедным человеком, если хочешь быть сострадательным) и 2) что Господь разумеет под бедственным положением человека, причем и то и другое крайне отлично от того, чему в каждом поколении до конца дней каждый должен учиться с самого начала, начиная как раз с *того* же, с чего начинает каждый современник Христа, обучаясь тому, что помечено 1) и 2), в положении современника. Негодовать и своевольничать, как это вообще ни свойственно человеку, тут, конечно, ни к чему. Насколько человеку удастся существенно стать христианином, никто ему сказать не может. Ни к чему тут страх, и трепет, и отчаяние. Прежде всего нужна человеку искренность перед Богом, искреннее признание себе самому, какое занимаешь положение, искреннее и непрестанное сознание перед Богом своей задачи, как бы медленно ни подвигался к ней хотя бы ползком; одного все-таки ты этим достигнешь: станешь в верное положение, не будешь вводить себя в заблуждение, в обман с помощью фокуса-покуса — поэтического перевоплощения Христа, вследствие чего Он из Бога превращается в тающее милосердие, выдуманное самими людьми, а христианство, вместо того чтобы увлекать людей к небесному, задерживается на полпути и становится чисто человеческим делом.

*Мораль*

И что же из всего этого следует? Из этого следует, что каждый в отдельности, со всей искренностью перед Богом должен смиренно преклониться перед значением истинного вступления в христианство в его строжайшем смысле, искренно признаться перед Богом, какое положение занимает, чтобы достойно принять милосердие, которое предлагается каждому несовершенному, то есть каждому. Больше ничего не требуется; затем пусть каждый делает свое дело, радуясь ему, пусть любит жену свою, радуясь с ней, воспитывает детей себе на радость, любит своих ближних и радуется жизни. Если от него требуется больше, Господь верно даст ему понять и в таком случае Сам ему поможет пойти дальше. Если на страшном языке закона та же мысль звучит устрашающе, то лишь потому, что может показаться, будто человек сам, собственной силой должен держаться Христа, тогда как на языке любви Христос держится за него. Итак, если от человека требуется большее, что, верно, Бог даст ему знать о том; зато от каждого требуется, чтобы он перед Богом искренне и смиренно признал идеальные требования христианства. И потому эти идеальные требования и должны повторяться во всеуслышание вновь и вновь во всей их бесконечности. Значение слова ”христианин” стало пустым звуком, безделицей, чем-то таким, чем может явиться всякий без труда, чего добиться легче самой пустячной сноровки. Воистину, пора раздаться идеальным требованиям.

Но, раз истинное христианство так ужасно и устрашающе, с какой стати человеку вздумается вступать в христианство? Очень просто: лишь сознание греховности своей может, если смею так выразиться, силой гнать (с другой стороны гонит милость) к этому ужасу. И в то же мгновение христианство превращается в кротость, любовь, милосердие. Со всякой иной точки зрения христианство должно представляться чем-то безумным или величайшим ужасом. Лишь сознание греховности своей открывает путь к христианству; пытаться дойти до него иным путем — надругательство над христианством.

Но грех, моя и твоя греховность, греховность каждого отдельного человека упразднены или непозволительно смягчены и в жизни (в домашней, гражданской и церковной), и в науке, изобретшей учение о греховности *вообще*. Взамен пожелали помочь людям вступить в христианство и остаться в нем с помощью всего этого всемирно-исторического, всей этой болтовни о кротком учении, о высоком и глубоком его содержании, о друге и т. д., что является богохульством, так как дерзко становиться запанибрата с Богом и Христом.

Лишь сознание своей греховности выражает абсолютное почитание, и в силу того, что христианство требует себе этого абсолютного почитания, оно должно являться для всякого иного на него взгляда безумием или ужасом; весь центр тяжести в том, что лишь сознание греховности открывает путь, дает верный взгляд, который, заключая в себе абсолютное почитание, в состоянии видеть в христианстве кротость, любовь и милосердие. Простодушный человек, смиренно сознающий себя грешником, сам лично (как единичное лицо) может и не знать вовсе о всех тех трудностях, которые выступают перед непростодушными и несмиренными. Но там, где недостает этого смиренного сознания личной греховности, там ни к чему всякая человеческая мудрость и знание и всякие человеческие дарования. Христианство в той же степени ужаснет его и превратится для него в безумие и ужас, пока он не сумеет или отказаться от христианства, или вступить в христианство с помощью того, что не имеет ничего общего с научной пропедевтикой, апологетикой и т. п., с помощью мучений сокрушенной совести и тропою сознания своей греховности. Вот путь для вступления в христианство.

*Современный протестантизм. М., 1973. С. 3—46*

## Ницше

**Утренняя заря**[**1**](#b140)

*Доисторическое время обычаев и нравственности*

2

*Предубеждение ученых*. Правильно утверждение ученых, что люди всех времен думали, что они знают, что такое добро и зло, что похвально и что достойно порицания. Но предубеждение ученых состоит в том, что мы *теперь* будто бы знаем это лучше, чем знали когда-либо прежде…

4

*Будьте благодарны*. Великий продукт современного человечества состоит в том, что мы не испытываем теперь постоянного страха перед дикими зверями, варварами, богами, сновидениями…

7

*Понятие нравственности обычаев*. Сравнительно с образом жизни целых тысячелетий мы, теперешние люди, живем в очень безнравственное время: сила обычаев поразительно ослаблена, и чувство нравственности так утончено и так приподнято, что положительно можно назвать его окрыленным. Поэтому нам, позднейшим, трудно становится усмотреть самые корни происхождения морали; а если и удается это сделать, язык прилипает к гортани, с языка не сходят слова, потому что они звучат слишком грубо! Или потому, что они, как нам кажется, оскорбляют нравственность! Например, вот главное положение старых времен: нравственность — не что иное (или не *более*), как подчинение обычаям, каковы бы они ни были; обычаи — традиционный способ действий. В тех случаях, где традиция не повелевает, нет нравственности; и чем ”меньше определяется жизнь традициями, тем меньше становится круг нравственности. Свободный человек безнравствен, потому что во всем он хочет зависеть от себя, а не от традиции. Во всех первобытных состояниях человечества слово ”порочный” было равнозначаще слову ”индивидуальный”, ”свободный”, ”независимый”. Если совершалось какое-нибудь действие не потому, что *так* повелевала традиция, а в силу других мотивов (например, ради индивидуальной пользы), такое действие считалось безнравственным; так оно и понималось даже самим его совершителем: ибо оно совершено с нарушением традиции. Что такое традиция? Высший авторитет, которому повиновались потому, что он приказывал, хотя бы в этом и не было пользы для нас. Чем отличается это чувство, которое испытывается перед традицией, от чувства страха вообще? Это — страх пред высшим интеллектом, который повелевает нами, перед непонятной, неопределенной силой, перед чем-то большим, чем простая личность, — это *суеверие* в страхе. Первоначально и воспитание, и медицина, и брак, и гигиена, и земледелие, и война, и разговор, и молчание, общение людей и между собою и с богами — все принадлежало области нравственности: тогда требовалось, чтобы наблюдали предписания, не обращая внимания *на себя*. Первоначально все было обычаем, и кто хотел стать выше этого, тот должен был сделаться законодателем, волхвом, полубогом, т. е. он должен был *создавать обычаи* — вещь страшная, сопряженная с опасностью жизни! Какой человек самый нравственный? Во-первых, тот, кто наиболее часто исполняет закон, т. е. подобно брамину всюду, каждую минуту носит с собой сознание этого, так что при каждом удобном случае исполняет закон. Во-вторых, тот, кто исполняет закон в самых тяжелых обстоятельствах. Самый нравственный тот, кто больше всего *приносит жертвы* обычаю. Какая наибольшая жертва? Смотря по ответам на этот вопрос, является несколько различных моралей, но важнейшим различием остается все-таки то, которое устанавливает два вида нравственности — *нравственность наиболее частого исполнения* закона и нравственность *исполнения* закона в *наиболее трудных случаях*. Не надобно обманываться о мотиве той морали, которая требует исполнения наиболее трудных законов как признака нравственности! Самообладание требуется не ради его полезных целей, которое оно имеет для индивидуума, но потому, что обычай, традиция является, вопреки всем индивидуальным выгодам, и требует, чтобы отдельная личность принесла себя в жертву — такова нравственность обычаев. Напротив, те моралисты, которые идут по сократовским следам и считают мораль самообладания и воздержания выгодной для самого индивидуума, ключом к его личному счастию, составляют исключение: они идут по новой дороге при явном нерасположении всех представителей нравственности обычаев; они исключаются из общины как безнравственные. Так, римлянам христиане казались вредными потому, что они заботились прежде всего о спасении своей души. Всюду, где есть община и, следовательно, нравственность обычаев, там господствует мысль, что за оскорбление обычаев наказание падает, прежде всего, на общину, то сверхъестественное наказание, границу которого так трудно узнать и которое принимается с таким суеверным страхом. Община может принудить индивидуума, чтобы он заплатил за тот ближайший вред, который нанесен его деянием отдельному лицу или общине, она может также мстить индивидууму за то, что по его вине над общиной разразился гнев Божий, однако она сознает вину индивидуума *своей* виной и несет его наказание как свое наказание — ”нравы стали распущеннее, если стали возможны такие поступки”. Каждое индивидуальное действие, каждый индивидуальный образ мыслей возбуждает страх. Невозможно перечислить, сколько вынесли в течение всей истории эти редкие умы, которые считались порочными и опасными и *которые сами себя считали такими*. При власти такой нравственности все оригинальное считалось порочным.

8

*Взаимное уничтожение понимания нравственности и понимания причинности*. В какой мере растет понимание причинности, в такой же мере уменьшаются границы царства нравственности. Всякий раз как поймут необходимые следствия, отделят их от всех случайностей и сумеют судить обо всех возможных posthoc, этим тотчас же разрушат бесчисленное множество *фантастических причинностей*, в которые прежде верили как в основы нравственности (действительный мир гораздо меньше фантастического); а лишь только из мира исчезнет боязливость и принуждение — исчезнет и авторитет обычаев.

9

*Народная мораль и народная медицина*. Над моралью, господствующей в общине, непрерывно работает каждый. Большинство накопляет примеры на примеры для принятых отношений причин и следствий, вины и наказания, подтверждая, что этот порядок хорошо обоснован, и вера их увеличивается. Другие делают новые наблюдения над действиями и следствиями их, выводят из этого заключения и законы. Меньшинство находит здесь и там недостатки и теряет веру. Но деятельность всех их одинаково груба и ненаучна, идет ли дело о примерах, наблюдениях, сомнениях или о доказательствах, подтверждениях, возражениях закону, это ничего не стоящий материал и ничего не стоящая форма, как материал и форма всякой народной медицины. Народная медицина и народная мораль стоят близко друг к другу и заслуживают одинаковой оценки.

10

*Следствие как прибавление*. В древности думали, что результат какого-нибудь дела не есть простое следствие, а **прибавка**, приходящая извне и именно от богов. Мыслимо ли большее заблуждение! Надобно было стараться о деле, а о результате — особенно, с совершенно различными средствами и приемами!

11

*К новому воспитанию человеческого рода*. Помогите, здравомыслящие, удалить понятие наказания, которое завладело всем миром! Нет более вредных плевел! Его не только сделали следствием нашего образа действий — как страшно и нелогично уже одно это: понимать причину и следствие как причину и наказание! — но сделали больше: всю чистую случайность совершающегося лишили ее невиновности ради этого проклятого искусства толкования понятия наказания…

12

*Сумасшествие в истории нравственности*. Если несмотря на тот ужасный гнет нравственности обычаев, под которым начало жить человечество еще за несколько тысячелетий до нашей эры, если, несмотря на это, постоянно возникали все новые и новые мысли, взгляды, цели, то происходило это под страшным сопутствием: почти всюду дорогу новым мыслям прокладывало сумасшествие; оно же ломало и уважаемые обычаи и суеверия. Понимаете ли вы, почему это должно было быть сумасшествием? Почему в голосе и лице человека должно было быть что-нибудь страшное и бурное, как **демонические** прихоти бури или моря и потому внушающие уважение и страх! Почему он должен был носить на себе печать полного безволия, как судороги эпилептика, представляющие безумного как бы говорящим голосом Божества! Сам носитель новой мысли испытывал уважение и страх перед самим собою, и его неудержимо влекло быть пророком этой идеи и мучеником за нее! Древние думали, что всюду, где есть сумасшествие, есть и гений и мудрость — вообще есть нечто ”божественное”; или, как они выражались прямее и резче: ”Сумасшествие дало Греции величайшие блага”; так говорил Платон со всем старым человечеством! Сделаем еще один шаг дальше. Всем тем сильным людям, которых неудержимо влекло к тому, чтобы сбросить иго старой нравственности и дать новые законы, ничего не оставалось другого, как сделаться или казаться сумасшедшими, *если они не были в действительности такими*, и таково было положение новаторов во всех областях жизни, а не только жрецов и политиков! Даже реформатор поэтического метра должен был показать себя сумасшедшим! Даже в более цивилизованные времена за поэтами еще сохранялась репутация сумасшествия, этим воспользовался, например, Солон[2](#b141), когда подстрекал афинян к завоеванию Саламина. ”Как сделаться сумасшедшим тому, кто на самом деле не сумасшедший и у кого недостает смелости казаться таким?” Этой странной задачей интересовались почти все значительные люди древнейших цивилизаций: существовала целая тайная наука приемов. Один и тот же рецепт был и у индусов для того, чтобы сделаться фокусником, и у гренландцев — чтобы сделаться ангекоком, и у бразильцев — чтобы сделаться пайе: посты, продолжительное половое воздержание, жизнь в пустыне, на горе или просто не думать ни о чем таком, что могло бы волновать или расстраивать. Кто отважится взглянуть в пустыню горьких и страшных душевных мучений, в которой томились самые плодотворные люди всех времен! Послушайте только вздохи этих пустынников! ”Ах, дайте мне безумие, боги! безумие, чтобы я уверовал в самого себя! Дайте мне конвульсии и бред, сменяйте мгновенно свет и тьму, устрашайте меня холодом и зноем, какого не испытывал еще ни один смертный, устрашайте меня шумом и блуждающими тенями, заставьте меня выть, визжать, ползать по земле: но только дайте мне веру в себя! Сомнение съедает меня!.. Новый дух, который во мне, — откуда он, если не от вас? Покажите же мне, что я — ваш; только безумие докажет мне это”. И эта мольба часто достигала своей цели.

13

*Древнейшее средство утешения*. Первая ступень: человек видит в каждой болезни, в каждой неудаче нечто такое, за что он должен мстить кому-нибудь другому, при этом он чувствует еще в себе силу, и это утешает его. Вторая ступень: человек видит в каждой болезни, в каждом несчастий наказание, т. е. очищение от греха и средство освободиться от злых чар действительной или воображаемой несправедливости. Видя такую выгоду, которую приносит с собою несчастие, он уже перестает думать, что за это надобно мстить другим, — он освобождается от такого рода удовлетворения, потому что для него есть удовлетворение другое.

14

*Первое положение цивилизации*. У диких народов есть обычаи, цель которых состоит, кажется, лишь в том, чтобы у народа был только обычай вообще, это тяжелые и, в сущности, лишние законы: например, камчадалы никогда не очищают снега с обуви ножом, не кладут железа в огонь — за нарушение этого полагается смерть. Такой факт подтверждает только великое положение, с которым вступает в историю цивилизация: лучше, чтобы народ имел какой бы то ни было обычай, чем чтобы не имел никакого.

15

*Добрая и злая природа*. Сначала человек придумал вмешать себя в жизнь природы: всюду он видел себя и себе подобных, именно свой злой капризный характер — ив облаках, и в бурях, и ,в хищных зверях, и в деревьях, и в травах, тогда-то он и нашел ”злую природу”. Потом настало время, когда он отделил себя от природы, время Руссо[3](#b142): люди так надоели друг другу, что захотели непременно иметь такой уголок мира, куда человек не приходит со своими терзаниями, тогда изобрели ”добрую природу”.

16

*Мораль добровольного страдания*. Какое может быть высшее наслаждение для людей той маленькой, воинственной, постоянно находящейся в опасности общины, где царит самая строгая нравственность? А также для ее сильных, мстительных, злобных, коварных, хитрых душ, готовых на все самое страшное и закаленных лишениями и нравственностью? *Наслаждения* жестокости! В таком культурном состоянии добродетелью души считается изобретательность и ненасытимость в жестокости; деянием жестокого наслаждается община; в ней черпает она свою энергию и. силу. Жестокость принадлежит к древнейшим праздникам человечества. Тогда думали, что даже и боги наслаждаются и радуются жестокими сценами, устраиваемыми человеком, и таким путем незаметно проникло в мир представление, что *добровольное страдание*, самоистязание имеет какую-то цену. Мало-помалу в общине возникают обычаи, соответствующие такому представлению: при всех слишком больших удачах человек впадал в страх и сомнение, а при несчастиях он становился увереннее: может быть, говорили себе, боги разгневаются на нас за наше счастье и милостиво отнесутся к нам за наше несчастье. Не сострадательно, а *милостиво*! Сострадание тогда презирается и считается недостойным сильной и грозной души. Таким образом, в понятие ”нравственного человека” общины входит добродетель частого страдания, лишения, суровой жизни, жестокого самобичевания, но, заметьте опять, все это считается нужным не как средство для воспитания, самообладания, искания личного счастия, но как добродетель, угодная богам, как жертва очищения, постоянно требуемая для их алтаря. Все те духовные руководители народов, хотевшие достигнуть какой-нибудь цели, нуждались, кроме безумия, также и в добровольном истязании, чтобы найти доверие к себе, а главным образом и прежде всего, как и всегда, веру в самих себя. Чем дальше шел их дух по новому пути и, следовательно, чем больше мучались они угрызениями совести и страхами, тем больше неистовствовали они против своего собственного тела, своих похотей, своего здоровья, чтобы предложить божеству вознаграждение на тот случай, если ему не понравится пренебрежение к старому и стремление к новым целям. Вполне ли освободились мы сами от такой логики чувства? Пусть спросят об этом себя наиболее героические характеры! Каждый малейший шаг на поле свободного мышления, самостоятельно устроенной жизни, всегда приобретается ценою душевных и телесных страданий. Не только ход *вперед*, нет! самый ход, движение, перемена имели своих бесчисленных мучеников; особенно много бывало их в переходные, полагающие основание, столетия. Конечно, когда говорят о ”всемирной истории”, не думают о них, об этом до смешного малом обрезке человеческого существования; и даже в этой так называемой всемирной истории, которая, в сущности, представляет только крик о последних событиях, нет более важной темы, как древняя трагедия мучеников, которые хотели *всколыхнуть болото*, ни за что не заплачено было так дорого, как за ту малую частицу человеческого ума и чувства свободы, которая теперь составляет нашу гордость. Но эта же гордость делает почти невозможным для нас вспомнить те громадные эпохи ”нравственности обычаев”, которые предшествовали ”всемирной истории” и, будучи *действительной и решающей главной историей, создали характер человечества*: там страдание было добродетелью, добродетелью была жестокость, добродетелью было притворство, добродетелью была месть, добродетелью было скрывание ума; там счастье было опасно, опасна была жажда знания, опасен был мир, опасно было сострадание; сделаться предметом сострадания там было позором, и позором был труд; безумие там считалось нисходящим от богов! Изменилось ли это, изменило ли человечество свой характер?

17

*Нравственность и отупение*. Обычай есть результат опыта прежних поколений в вопросе о том, что полезно и что вредно. Но приверженность к обычаю не имеет никакого отношения к опыту как таковому; она объясняется древностью, святостью, неприкосновенностью обычая. И эта приверженность всегда мешала делать новые опыты и исправлять обычаи, т. е. нравственность препятствовала возникновению новых лучших обычаев: она *затупляла*.

18

*Свободно поступающий и свободно мыслящий*. Свободно поступающий оказывается внакладе против свободомыслящих, так как люди больше страдают от последствий поступков, чем мыслей. Но если вспомнить, что и те и другие стремятся к своему удовлетворению и что свободомыслящим доставляет удовлетворение мыслить и высказываться о запрещенных вещах, то в отношении мотивов они уравниваются. То же можно сказать и в отношении последствий при том условии, если судить не по ближайшей и грубой реальности, т. е. не так, как судят все. Надобно многое отнять из оклеветания, с которым люди относятся ко всем тем, которые своими деяниями ломали обычаи. Каждый, кто ниспровергал существующий обычай, сначала постоянно считался *дурным человеком*; но потом, если не могли восстановить ниспровергнутый обычай и удовлетворялись новым, то предикат мало-помалу изменялся: история говорит почти об этих только *дурных людях*, которые позднее называются *хорошими*.

19

*Исполнение закона*. В случае, если исполнение морального предписания дает другой результат, чем обещалось и ожидалось, и приносит нравственным людям не обещанное счастие, а несчастие и беспомощность, то всегда возможна для мнительного и добросовестного человека оговорка ”здесь была какая-нибудь ошибка в *исполнении*”. В крайнем случае глубоко страдающее и разбитое человечество постановит даже: ”Невозможно точно исполнить предписания, мы слишком слабы и грешны и неспособны к нравственности; поэтому мы не имеем права на счастье и успех. Нравственные предписания и обещания даны для существ лучших, чем мы”.

20

*Дела и* *вера*. Протестантские учители говорят, что все заключается в вере и что из веры необходимо должны следовать и дела. Это прямо неверно, но звучит так соблазнительно, что обмануло не только Лютера[4](#b143), но и других, в том числе Сократа и Платона, хотя очевидность ежедневных фактов говорит против этого. Самое достоверное знание или вера не могут дать ни силы к делу, ни опытности в нем; ни знание, ни вера не могут заменить работу тонкого и сложного механизма, которая должна совершиться для того, чтобы представление перешло в действие. Прежде всего и важнее всего дела! Дела и дела! А нужная для этого ”вера” — будьте уверены — явится.

21

*В чем мы наиболее развиты*. Вследствие того, что в течение нескольких тысяч лет все вещи считались оживленными и одухотворенными, могущими вредить человеку, то чувство бессилия среди людей развито было гораздо сильнее и встречалось гораздо чаще, чем это должно бы быть. Необходимо было овладеть вещами — как людьми, так и зверями — силой, принуждением, лестью, договорами, жертвами; отсюда ведет свое происхождение большинство суеверных обрядов, т. е. значительная, может быть, преобладавшая и все-таки бесполезная, даром потраченная часть человеческой деятельности! Но так как чувство бессилия и страха было в таком долгом и почти непрерывном напряжении, то у человека развилось такое тонкое и такое щекотливое чувство власти, точно самые чувствительные весы для золота. Оно сделалось его сильнейшей страстью…

24

*Животные и мораль*. Люди успеха! Заботливое избежание всего смешного, бросающегося в глаза, дерзкого, скрывание своих добродетелей и наиболее сильных страстей, умение казаться равным с другими, сдерживать себя — все это, как общественную мораль, в грубом виде, можно найти и в самом низком животном царстве; но только здесь мы видим заднюю мысль этих красивых приемов: ускользнуть от преследователя и обеспечить себе добычу. Для этого-то животные выучиваются владеть собой и так притворяться, что некоторые, например, меняют свой цвет сообразно с цветом окружающей среды (в силу так называемых ”хроматических функций”): они умеют казаться мертвыми, принимать форму и цвет другого животного, песка, листьев, гриба, лишая (то, что английские исследователи называют mimicry). Так и отдельный индивидуум теряется среди общего понятия ”человек” или среди общества, стараясь держаться мнения партии, к которой он принадлежит. Даже и то чувство правды, которое, в сущности, есть чувство безопасности, у человека одинаково с животными: не хотят отдаться в обман, боятся обмануться сами, недоверчиво слушают голоса собственной страсти, насилуют себя, стоят настороже против самих себя; все это животное делает так же, как и человек, и у животного из чувства действительности (из благоразумия) развивается самообладание. Животное точно так же наблюдает, какое действие производит оно на других зверей, отсюда учится оно наблюдать за собой, смотреть на себя ”объективно” и доходит, таким образом, до некоторой степени самосознания. Животное судит о действиях своих врагов и друзей, оно запоминает их характерные свойства, оно приноравливается к ним; против одних оно ведет постоянную борьбу, с другими оно сходится с намерениями мира и договора. Начала справедливости, благоразумия, умеренности, храбрости — короче, все, что мы именуем *сократовскими добродетелями*, можно найти в животном мире, и составляет результат стремлений — найти пищу и избежать врага…

29

*Гордость духом*. Гордость человека, возмущающаяся учением о происхождении людей от животных и полагающая большую пропасть между природой и человеком, имеет своим основанием предрассудок, что такое дух, и этот предрассудок сравнительно нов. В долгую доисторическую эпоху человечества дух видели всюду в природе и не считали его исключительным свойством человека, так что многие знаменитые семьи не стыдились производить свой род от животных, деревьев и т. д. и даже видели в этом особую честь: духом считалось тогда то, что связывает нас с природой, а не то, что отделяет нас от нее. Так воспитывались в скромности и точно так же вследствии *предрассудка*…

32

*Нравственные чувства и нравственные понятия*. По-видимому, нравственные чувства так передаются, что дети, вырастая, ощущают сильные симпатии или антипатии к определенным действиям, и они, как обезьяны, *подражают* этим склонностям и нерасположениям; позднее, когда они бывают уже исполнены этих заученных аффектов, они считают приличным поставить запоздавшее ”почему?”, для того чтобы оправдать те склонности и нерасположения. Подыскивая эти оправдания, они не обращают внимания на происхождение чувства: они стараются оправдаться только потому, что разумное существо должно иметь причины своих симпатий и антипатий, и притом причины — приемлемые. Поэтому история моральных чувств совсем иная, чем история моральных понятий: первые *предшествуют* действию, последние *следуют* за действием ввиду необходимости высказаться о них.

33

*Чувства и их происхождение от суждений*. ”Доверяй своему чувству!” Но чувства — не конец и не начало: позади чувств стоят суждения и оценка, которые унаследуются нами в форме чувств (симпатий, антипатий). Настроение, которое ведет свое происхождение от чувства, есть внук суждения — часто ложного и во всяком случае не твоего собственного. Доверять своему чувству — это значит повиноваться деду, бабке и их родителям более, чем нашим собственным властелинам — рассудку и опыту…

42

*Трагический выход познавания*. Из всех средств, способных возвышать, человеческие жертвы наиболее возвышали человека во все времена. Но и это средство могло бы быть превзойдено другим чрезвычайным средством, могущим победить победоносных, — средством *приносящего себя в жертву* *человечества*. Но кому в жертву оно могло бы принести себя? Можно клятвенно поручиться, что если когда-нибудь звезда такой мысли появится на горизонте, то, значит, познание правды осталось единственной великой целью, так как только ей подобает такая жертва, ибо для нее нет слишком большой жертвы. Между тем никогда еще не ставилась проблема — насколько возможно человечеству как целому достичь обладания правдой? Не говоря уже о том, какая страсть к познанию могла бы заставить человечество жертвовать собой, чтобы умереть со светочем мудрости в очах! Может быть, если когда-нибудь целью познания будет поставлен братский союз с жителями других планет и в течение нескольких тысячелетий будут сообщать свое знание от звезды к звезде, может быть, тогда восторги познания подымится на такую головокружительную высоту!..

44

*”Познай самого себя” — целая наука*. Только в конце познания всех вещей человек познает самого себя: вещи только границы человека.

45

*Новое основное чувство: наша бренность*. Прежде старались создать чувство величия человека тем, что указывали на его божественное *происхождение*; теперь этот путь запрещен: у входа на него поставили обезьяну с другим страшным чудовищем, и она внушительно скрежещет зубами, как бы желая сказать: не сметь идти по этой дороге! Теперь обратились к другому направлению, к цели, *куда* идет человечество, и указывают на этот путь как на доказательство его величия и родства с Богом. Увы! Путь каждого из нас кончается могильным памятником с надписью: nihit humaniamealienum puto[5](#b144). На какую бы высокую ступень развития ни поднялось человечество, может быть, в конце оно будет стоять выше, чем в начале! — нет для человечества перехода в высший порядок. Становление (das Werden) влечет за собой исчезновение; зачем же из этой вечной игры делать исключение для какой-то планетки! И на этой планетке для одного вида, живущего на ней? Прочь эти сентиментальности!

47

*Вера во вдохновение*. Люди возвышенных и вдохновенных минут, которые в обыкновенном своем состоянии по случаю болезни бывают беспомощны и безутешны, видят в этих минутах свое нормальное состояние как человека, свое ”я”; а состояние беспомощности и безутешности считают навеянным из чуже, из ”вне я”. И потому они вспоминают об окружающей среде, о своем времени, о всем мире с злобным чувством. Вдохновение для них — настоящая жизнь, их ”я”; во всем остальном они видят преступников, врагов этого состояния, к какой бы области человеческой жизни оно ни принадлежало. Эти фанатики причинили человечеству много зла: они неутомимые сеятели плевел недовольства собою и ближними, презрения эпохой и миром. Целый ад преступников едва ли мог бы оказать такое удручающее, заражающее воздух, неприятное влияние и на такое громадное пространство времени, как эти сумасброды, полусумасшедшие, гении, не могущие владеть собою и только тогда испытывающие удовольствие, когда теряют часть сознания, между тем как ”преступник” часто обнаруживает в себе значительное самообладание, самопожертвование и рассудительность и вызывает к жизни те же качества у тех, которые его боятся. Быть может, небо становится от него мрачнее, но воздух крепче и свежее. Кроме того, те фанатики всеми своими силами насаждают веру в восторженность, как в жизни: страшная вера! Как дикари развращаются и быстро вымирают от водки, так и человечество развратилось, опьяняясь духовной водкой, и, может быть, пошло уже к разложению.

48

*Каковы мы есть*. ”Будем снисходительны к великим слепцам”, — сказал Стюарт Милль. А я говорю: ”Будем снисходительны к зрячим великим и малым”, — потому что большего, чем снисхождение, мы не можем дать в том положении, в каком мы находимся.

*Ницше Ф. Утренняя заря. Свердловск,*

*1991. С. 8, 9—18, 20, 23—25, 30—32*

## Бергсон

**Творческая эволюция**[**1**](#b145)

Инстинкт — это симпатия. Если бы эта симпатия могла расширить свой предмет и размышлять о самой себе, она дала бы нам ключ от жизненных явлений, подобно тому как интеллект — развернутый и распрямленный — вводит нас в материю. Ибо никогда нелишне повторять это — интеллект и инстинкт обращены в два противоположных друг другу направления: первый — к инертной материи, второй — к жизни. Интеллект при посредстве науки — своего творения — будет открывать нам все полнее и полнее тайны физических явлений; что касается жизни, то он дает нам только ее перевод в выражениях инерции, и не претендуя, впрочем, на большее. Он вращается вокруг нее, схватывая извне возможно большее число снимков с этого предмета, которым он притягивает ее к себе, вместо того чтобы самому входить в него. Внутрь же самой жизни нас могла бы ввести *интуиция*, я хочу сказать инстинкт, сделавшийся бескорыстным, сознающим самого себя, способным размышлять о своем предмете и расширять его бесконечно.

Что усилие подобного рода не является невозможностью, показывает уже существование у человека эстетической способности наряду с нормальным восприятием. Наш глаз замечает черты живого существа, но как рядом положенные одни с другими, а не как сорганизованные между собою. Замысел жизни, единое движение, пробегающее по линиям, связывающее их между собою и дающее им смысл, ускользает от нас. Этот-то замысел и стремится схватить художник, проникая путем известного рода симпатии внутрь предмета, понижая путем интуиции тот барьер, который воздвигает пространство между ним и моделью. Правда, эта эстетическая интуиция, как и внешнее восприятие, постигает только индивидуальное. Но можно допустить стремление к познанию, идущее в том же направлении, как и искусство, но предметом которого была бы жизнь вообще, подобно тому как физическая наука, следуя до конца по направлению, указанному внешним восприятием, продолжает индивидуальные факты в общие законы. Конечно, эта философия никогда не достигнет такого познания своего предмета, как наука — своего. Интеллект остается лучезарным ядром, вокруг которого инстинкт, даже очищенный и расширенный до состояния интуиции, образует только неясную туманность. Но взамен знания в собственном смысле этого слова, составляющего удел чистого интеллекта, интуиция поможет нам понять, чего недостает здесь в данных интеллекта, и провидеть средства их пополнения. С одной стороны, она использует механизм самого интеллекта, чтобы показать, что его рамки не находят более здесь своего точного приложения, и, с другой, собственной своей работой она подскажет нам хотя бы смутное ощущение того, что нужно поставить на место интеллектуальных рамок. Так, она сможет вынудить у интеллекта признание, что жизнь не входит вполне ни в категорию множественного, ни в категорию единого, что ни механическая причинность, ни целесообразность не передают удовлетворительно жизненного процесса. Затем путем взаимной симпатии, которую она установит между нами и остальным живущим, путем того, что она добьется расширения нашего сознания, она введет нас в собственную область жизни, то есть в область взаимного проникновения, бесконечно продолжающегося творчества. Но если в этом она перейдет за интеллект, то толчок, который заставит ее подняться до этих пределов, выйдет от интеллекта. Без интеллекта, под формой инстинкта, она должна остаться связанной со специальным интересующим ее практически предметом и направляться этим предметом вовне — в движении перемещения.

Каким образом теория познания должна считаться с этими двумя способностями, интеллектом и интуицией, и как также, отказываясь установить между ними достаточно точное различие, она встречает непреодолимые затруднения, создавая призрачные идеи, к которым прицепляются призрачные проблемы, — это мы попытаемся показать немного далее. Тогда будет видно, что проблема познания, рассматриваемая под этим углом, составляет единое с проблемой метафизики и что та и другая исходят из опыта. Действительно, если, с одной стороны, интеллект согласуется с материей, а интуиция с жизнью, то нужно обратиться к интеллекту и к интуиции, чтобы извлечь из них квинтэссенцию их предмета: метафизика, таким образом, будет исходить из теории познания. Но, с другой стороны, если сознание, таким образом, раздвоилось на интуицию и интеллект, то произошло это вследствие необходимости как применяться к материи, так одновременно с этим следовать за течением жизни. Раздвоение сознания зависит здесь от двойственной формы реального, и теория познания должна исходить из метафизики. Поистине, каждое из этих двух исканий приводит к другому: они составляют круг, и круг этот не может иметь другого центра, кроме эмпирического изучения эволюции. Только наблюдая, как пробегает сознание через материю, теряется в ней и в ней же себя находит, делится и восстанавливается, мы можем построить идею противоположности между собою этих двух элементов, равно как, быть может, и общности их происхождения. Но, с другой стороны, опираясь на эту их противоположность и на эту общность происхождения, мы, конечно, яснее выделим смысл самой эволюции.

Таков будет предмет следующей главы. Но уже те факты, которые мы только что обозревали, могут подсказать нам идею связать жизнь или с самим сознанием, или чем-нибудь, что с ним сходно.

Мы сказали, что на всем протяжении животного царства сознание кажется как бы пропорциональным захвату выбора, которым обладает живое существо. Оно освещает зону возможностей, окружающих действие. Оно измеряет отклонение между тем, что совершается, и тем, что могло бы совершиться. Рассматривая его извне, его можно было бы считать простым помощником действия, светом, который зажигается действием, мгновенной искрой, рождающейся от трения между реальным действием и действиями возможными. Но нужно заметить, что вещи происходили бы точь-в-точь так же, если бы сознание, вместо того чтобы быть следствием, было бы причиной. Можно предположить, что даже у самого низшего животного сознание по праву может занимать огромное поле, но что фактически оно сжато как бы в тиски: всякий прогресс в нервных центрах, давая организму все больший и больший выбор между действиями, апеллирует к возможностям, способным окружать реальное, разжимает, таким образом, тиски и дает большую свободу сознанию. В этой гипотезе, равно как и в первой, сознание является орудием действия; но было бы вернее сказать, что действие есть орудие сознания, ибо усложнение действия самим собою и соперничество одного действия перед другим являются для узника сознания единственно возможными способами освобождения. Как выбирать между этими двумя гипотезами? Если бы была справедлива первая, сознание в каждое мгновение вырисовывало бы состояние мозга; существовал бы строгий параллелизм (в той мере, в какой он доступен пониманию) между психологическим состоянием и состоянием мозговым. Напротив, во второй гипотезе существует солидарность и взаимная зависимость между мозгом и сознанием, но нет параллелизма: чем более мозг будет усложняться, увеличивая, таким образом, число возможных действий, между которыми организм имеет выбор, тем более сознание будет выступать за пределы своего физического спутника. Так, воспоминание об одном и том же зрелище, при котором присутствовали человек и собака, вероятно, одинаковым образом изменит их мозг, если восприятие будет одинаково; однако воспоминание у человека будет совершенно иным, чем у собаки. У собаки воспоминание останется пленником восприятия: оно пробудится только тогда, когда его напомнит аналогичное воспоминание, воспроизводя то же зрелище, и проявится оно гораздо более в узнавании наличного восприятия, чем в истинном возрождении самого воспоминания, и само узнавание не столько будет *мыслимым*, сколько *разыгрываемым*. Человек, напротив, способен вызывать воспоминание по произволу, в какой угодно момент, независимо от наличного восприятия. Он не довольствуется тем, чтобы разыгрывать прошлую жизнь: он представляет ее себе. Психологическая разница между двумя воспоминаниями не может обусловливаться той или иной частичной разницей между двумя мозговыми механизмами, ибо местное изменение мозга, связанное с воспоминанием, одно и то же с той и другой стороны; она обусловливается разницей между двумя мозгами, взятыми в их целостности: более сложный из двух, заставляя соперничать между собою большее число механизмов, позволит сознанию освободиться от узды тех и других и добиться независимости. Что вещи происходят именно так, что нужно выбирать из. двух гипотез вторую, это мы пытались показать в предыдущем труде путем исследования фактов, которые лучше всего освещают отношение между состоянием сознания и мозговым состоянием, фактов нормального и патологического узнавания, в частности на явлениях афазии. Но к этому же можно прийти и путем рассуждения. Мы показали, на каком противоречивом постулате, на каком смешении двух несовместимых между собой видов символизма покоится гипотеза эквивалентности между мозговым состоянием и состоянием психологическим.

Рассматриваемая с этой стороны эволюция жизни принимает более точный смысл, хотя и нельзя ее свести к идее в истинном смысле этого слова. Все происходит так, как будто бы широкий поток сознания проник в материю, отягченный, как всякое сознание, безмерным множеством взаимно проникающих друг в друга возможностей. Он увлек материю к организации, но движение его бесконечно ею замедлялось и одновременно бесконечно делилось. В самом деле, с одной стороны, сознание должно было замереть, как куколка в своем покрове, где она готовит свои крылья, с другой стороны, заключающаяся в сознании множественность тенденций поделилась между расходящимися рядами организмов, которые при этом скорее направляли эти тенденции вовне, в движения, чем внутрь — в представления. На протяжении этой эволюции, в то время как одни организмы засыпали все более и более глубоко, другие все более просыпались, и оцепенение одних обслуживало деятельность других. Но пробуждение могло совершиться двумя способами. Жизнь, то есть сознание, пущенное в материю, сосредоточивало свое внимание или на своем собственном движении, или на материи, через которую оно проходило. Оно шло таким образом или в направлении интеллекта. Интуиция с первого взгляда кажется гораздо предпочтительнее интеллекта, потому что жизнь и сознание остаются здесь внутри самих себя. Но эволюция живых существ показывает нам, что интуиция не могла идти очень далеко. Сознание оказалось здесь до такой степени сжатым своим покровом, что оно должно было сузить интуицию в инстинкт, то есть обнимать только очень незначительную часть жизни, ту, которая интересовала его практически, и обнимать во мраке, касаться, почти ее не видя. С этой стороны горизонт тотчас же закрылся. Напротив, сознание, сложившееся в интеллект, то есть сосредоточившееся прежде всего на материи, становится, по-видимому, внешним относительно самого себя; но именно потому, что он подходит к предметам извне, ему и удается добиться того, что оно может циркулировать в их среде, устранять воздвигаемые ими преграды, расширять бесконечно свою область. Добившись свободы, оно может также углубиться внутрь и разбудить дремлющие там интуитивные возможности.

С этой точки зрения не только сознание является движущимся началом эволюции, но человеку дается также привилегированное место среди самых сознательных существ. Между животным и им существует различие уже не в степени, но по природе. Таково должно быть заключение нашей следующей главы; укажем пока, как подготовляет его нам предшествующий анализ.

Достойным замечания является крайняя непропорциональность между последствиями изобретения и самим изобретением. Мы сказали, что интеллект сформировался по материи и что прежде всего он стремится к фабрикации. Но фабрикует ли он, чтобы только фабриковать, и не преследует ли при этом невольно и бессознательно совсем другое? Фабриковать — это значит выспрашивать материю, смягчать, покорять, обращать ее в орудие, с тем чтобы стать над ней господином. Этим *господством* и пользуется человечество еще гораздо более, чем материальным результатом самого изобретения. Если мы извлекаем непосредственную выгоду из сфабрикованного предмета, как могло бы это делать разумное животное, если даже эта выгода есть все, чего добивался изобретатель, она является очень малою вещью по сравнению с новыми идеями, с новыми чувствами, которые изобретение может вызвать вокруг себя, как будто бы главным его результатом должно быть возвышение нас над нами самими и через это расширение нашего горизонта. Непропорциональность между действием и причиной настолько здесь велика, что трудно допустить, чтобы причина *производила* свое действие. Она его *разряжает*, указывая ему, правда, его направление. Словом, все происходит так, что как будто интеллект, накладывая свою руку на материю, имеет главною целью *дать выход чему-то*, что материя задерживает.

Такое же впечатление получается от сравнения мозга человека и животных. Сначала разница кажется только в объеме и сложности. Но, судя по функционированию, здесь должно еще быть нечто совсем иное. У животного двигательные механизмы, построенные мозгом, или, другими словами, привычки, приобретенные его волей, не имеют другой цели и другого действия, кроме как выполнение движений, начертанных этими привычками, накопленными в этих механизмах. У человека же двигательная привычка может иметь совсем другой результат, несоизмеримый с указанным. Она может служить препятствием другим двигательным привычкам и, побеждая этим автоматизм, давать свободу сознанию. Известно, какую обширную территорию занимает речь в человеческом мозгу. Мозговые механизмы, соответствующие словам, имеют ту особенность, что могут бороться с другими механизмами, теми, например, которые соответствуют самим вещам, или также бороться друг с другом: в это время сознание, которое могло быть вовлечено в действие и поглощено им, овладевает собой и освобождается.

Следовательно, различие должно быть более радикальным, чем это может показаться при поверхностном исследовании. Это — такое же различие, какое существует между механизмом, поглощающим внимание, и механизмом, от которого можно отвлечься. Паровая машина, как задумал ее Ньюкомен[2](#b146), требовала присутствия человека, обязанностью которого было исключительно управлять кранами, то вводя в цилиндр пар, то направляя на него холодный дождь, чтобы вызвать конденсацию пара. Рассказывают, что ребенок, которому поручена была эта работа и которому наскучило ее выполнять, придумал соединить веревкой рукоятки кранов с коромыслом машины. Тогда машина сама стала открывать и закрывать свои краны; она работала без посторонней помощи. Если бы теперь наблюдатель сравнил устройство этой второй машины с первой, не интересуясь детьми, обязанными смотреть за ними, то он нашел бы в ней только небольшое усложнение. И это действительно все, что можно заметить, если смотреть только на машины. Но если бросить взгляд на детей, то окажется, что в то время, как один поглощен надзором, другой может играть на свободе и что в этом отношении между машинами радикальное различие, так как первая порабощает внимание, вторая дает ему свободу. Такого же рода разница, думается нам, окажется между мозгом животного и мозгом человека.

Итак, при желании выражаться в терминах телеологии следовало бы сказать, что сознание, вынужденное для собственного освобождения разделить сначала организацию на две дополняющие одна другую части, на растение, с одной стороны, и животные — с другой, искало выход в двух направлениях — в инстинкте и в интеллекте; оно не нашло его с инстинктом и добилось его от интеллекта только путем резкого скачка от животного к человеку. Так что в последнем анализе человек является смыслом всей организации жизни на нашей планете. Но это лишь способ выражения. В реальности существуют только известное жизненное течение и другое, ему противоположное; отсюда вся эволюция жизни. Нужно теперь, чтобы мы подошли возможно ближе к противоположности этих двух течений. Быть может, мы откроем таким путем их общий источник. Мы проникнем тогда без сомнения и в самые темные области метафизики. Но так как оба направления, которые предстоит нам исследовать, обозначены в интеллекте, с одной стороны, в инстинкте и в интуиции — с другой, мы не боимся сбиться с пути. Образ эволюции жизни подсказывает нам известную концепцию познания, а также известную метафизику, которые взаимно друг друга включают. Выделенные эта метафизика и эта критика смогут сами в свою очередь бросить некоторый свет на эволюцию в ее целом.

*Бергсон А . Творческая эволюция.*

*М., 1914. С. 158—165*

## Дильтей

**Описательная психология**[**1**](#b147)

Все анекдоты, переходящие из одной психологии в другую, должны быть подвергнуты строгой критике. Вместе с тем именно эти процессы и нужно сделать доступными эксперименту. Дело идет везде об опыте и о взаимодействии бессознательного и сознательного, а не телесного и душевного, в пределах этого взаимодействия дело идет только об описании его отдельных форм. При этом надобно совершенно воздержаться от рассмотрения бессознательных представлений, физиологических следов без эквивалентов, и везде нужно иметь в виду отношение живой структурной связи к этим кавзальным отношениям. Тогда окажется, насколько в этой области недостаточны отвлеченные представления о механической связи. И в других науках, как, например, в политической экономии, пытались было сначала дедуцировать из немногих посылок и образовывали столь гладкие механические связи; таков был и психический механизм Гербарта[2](#b148), но после того, как убедились в поспешности и однобокости таких конструкций, в психологии так же, как в политической экономии, установился принцип, в силу которого необходимо прежде всего собрать факты и варьировать их, разделить основные формы явлений и описать их по отдельности.

За этою общей частью следует расчленение трех основных связей, скрепленных в структуре душевной жизни.

Из того, в каком виде нам даны эти связи, вытекает руководящая точка зрения для анализа их. Я уже имел случай взяться за доказательство того, что приобретенная связь душевной жизни содержит как бы *правила, от которых зависит течение отдельных душевных процессов*. Поэтому эта связь составляет главный предмет психологического описания и анализа внутри каждого из трех основных, связанных в душевную структуру, членов душевной жизни, именно интеллекта, жизни побуждения и чувств и волевых действий; эта приобретенная связь дана нам прежде всего в развитом человеке, именно в нас самих. Но ввиду того, что она попадает в сознание не как нечто целое, она прежде всего постижима для нас лишь опосредствованно в отдельных воспроизведенных частях или в своем действии на душевные процессы. Поэтому мы сравниваем ее творения для того, чтобы постигнуть ее полнее и глубже. На произведениях гениальных людей мы можем изучить энергическое действие определенных форм умственной деятельности. В языке, в мифах, в религиозных обычаях, нравах, праве и внешней организации выявляются такие результаты работы общего духа, в которых человеческое сознание, выражаясь языком Гегеля, объективировалось и таким образом может быть подвергнуто расчленению. Что такое человек, можно узнать не путем раз- мышлений над самим собой и даже не посредством психологических экспериментов, а только лишь из истории. Но это расчленение произведений человеческого духа, стремящееся проникнуть в возникновение душевной связи, в ее формы и ее действия, связать с анализом исторических продуктов должно наблюдение и собирание всякой уловимой части *исторических процессов*, в которых образуется такого рода связь. Все историческое изучение возникновения, форм и действий душевной связи в человеке и покоится именно на соединении обоих указанных методов. Уже в исторических изменениях, происходящих в результатах работы общего духа, раскрываются такие живые процессы; это происходит, например, в изменении звуков, в изменении значения слов, в изменении представлений, связываемых с именами божеств. Также и в биографических документах, дневниках, письмах можно бывает почерпнуть такие сведения о внутренних процессах, которые освещают генезис определенных форм духовной жизни. Так, например, чтобы изучить природу воображения, мы сравниваем показания истинных поэтов о происходящих у них в душе процессах с поэтическими произведениями. Что за богатый источник для понимания загадочных процессов, из которых возникает религиозная связь, заключается в том, что нам известно о Франциске Асизском[3](#b149), святом Бернарде[4](#b150), и в особенности о Лютере!

Этот анализ возникновения форм и действия душевной связи по его главным составным частям начинается с тонко расчлененной связи *восприятий, представлений* и *познаний* в развитой душевной жизни полноценного человека.

Уже Спенсер отметил, что анализ развился больше всего в этой области оттого, что в ней легче всего отличить продукты от составных частей. Зигварт[5](#b151) первый установил в прочной и длительной связи этой области основной предмет расчленения интеллекта, и наряду с прочими необычайными заслугами его новой обработки учения о методе должна быть признана и та, что он провел подобное расчленение, в особенности применительно к числу, времени, пространству и движению (ср. его Логику II2 41ff, II2 187). На его взгляд, всякая подобного рода связь представляет собою познаваемое правило, господствующее над переходом действительного сознания от одного члена к другому. Если это правило установить аналитически, то можно не заботиться о субъективных привходящих явлениях отдельных действий, разнообразных чувствах и побуждениях; различия между отдельными индивидами отступают на задний план; схватываются объективные и непреходящие отношения, лежащие в основе человеческого интеллекта. Здесь постоянный фон, по которому скользит и блуждает изменчивый свет минутного сознания. Здесь длительные правила, управляющие в конечном результате случайной игрой ассоциаций. Таким образом, здесь открывается широкое поле для достоверного аналитического познания душевной жизни человека.

Плодотворность такого анализа нашего интеллекта для наук о духе может лучше всего быть выяснена на примере педагогики. Всякий знает, какую революцию вызвал Песталоцци введением своей системы наглядного обучения. То, что Песталоцци[6](#b152) постиг интуицией гения, может быть разъяснено при помощи аналитической психологии. Она исходит из приобретенной, сложившейся связи душевной жизни и расчленяет ее на отдельные связи, составляющие творческий фон всех сознательных процессов. В игре отдельных душевных процессов она схватывает действие этих связей в виде основных правил, от которых всюду зависят единичные проявления этой игры. И таким образом, она узнает смысл гениальной методики Песталоцци в том, что творческая, формирующая сила человека обусловливается правильным развитием таких связей. Это великое положение педагогики вытекает из более общего учения о природе приобретенной связи душевной жизни, природе ее, состоящей в том, чтобы быть правилом и силою, управляющими отдельными процессами. Песталоцци пришел к этому положению не абстрактным путем — педагогика есть дело школы, — он на опыте постиг благотворное действие той регулярной и упорядоченной самодеятельности, которая развивает наиболее элементарные и однородные из этих связей. Четыре из них он положил в основу: упорядочение чисел, пространственные отношения, основные музыкальные соотношения и закономерную связь в языке. Результат обнаружился двоякий. Отношения чисел, пространства и звуков образуют однородные системы, которые могут развиваться изнутри; язык не есть такая гомогенная система, и на нем его метод потерпел крушение. Внутри же этих трех однородных систем наглядность, в конце концов, неотделима от мышления — молчаливое мышление в противоположность дискурсивному, — именно поэтому столь безмерно плодотворное для трудящегося человека в противоположность образованной болтовне. Если принять во внимание, как постигается в мыслительном акте, неотделимом от обладания ощущениями, всякое пространственное расстояние, всякий звуковой интервал, всякая степень серого цвета, то должна исчезнуть ложная противоположность наглядного обучения и развития мышления, игравшая до нынешнего времени столь значительную роль, как в законах педагогики, так и в практических педагогических рассуждениях.

Основные длительные связи, в которых движется наш интеллект, могут быть разложены на элементарные составные части и процессы. Изменяясь по отношению друг к другу, содержания и соединения содержаний отделяются одно от другого. Правда, на первых порах это не означает ничего иного, кроме того, что мы таким путем и в самом ощущении различаем качество и интенсивность. Качество и интенсивность еще не становятся вследствие этого составными частями ощущения. Но чем выше соединения, в которых происходит синтез, тем решительнее выступает в них в виде деятельности свободная жизненность нашего постижения и отделяется от данности ощущений. Если я пытаюсь себе представить одновременно некоторое количество светлых точек на серой поверхности (из подобного опыта, кстати, могут быть выведены различные интересные следствия), то возможность перейти от 5 к более крупной цифре зависит кроме навыка еще и от того, конструирую ли я при помощи отношений определенную фигуру, и чем большее число точек я стараюсь в ней объединить, тем яснее я отдаю себе отчет в моей деятельности. При улавливании какой-нибудь мелодии объединяется в одно действие еще большее количество отношений. Сознание деятельности проявляется во всех такого рода высших и более живых соединениях, совершенно отлично от способа, каким мне даны ощущения. Если же мы пожелаем перенести это различение на постижение образования крупных умственных связей, каковы пространство, время, причинность, если мы и тут пожелаем отделить от ощущений функции, в которых создаются их отношения, то здесь надобно, с другой стороны, принять в соображение, что для каждой связи в самих ощущениях должна заключаться возможность их упорядочения, — она должна там заключаться, чтобы я мог ее извлечь. Если мы образуем хотя бы связь звукового ряда, отношения близости одного тона к другому должны быть основаны на природе самих звуковых впечатлений. Эти отношения, следовательно, даны одновременно с известным количеством звуковых ощущений. Точно так же я в другом месте пытался доказать, что отношения причинности первоначально даны вместе с агрегатами ощущений в жизненности процесса. Таким образом, во всякой умственной связи имеется отношение различимых составных частей, допускающее аналитическое изображение, но никак не конструкцию такой связи. Объяснительная психология хочет конструировать такие великие длительные связи, как пространство, время, причинность, из некоторых ею изучаемых элементарных процессов ассоциации, слияния, апперцепции; описательная психология, наоборот, отделяет описание и анализ этих длительных связей от объясняющих гипотез. Таким образом, она делает возможною общеобязательную связь психологического познания, в котором целое душевной жизни видно наглядно, ясно и точно. Правда, образование гипотез о возникновении нашего пространственного созерцания неизбежно; но ведь никто не может не признать, что все существовавшие до сих пор теории были совершенно проблематичны. Такое критическое сознание положения вещей нисколько не уменьшает оценки и не мешает признанию значительности результатов работы над определением составных частей и элементарных процессов восприятия и течения мыслей, работы, дающей современной, в особенности немецкой, физиологии, психофизике и психологии право на славу непреходящую. Новейшие работы в этой области, как, например, учение Штумфа[7](#b153) о слиянии тонов, выказывают тенденцию на место темного, следующего физическим аналогиям, представления о самом процессе поставить общезначимое изображение выступающих в результате элементарного процесса признаков, в данном случае, следовательно, степени и ближайшие отношения в затруднении различения тонов. Это обусловливается тем, что мы не замечаем непосредственно элементарных процессов, как явления в нас или как выполнения какой-либо функции в нас, а воспринимаем в сознании лишь результат. Если следовать по этому пути, то и в указанной области общезначимое описание все больше и больше вступает в свои права. Сюда же относится и отказ от установления определенного числа абсолютно элементарных процессов, в качестве каковых теперь часто выставляются ассоциация и воспроизведение, а также и слияния как таковые. Описательная психология может лишь в последовательном порядке описывать элементарные процессы, которые пока не могут быть с достоверностью сведены к простейшим. Узнавание, ассоциация и воспроизведение, слияние, сравнение, отожествление и определение степеней различия (что, впрочем, привходит в процесс различения), разделение и объединение суть такого рода процессы. Внутренние соотношения, в которых находятся между собою некоторые из них, напоминают о том, что и здесь общеобязательные описание и анализ могут доходить лишь до определенного пункта и что и здесь для установления безусловных утверждений возникают такие же затруднения, как и в вопросе о последних составных частях наших восприятий и представлений, в особенности в психологии восприятия звука. В расчленении интеллекта тут всюду проявляется то, что мы выставили в качестве общего отношения, а именно: встреча описательной и объяснительной психологии на крайних концах анализа. Сама опытная проверка найденных элементарных фактов на возникающей таким путем связи в какой-либо отдельной области является необходимой вспомогательной операцией описательной психологии для определения степени вероятности выставляемых гипотез. Ибо только путем определения степени вероятности отдельных гипотез описательная психология сохраняет возможность давать себе необходимый отчет в том отношении, в котором она в данный момент находится к наиболее выдающимся трудам и гипотезам объяснительной психологии.

Насколько иначе обстоит дело со связью наших побуждений и чувств, составляющею второй основной предмет расчленения отдельных областей душевной жизни! И, однако, тут мы видим перед собой подлинный центр душевной жизни. Поэзия всех времен находит здесь свои объекты; интересы человечества постоянно обращены в сторону жизни чувств; счастье и несчастье человеческого существования находятся в зависимости от нее. Поэтому-то психология XVII века, глубокомысленно направившая свое внимание на содержание душевной жизни, и сосредоточилась на учении о чувственных состояниях, ибо это и были ее affectus[8](#b154). Но насколько важны и центральны эти состояния, настолько упорно они противостоят расчленению. Наши чувства по большей части сливают в общие состояния, в которых отдельные составные части становятся уже неразличимыми. При сложившихся условиях наши побуждения выражаются в конкретном, ограниченном в своей длительности, определенном в своем объекте, стремлении, не доходя, однако, как таковые, до нашего сознания, т. е. как побуждения, проникающие и охватывающие в своей длительности каждое такое отдельное стремление и желание. И те и другие, т. е. и чувства и побуждения, не могут быть произвольно воспроизведены или доведены до сознания. Возобновлять душевное состояние мы можем только таким путем, что экспериментально вызываем в сознании те условия, при которых это состояние возникает. Из этого следует, что наши определения душевных состояний не расчленяют их содержания, а лишь указывают на условия, при которых наступает данное душевное состояние. Такова природа всех определений душевных состояний у Спинозы[9](#b155) и Гоббса[10](#b156). Поэтому нам надлежит прежде всего усовершенствовать методы этих мыслителей. Определения, точная номенклатура и классификация составляют первую задачу описательной психологии в этой области. Правда, в изучении выразительных движений и символов представлений для душевных состояний открываются новые вспомогательные средства; но в особенности сравнительный метод, вводящий более простые отношения чувства и побуждений животных и первобытных народов, позволяет выйти за пределы антропологии XVII века. Но даже применение этих вспомогательных средств не дает прочных точек опоры для объяснительного метода, стремящегося вывести явления данной области из ограниченного числа однозначно определяемых элементов. И фактически попытки объяснения находятся между собой в состоянии борьбы, выхода из которой решительно не предвидится. Уже основные вопросы не допускают убедительного разрешения. Нынешняя объяснительная психология в основу своего изложения кладет всегда какую-либо теорию об отношении чувств к побуждениям и воле и об отношении качественных чувственных состояний к сливающимся с ними представлениям. Одни видят в побуждении первичный факт и рассматривают чувства как внутренние состояния, данные вместе с тем или иным состоянием в жизни побуждений. Другие, наоборот, рассматривают чувство как первичный факт, и из соединений, в которые оно вступает с ощущениями и представлениями, выводят побуждение и даже, больше того, волю, но ни одна из этих теорий не в состоянии обосновать заключающегося в ней упрощения действительного положения вещей. Точно так же не может быть проведено с достаточной убедительностью и сведе́ние всех качественных различий в жизни наших чувств к простым состояниям удовольствия и неудовольствия и их соединениям с ощущениями и представлениями. Если бросить взгляд на поразительно богатую у всех народов литературу, касающуюся душевных состояний и страстей человеческих, то нельзя не увидеть, что все плодотворные и освещающие эту область положения не нуждаются в подобного рода объяснительных допущениях; в них описываются лишь сложные и выдающиеся формы процессов, в которых упомянутые различные стороны связаны друг с другом. И нужно лишь достаточно глубоко войти в анализ видных фактов в этой области, чтобы убедиться здесь в бесполезности таких объяснительных гипотез. Большинство психологов склонно характеризовать эстетическое наслаждение, вызываемое художественным произведением, как состояние удовольствия. Но эстетик, исследующий действие различных родов стилей в различных художественных произведениях, окажется вынужденным признать недостаточность такого понимания. Стиль какой-нибудь фрески Микеланджело или баховской фуги вытекает из настроения великой души, и понимание этих произведений искусства сообщает душе наслаждающегося определенную форму настроения, в которой она расширяется, возвышается и как бы распространяется.

Поэтому область самой душевной жизни в действительности еще не созрела для полной аналитической обработки; необходимо, чтобы до того описательная и расчленяющая психология завершила свою задачу на частностях. При этом исследование должно двигаться преимущественно по трем направлениям. Оно отображает основные типы течения душевных процессов; то, что великие поэты, в особенности Шекспир, дали нам в образах, оно стремится сделать доступным для анализа в понятиях. Оно выделяет некоторые основные отношения, проходящие через жизнь чувств и побуждений человека, и оно пытается установить отдельные составные части состояний чувств и побуждений. Если первое из указанных направлений, по которым производится исследование, ясно само собой, то остальные два должны быть пояснены на нескольких примерах.

Сквозь всю жизнь чувств и побуждений проходят некоторые основные отношения, имеющие решающее значение для уразумения человека. Я выделю несколько таких основных отношений — как бы темы для точного описательного метода. В качестве тем они. естественно, кажутся тривиальными, лишь при проведении описания могла бы стать очевидной ценность подобных изображений, еще повышающаяся вследствие того, что от этих отношений зависят важные различия индивидуальностей. Такого рода отношение заключается в слиянии чувств и в их перенесении. Под этим выражением следует разуметь перенесение чувства на нечто, регулярно связанное с областью его возникновения; так, например, с цели на средство, с действия на причины. Далее, подобное же основное отношение заключается в том, что стоики, Гоббс и Спиноза, обозначали как инстинкт самосохранения или роста ”Я”: стремление к полноте духовных состояний, к изживанию себя, к развитию сил и побуждений.

Мы замечаем, что в задерживающем состоянии из чувства гнета регулярно возникает стремление освободиться от него. Представление грядущих бедствий при определенных условиях действует на душу столь же сильно, как и наличность самого бедствия, подчас даже еще сильнее; в частности, чем больше люди живут представлениями, а не впечатлениями, чем больше они как бы подводят счет своему будущему, тем легче они поддаются страху, когда жизненной связи угрожает какое-либо нарушение. Род и степень того, как прошлое влияет на душу, также зависит от определенных условий в строе душевной связи. Замечено, что люди взаимно повышают друг у друга аффекты; известно, что какое-либо собрание политически более возбудимо, нежели возбуждался бы каждый из присутствующих в отдельности, и выступающие при этом различия зависят от определенных условий душевной жизни. Другую столь же важную черту составляет постоянное претворение наших душевных состояний в соответствующие представлениям символы и в выразительные движения. Оба эти вида претворения наших душевных состояний связаны между собою и отличаются от проявления душевных состояний в действиях, направленных на внешние или внутренние изменения. Они подпадают под понятие символизующей деятельности, установленное в этике Шлейермахера, и имеют огромное значение как для религиозных, так и для художественных проявлений жизни человека.

Анализ пытается затем установить отдельные составные части состояний чувств. Чувства встречаются нам в жизни постоянно в конкретных слияниях. Подобно тому как образ восприятия содержит в себе в качестве единиц ощущения, так и конкретные чувственные состояния заключают в себе элементарные чувства. В картине чувственный тон отдельных красок, их гармония и контраст, красота форм, экспрессия, наслаждение, вызываемые идеальным содержанием, взаимодействуют для цельного впечатления от нее. Мы не исследуем вопроса о том, что является первоосновой качественных отличий в наших чувствах, выступающих наряду с различиями в интенсивности; мы прежде всего принимаем эти различия как факты. Подобно тому как повторяются ощущения, заключающиеся в восприятиях, также можно проследить сходные соотношения и в элементарных чувствах. С определенным классом антецедентов регулярно связывается определенный класс чувственных процессов. Подобно тому как данному классу раздражений соответствует круг чувственных качеств, так и классу таких антецедентов соответствует круг элементарных чувств. Для экспериментальной психологии здесь открывается широкое поле плодотворных изысканий. В опыте можно взять простейшие антецеденты и установить регулярные соединения их с простыми чувствами. Таким образом, возникает понятие о чувственных кругах, как о последних фактах жизни чувств, находимых путем анализа. Сходным образом могут быть очерчены и круги побуждений. Но и здесь, так же как при разборе элементарных функций нашего интеллекта, мы пока должны совершенно отказаться от установления ограниченного числа дефинитивно элементарных фактов. Объяснительный метод этого бы требовал, описательный же и расчленяющий именно в этой области чувствует свое превосходство, сообщаемое ему тем, что он ограничивается рассмотрением разрешимых задач.

Третья основная связь в нашей душевной жизни *образуется из волевых действий человека*. Здесь анализ вновь обретает верную путеводную нить в постоянных соотношениях. Ему предстоит прежде, всего определить понятия постановки цели, мотива, отношений между целью и средствами, выбора и предпочтения, а затем развить отношения этих понятий между собою. За этим следует анализ отдельного волевого действия, как он произведен в тщательной статье Зигварта. При этом искусство описательной психологии состоит в том, что предметом для расчленения она берет развившийся уже процесс, в котором составные части яснее всего выступают наружу. В расчленении этом строго разделяются мотив, цель и средства. Процесс выбора или предпочтения ясно сознается во внутреннем восприятии. Кроме того, наши целевые действия отчасти выявляются наружу и таким образом объективируются для нас. Волевое действие вытекает из общего уклада жизни наших чувств и побуждений. В нем заключается намерение внести изменения в эту жизнь. Таким образом, он заключает в себе некоторого рода представления о цели. Упомянутое намерение либо направляется на достижение намеченной цели во внешнем мире, либо оно отказывается от того, чтобы путем внешних действий изменить уклад сознания, и стремится прямо произвести внутренние изменения в душевной жизни. Тот момент, когда дисциплина внутренних волевых действий возымеет власть над человеком, составляет эпоху в его религиозно-нравственном развитии. Поскольку же внутренний процесс или состояние могут стать фактором волевого решения, постольку они являются и мотивом же. Уже во время взвешивания мотивов с представлением цели связывается представление о средствах. Если из стремления к изменению положения вытекли одно или несколько представлений о цели, то в душе возникает проверка, выбор, предпочтение, и наиболее подходящее представление цели, средства к достижению которой вместе с тем доступнее всего, становится моим волевым решением. Тогда наступает опять проверка, выбор и решение относительно всех имеющихся в распоряжении средств к достижению этой цели.

Анализ волевых действий человека не может, однако, ограничиться расчленением отдельного волевого действия. Подобно тому как в области интеллекта единичная ассоциация или единичный мыслительный акт не составляют главного предмета анализа, так не составляет его в области практической единичное волевое решение. Тщательный анализ отдельных волевых действий как раз и приводит к нахождению зависимости их от приобретенной связи душевной жизни, обнимающей как основные отношения наших представлений, так и постоянные определения ценностей, навыки нашей воли и господствующие целевые идеи, и содержащей, таким образом, правила, которым, хотя мы этого часто и не сознаем, наши действия подчиняются. Таким образом, эта связь, постоянно воздействующая на отдельные волевые действия, составляет главный предмет психологического анализа человеческой воли. Мне нет надобности вызывать в сознании всю связь моих профессиональных заданий для того, чтобы, сообразно настоящему положению их, подчинить этой связи то или иное действие — намерение, содержащееся в этой связи задач, продолжает действовать, хотя я и не довожу ее до своего сознания. При этом во всяком насыщенном культурными соотношениями сознании перекрещиваются разнообразные целевые связи. Они могут никогда не присутствовать одновременно в сознании. Для того чтобы оказать свое действие, каждое из них вовсе не должно непременно находиться в сознании. Но они — не вымышленные фиктивные сущности. Они — психическая действительность. Лишь учение о приобретенной связи душевной жизни, действующей, не будучи отчетливо сознанною, и включающей в себя другие связи, может сделать понятным такое положение вещей. Рядом с этим постоянством волевой связи можно поставить единообразие этой связи в отдельных индивидах. Так возникают основные формы человеческой культуры, в которых объективируется постоянная и единообразная воля. Формы эти составляют выдающийся объект для анализа, направленного на элементы воли и соединения их. Мы изучаем природу, законы и связь наших волевых действий на внешнем устройстве общества, на хозяйственном и правовом порядке. Тут мы имеем такую же объективацию связей в нашем практическом поведении, какую мы находим в числе, во времени, в пространстве и прочих формах нашего познания мира в нашем восприятии, представлении и мышлении. Отдельное волевое действие в самом индивиде является лишь выражением длительного направления воли, которое может заполнить целую жизнь, хотя и не сознается нами постоянно. Ибо характер мира практического в том и состоит, что им управляют длительные отношения, переходящие от индивида к индивиду, не зависящие от движения воли в отдельные моменты и сообщающие практическому миру его прочность. Как в области интеллекта, так и в области практической анализ должен быть направлен на эти длительные соотношения.

Остается еще указать лишь на то, что этот описательный и анализующий метод дает также основу для постижения отдельных форм душевной жизни, различий полов, национальных характеров, вообще главных типов целевой человеческой жизни, а также типов индивидуальностей.

*Дильтей В. Описательная психология.*

*М., 1924. С. 50—63*

**Закат Европы**[**1**](#b157)

1

*Душа и мир*: этой полярностью исчерпывается сущность нашего сознания, подобно тому как феномен магнетизма исчерпывается в противоположном протяжении двух полюсов. И эта душа, притом душа каждого отдельного человека, переживающая *в себе и, следовательно, творящая* весь этот мир исторического становления, делающая его выражением своего склада существования, и в то же время под другим углом зрения есть только ничтожный элемент, только беглая вспышка в нем?[[50]](#footnote-51)\* Что же такое Цезарь[2](#b158), Рамзес[3](#b159), Валленштейн[4](#b160), как не феномены исторической картины, созданной внутри себя высокоразвитой душой? Существуют ли они в действительности для неисторического сознания ребенка? Действительно ли бы они ”существовали”, если бы все теперешние люди снова оказались на первоначальном душевном уровне, примерно на уровне западных римлян времен Аврелиана?[5](#b161) Все ”другие” люди, появляющиеся в картине памяти истории, суть выражение души ”одного”, будь то великие личности, некогда создавшие, согласно установленному нами ранее словоупотреблению, эпоху, будь то просто люди толпы любого времени. Все, что эти люди всех времен думают, желают, делают, являют собой, следовательно, весь становящийся, подвластный судьбе мир, все это есть только знак и символ того, кто их переживает. Тайна собственной судьбы открывается в судьбе становящегося вокруг нас или познанного нами в качестве ставшего мира. Предрассветная душа ребенка и раннего человека только предчувствует свой мир; только ясная, дневная душа высоких культур, знающая и чувствующая себя, как устроенную единицу, именно как душу, обладает также чувственным миром, как *своей собственностью*. Во всякий момент бодрствующей жизни она строит из хаоса чувственного космос символически оформленных объектов или феноменов в зависимости от того, обладает ли этот космос признаками природы или истории.

Эту деятельность мы *зовем жизнью*. Жизнь есть осуществление внутренне возможного. В каждой душе, будь то душа народа, сословия или отдельного человека, с момента ее рождения в мире становления и судьбы вплоть до ее угасания, живет одно не знающее покоя стремление вполне себя осуществить, создать *свой* мир как полную совокупность своего выражения, преобразовать то, что я назвал чуждым, в исполненное значительности единство, подчинить его при помощи ограниченной и ставшей формы и присвоить его *себе*. Законченный мир есть излучение, есть победа души над чуждыми силами.

Мы имеем дело с одним и тем же явлением, когда в момент раннего детства как бы по мановению волшебного жезла пробуждается внутренняя жизнь и душа сознает себя самое и также когда в стране, наполненной бесформенной людской массой, с загадочной стремительностью возникает к бытию великая культура. С этого момента начинается совершение жизни в высшем смысле, так сказать, осуществление заранее определенной судьбы. Идея хочет быть осуществленной, и осуществление ее протекает в картине мира, чистая природа, чистая история или одно из бесчисленных смешений этих двух форм мира, — все это различные виды приведения в порядок совокупности выражения.

2

Здесь мы будем говорить не о том, что такое мир, а о том, что он обозначает. Физиогномика, а не систематика — вот наша задача. Действительность — иными словами мир по отношению к душе — для каждого отдельного человека и каждой отдельной культуры есть проекция обладающего направлением в области протяженного; она — воплощение внутреннего бытия и сущности, собственное, отражающееся в чужом; она *означает само это бытие*. Путем столь же творческого, сколь и бессознательного акта — не ”я” осуществляю возможное, но ”оно” осуществляется чрез мое посредство как эмпирической личности — из совокупности чувственных и относящихся к области памяти элементов с полной неизбежностью внезапно возникает ”этот” мир, *единственно существующий* для меня. Таким образом, необходимость судьбы, а не необходимость причинности властвует и определяет существование души и, следовательно, ее осуществление в ставшем.

Поэтому существует столько же миров, сколько людей и культур, и в существовании каждого отдельного человека этот мнимо единственный, самостоятельный и вечный мир — про который каждый думает, что он существует в том же виде и для других — есть вечно новое, однажды существующее и никогда не повторяющееся переживание.

Отметим различие между переживанием и пережитым, познанием и познанным. *Акты* существуют один раз и подчинены судьбе; и только законченный результат отмечен признаком механической *идентичности* на протяжении множества живых актов.

Только в постоянно возобновляющейся и все же пребывающей *картине мира* — в водопаде, чей облик спокойно пребывает в быстром падении капель — солнце во все дни одно и то же, и сознательная жизнь есть нечто целое в смене бегущих мгновений. Идентичность законченного лежит в основе равным образом и крайней предметности — ”природы” — и чистого феномена — ”истории”. Она есть необходимое условие всякой символики, не могущей существовать без известной *длительности* значения.

Целая скала возрастающей сознательности ведет от зачатков детски-смутного воззрения, когда еще для души не существует никакого ясного мира и никакой знающей себя души среди мира, вплоть до высших ступеней одухотворенного состояния, на которые способны только люди совершенно зрелых цивилизаций — не культур, — до сознания как полярности точного рассудка и вполне механического мира опыта. Это постепенное возрастание есть вместе с тем развитие символики. Не только когда я по способу ребенка, мечтателя или художника принимаю мир; не только когда я бодрствую, но воспринимаю его не с напряженным вниманием мыслящего и действующего человека из известной перспективы — причем это напряженно-внимательное состояние не так часто имеет власть даже над сознанием настоящих мыслителей, как это принято думать, но всегда и постоянно, пока может идти речь о сознании и, следовательно, вообще о жизни, я сообщаю вне меня лежащему миру содержание *всего* моего я, начиная от грезоподобных впечатлений стихии мира вплоть до неподвижного мира причинных законов и чисел, который наложен на первые и связывает их. Но даже миру чисел не чуждо личное. В этих чисто механических мирах форм много чисто общих черт; они могут до полной иллюзии предоминировать в картине, и мы можем и склонны за общим не замечать индивидуального и, следовательно, символического, но присутствует оно всегда.

*Такова идея макрокосма, действительности как совокупности всех символов по отношению к душе*. Ничто не остается чуждым этому свойству значительного. Все, что есть, есть также символ. Все, начиная с телесных проявлений — лицо, телосложение, манеры, приемы отдельных лиц, классов и народов, — относительно которых это было давно известно, вплоть до форм политической, хозяйственной, общественной жизни, до мнимо вечных и имеющих общее значение форм познания, математики и физики, — все говорит о сущности одной определенной и только этой души.

Только на большем или меньшем сходстве отдельных миров между собою, поскольку их переживают люди одной культуры или сферы, покоится большая или меньшая сообщаемость увиденного, почувствованного, узнанного, т. е. образованного в стиле собственного бытия, при посредстве языка и письма, понятий, формул и знаков, которые в свою очередь суть символы. Здесь мы имеем перед собой вечный и до сих пор почти неизвестный предел возможности реально сообщаться с чужими индивидуальностями и действительно понимать проявления их жизни. Степень тождественности обоих миров форм решает, имеем ли мы дело с пониманием или самообманом. Но то и другое отпадает, когда мы ставим вопрос о возможности перенестись в макрокосм других. Мы можем себе вообразить, хотя и не совершенно, индийскую и египетскую душу — открывающуюся в своих людях, обычаях, письменах, идеях, постройках и деяниях. Грекам, предрасположенным в высшей степени неисторически, была закрыта всякая возможность даже почувствовать сущность чуждой душевной стихии. Вспомним, с какой наивностью они узнавали в богах и культурах всех чужих народов только свое собственное. Но и мы, переводя слово, встречающееся у какого-нибудь античного философа, словом ”время” и этим вызывая в себе целый специфически фаустовский комплекс мыслей, вкладываем в чуждые намерения *свое собственное* мирочувствование, от которого происходит значение нашего слова. Истолковывая черты египетской статуи, мы, ни минуты не сомневаясь, обращаемся к помощи нашего *собственного* внутреннего опыта. В обоих случаях мы сами себя обманываем. Мнение, будто шедевры искусства древних культур еще полны жизни для нас — следовательно, ”бессмертны”, — также относится к области этих иллюзий, сохраняющих свою силу исключительно благодаря тому обстоятельству, что при этом *наш* дух, движимый глубоким инстинктом, понимает превратно, покорствуя собственному мирочувствованию. На этом, например, основано влияние группы Лаокоона[6](#b162) на искусство Ренессанса и драм Софокла на ложно классическую французскую драму.

3

Символы, представляющие собою нечто осуществленное, относятся к области протяженного. Они — ставшие, а не становящиеся; даже если они и обозначают становление, даже если они и состоят из выразительных обычаев или жестов, все же они неподвижно ограничены и подчинены законам пространства. Существуют *только* чувственно-пространственные (материальные и орнаментальные) символы. Само слово ”форма” уже обозначает нечто протяженное. Однако смысл всякого предела есть *бренность*. Не существует вечных символов. Даже и повсюду встречающиеся знаки треугольника, свастики, кольца, как символы — преходящи. Они встречаются во многих культурах, но каждый раз имеют иное значение и, таким образом, каждый раз созданы вновь и обладают ограниченной жизненной длительностью. Достаточно проследить судьбы античной колонны, начиная от греческого храма, где она поддерживает крышу при помощи архитрава, далее в раннеарабской базилике, где она расчленяет внутреннее пространство, наконец, до построек Ренессанса, *где она в качестве мотива включена в фасад*, чтобы почувствовать, что означает перетолкование символа, заимствованного новой культурой у предшествующей.

Духовно возможное, еще подлежащее завершению называется будущим. Завершенное называется прошедшим. *Направление (необратимость)* жизни, обозначаемое на языках всех народов словами время, судьба, воля, объединяет и то и другое в феномене настоящего, моментального сознания. Приоритет становления перед ставшим уже неоднократно подчеркивался.

Как только становление закончилось, возможное осуществилось, его назначение исполнилось. Приближающееся будущее стало покоящимся прошлым. *Оно стало пространством* и подпало, следовательно, принципу причинности. Судьба и причинность, время и пространство, направление и протяженность относятся друг к *другу*, как *жизнь* и *смерть*.

Существует таинственная связь между *пространством* и *смертью*, связь, которую именно ранние души всегда глубоко чувствовали. Религиозная метафизика изъясняет это так, что рождение и смерть принадлежат к миру явлений и что с изгнанием души в царство (причинной) необходимости связана смерть.

Человек — это единственное существо, знающее о смерти. Все остальные находятся в чистом становлении и обладают сознательностью, ограниченною исключительно точкоподобным настоящим, которое должно им казаться бесконечным; они живут, но ничего не знают о жизни, подобно детям раннего возраста, когда христианское мировоззрение считает их ”невинными”. Только бодрствующий человек обладает кроме становления также и ставшим, т. е. не только существованием, отделенным от окружающего мира, но и памятью о прожитом и опытом узнанного. Для всех других жизнь протекает вне представления о ее границах, т. е. без знания задачи, смысла, деятельности и цели. Только при полном обладании пространственной действительностью — миром, как излучение души — возникает великая загадка смерти. С глубокой и полной значения идентичностью пробуждение внутренней жизни в ребенке нередко вызывается смертью родственника. Он *внезапно* понимает безжизненное тело, ставшее вполне материей, вполне пространством, и *одновременно* ощущает себя отдельным существом в бесконечном, пространном мире. ”От пятилетнего ребенка до меня — только шаг. От новорожденного до пятилетнего — ужасающее пространство”, — сказал где-то Толстой. Здесь в этот решительный момент существования, когда человек становится человеком и узнает свое ужасающее одиночество во вселенной, перед ним открывается боязнь мира, как боязнь смерти, предела, *пространства*. Здесь заложено начало высшего мышления, которое вначале есть размышление о смерти. Каждая религия, каждая философия имеют здесь свой источник. Каждая большая символика приурочивает свой язык форм к культу мертвых, форме погребения и украшению гроба. Египетское искусство начинается с погребальных храмов фараонов, античное — с орнаментики погребальных ваз, раннеарабское — с катакомб и саркофагов, западное — с соборов, в которых ежедневно совершается жертвоприношение мессы, повторение смерти Христа. С новой идеей о смерти пробуждается новая культура. Около 1000 года, когда на Западе распространилась мысль о конце мира, родилась фаустовская душа этих стран.

Первобытный человек, исполненный глубоким изумлением перед явлением смерти, всеми силами своей души стремился проникнуть и заклясть этот мир протяженного с его неумолимыми и постоянно присутствующими правилами причинности, с его темным всемогуществом, постоянно угрожавшим ему смертью. Этот акт коренится в глубине бессознательного, но, создавая душу и мир, как таковые, разделяя и противопоставляя их, он отмечает начало индивидуального существования. Чувство себя и чувство мира начинают действовать, и всякая культура, внутренняя и внешняя, вообще есть только усиление такого человеческого бытия. С этого момента все вещи становятся не только впечатлениями, чисто животными, как у новорожденных детей, но и выражениями. Сначала они только имели отношение к человечеству, теперь и человечество обладает отношением к ним. Они стали символами его существования. Так смысл всякой настоящей — *бессознательной* и *внутренне необходимой* — *символики* коренится в феномене смерти, в котором вскрывается сущность пространства. Всякая символика проистекает из страха. Она знаменует защиту. Она есть выражение глубокого страха в старом двойном значении слова: ее язык форм говорит одновременно о враждебности и благоговении.

*Все ставшее преходяще*. Преходящи не только народы, языки, расы и культуры. Через несколько столетий не будет существовать западноевропейской культуры, немцев, англичан, французов, как во времена Юстиниана уже не было римлян. Погибла не масса человеческих поколений, перестала существовать форма народа, соединявшая некоторое число народов в одном общем жесте. Civis Romanus, один из наиболее сильных символов античного бытия, имел длительность, в качестве формы, всего в течение нескольких столетий. Всякое искусство смертно, не только отдельные произведения его, но само искусство. Придет день, когда прекратится существование последнего портрета Рембрандта[7](#b163) и последнего такта моцартовской музыки, хотя, пожалуй, и будет еще существовать закрашенное полотно и нотный лист, так как не будет уже ни глаза, ни уха, которым был бы доступен их язык форм. Гибнет всякая мысль, всякий догмат, всякая наука, когда угасают души и умы, в мирах которых их ”вечные истины” с необходимостью переживались, как нечто непреложное. Преходящи даже и звездные миры, которых созерцали астрономы с Нила и Евфрата, потому что *наша* — столь же преходящая — видимая глазом западного человека, возникшая из *его* чувства система мира, установленная Коперником[8](#b164), есть нечто совершенно от них отличное.

И, таким образом, мысль о макрокосме можно опять связать со словами, которым будет посвящено все дальнейшее изложение. ”*Все преходящее — только подобье*”.

Таким образом, незаметно эта идея приводит нас к проблеме пространства, конечно, в совершенно новом и неожиданном смысле. Ее разрешение — или, скромнее, ее толкование — оказывается возможным только в связи с этим кругом представлений, подобно тому как проблема времени сделалась более доступной только при посредстве идеи судьбы. Напомним еще раз, что подобно тому, как ”время” близко к чувству тоскливого стремления к миру, также и пространство, поскольку в макрокосме заложено стремление к подчинению чуждых сил посредством формы, близко исконному чувству боязни.

”Пространство”, несомненно, в первую очередь, так же, как и ”мир”, есть только непрерывное переживание бодрствующего человека. Уже само убеждение, которое является общераспространенным вследствие относительной однообразности протекающих в отдельных существованиях переживаний пространства и невозможности уяснить себе, при помощи слов, индивидуальную сторону ”пространства другого человека”, а именно то убеждение, что внешнее пространство постоянно и для всех есть нечто общее и идентичное, представляется совершенно недоказуемым предрассудком. Соответствующее слово, обладающее в разных языках не только отличной звуковой формой, но и отличным значением, препятствует настоящему уяснению. Есть ли ”пространство” общечеловеческое переживание? Или только переживание отдельных культур? Или даже и это утверждение не верно?

Собственно, проблема в феномене протяженного связана с сущностью *глубины* — *дали* или *отдаленности*, — абстрактная схема которой в системе математики, в отличие от длины и ширины, обозначается как *”третье измерение”*. Эта тройственность координированных факторов вводит в заблуждение. Несомненно, в пространственном впечатлении эти элементы не равноценны, не говоря уже об однородности. ”Длина и ширина”, несомненно, представляющие собою нечто *единое* в переживании, а не суммированное, суть, говоря осмотрительно, форма ощущения. Они являют собою прачеловеческое, чисто чувственное впечатление. Глубина являет собою *выражение*; с нее начинается ”мир”. Это для математики, несомненно, совершенно чуждое различие в оценке третьего измерения по сравнению с так называемыми двумя другими, свойственно также и противопоставлению понятий восприятия и созерцания. Протяжение в глубину превращает первое во второе. Только глубина есть настоящее *измерение* в дословном смысле, нечто *распространяющее*. В ней душа активна, в остальных — строго пассивна. В этом изначальном и не допускающем дальнейшего анализа элементе с полной глубиной выражается *символическое содержание* некоторого распорядка, притом отвечающего духу только одной культуры. Переживание глубины есть столь же вполне бессознательный и необходимый, сколько и вполне творческий акт, при помощи которого наше ”я” как бы по чьему-то предписанию получает свой мир; от уразумения этого акта зависит все последующее. Этот акт создает из хаоса восприятий богатое формами единство, нечто *ставшее*, которое теперь уже управляется законами, подчинено принципу причинности и, как отражение известной души, следовательно, *является преходящим*.

Нет никакого сомнения, хотя полный теоретического самомнения рассудок и не хочет с этим согласиться, что в феномене протяженности возможны бесконечные вариации, являющиеся отличными не только у ребенка и взрослого человека, человека близкого к природе и горожанина, китайца и римлянина, но и у каждого отдельного человека, в зависимости от того, переживает ли он свой мир в задумчивом или внимательном, деятельном или спокойном состоянии. Ведь каждый художник передавал в красках и линиях ”природу”. Каждый физик, греческий, арабский, германский, разлагал ”природу” на элементы, почему же в результате они не нашли одного и того же? Потому что у каждого своя собственная природа, хотя каждый и считает ее общей со всеми другими людьми, с наивностью, спасающей содержание его жизни, спасающей *его* самого. Природа — это переживание, насквозь насыщенное личным содержанием. Природа — это функция соответствующей культуры. И стоит только сопоставить современников, как Гольбейн[9](#b165), Дюрер[10](#b166) и Грюневальд[11](#b167), в отношении трактовки ими пространства в картине, чтобы почувствовать, что переживание глубины, ”пространство”, следовательно вся природа, даже и для них является чем-то в высшей степени различным.

*Шпенглер О. Закат Европы.*

*М. С. 172—179*

# ЧЕЛОВЕК В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

Философско-антропологическая мысль в России XIX века демонстрирует предельное многообразие подходов к самой проблеме. Именно поэтому при подборе материалов мы стремились наряду с известными философскими произведениями представить и малознакомые массовому читателю тексты отечественных мыслителей. Нам хотелось показать, что на протяжении века менялись духовные установки и господствующие мировоззренческие течения. Однако тема человека оставалась неизменной, она служила фундаментом для самых различных теоретических увлечений.

Русская философия прошла через романтизм 20—30-х годов, славянофильство и западничество 40—50-х, страстный нигилизм и материализм 60-х. В 70-е годы начал свою проповедь универсального всеединства и цельного знания Владимир Соловьев. Развитие социальной мысли второй половины века было связано с народничеством. При всей несовместимости этих предпосылок, как уже отмечалось, философы видели перед собой одну цель — указать человеку пути его собственного жизнеустроения, основываясь на постижении человеческой природы.

Спектр конкретных программ оказался поистине неисчерпаемым. Эволюция во многом определялась движением от традиций Илариона и Сковороды (феномены Толстого, Достоевского, Соловьева), одухотворенным нравственно-обостренным отношением русского человека к жизни и к самому себе и вытекающим из этого стремлением к духовному самоусовершенствованию, к социальному протесту против сложившегося общественного порядка, к нигилизму, бунту и революционным манифестам.

О чем бы ни шла речь — о православном сознании, русской идее, преобразовании общества, осмыслении бытия, — отечественные мыслители прежде всего пытались раскрыть феномен человека. Они полагали, что без постижения того, что составляет сущность личности, нельзя продвинуться к обсуждению других вопросов. Такое персоналистическое устремление в европейской философии отсутствовало.

Заметное отличие русской философии от западной проявлялось также в ее религиозной окрашенности. Различные социальные, мировоззренческие учения неизменно соотносили себя с традиционным для России православным умозрением. Через эту установку они и определяли себя. Вот почему в центре внимания постоянно оказывался не столько человек как природное существо, сколько неисчерпаемый духовный опыт личности, смысл индивидуального и коллективного (народного) бытия.

В европейской философии вообще, а особенно в XIX веке, весьма сильна была рационалистическая традиция. Преимущественное внимание уделялось проблемам сознания, свободы, интеллектуального постижения реальности. Эти проблемы в русской философии утрачивали свою умозрительность. Они рассматривались в контексте жизни, а не только чистого познания. Истина о человеке интерпретировалась не как результат познавательных усилий, а как кристаллизация повседневного, духовно напряженного опыта. При этом речь шла вовсе не о том, чтобы представить в завершенном виде некое общее знание о человеке. Предполагалось, что духовные постижения призваны направить человеческое бытие, помочь человеку в его становлении как духовного существа, в его жизни.

Размышление о человеке, его жизни, смерти и бессмертии понималось всеми в России не столько как интеллектуальное движение, сколько как непосредственный опыт человеческого бытия. Истина не доказывалась, как в западноевропейской философии, построением развернутой системы категорий. Она приоткрывалась, обнаруживалась, являлась, воплощаясь в собственной жизни. Истина, таким образом, результат созерцания, а не умозаключения. Знать истину — означает жить в ней.

Отсюда пронизывающий отечественную философию этический пафос. Нравственность определяется как совершенно автономная сфера человеческой субъективности, независимая от теоретической рефлексии. Она выдвигает смысложизненные императивы. При этом познание оказывается зависимым от этики. Одна из одухотворяющих мыслей И. Киреевского: истина не дается нравственно ущербному человеку. Это и определяет обращенность русской философии к вопросам социальной практики, ”исканию правды и смысла жизни”.

Этическая ориентированность русской философии (”как человеку жить?”), обращенность к конкретной социальной и духовной практике, постоянное стремление проверить достоверность и правомерность этической теории и ее принципов самим опытом истории и судьбой народа приводили к постоянной рефлексии над конкретными нравственными принципами, определяющими предназначение человека.

Рассмотрим некоторые из этих принципов. Глубинная особенность русского умозрения восходит к аскетической традиции восточного православия, которая в течение многих столетий определяла духовную жизнь России. Через греческих церковных писателей понятие ”аскезы” вошло в христианство и стало означать духовное подвижничество Христа ради, жизнь на началах одного духа при подавлении потребностей тела, кроме самых необходимых. Конечная цель христианской аскезы — святость, соединение человека с Господом, обожествление человеческой природы, уподобление человека Иисусу Христу. Это путь бесконечного совершенствования.

Святоотеческая аскетическая традиция на протяжении всего XIX века сохраняла очаги святости и высокого духовного подвижничества. В этом столетии жили почитаемые на Руси святые праведники Серафим Саровский и Иоанн Кронштадтский, которым сначала народное предание, а потом православная церковь присвоили имена ”российских чудотворцев”. Жили великие аскетические писатели Игнатий Брянчанинов и Феофан Затворник, недавно канонизированные церковью. Жили старцы Оптиной пустыни Леонид, Макарий и Амвросий, к которым за поддержкой и духовным советом в разное время ездили Киреевские, Аксаковы, Гоголь, Достоевский и многие другие.

Все они (и другие, не названные) учили словом и жизнью. Возможность христианского совершенства свидетельствовали собой, своей жизнью, показывая, что возможно не только стремление, но и достижение. В некоторых случаях можно сказать даже больше — живой человек во плоти становился как бы явлением Духа. Таков ”убогий Серафим”. Саровский чудотворец. Подвиги его подобны подвигам первых христиан-пустынножителей. Он учил, что истинная цель христианской жизни — в стяжании Духа Святого. И нет других целей Все остальное — молитва, пост, милостыня — только средство к достижению благой цели. Дух претворяет душу человеческую в храм Божий, ”в пресветлый чертог вечного радования”.

Строгим ревнителем аскетической традиции был и представленный в нашем разделе Игнатий Брянчанинов. Он оставил множество работ, предназначенных в основном монашествующим, то есть людям, сознательно выбравшим путь аскетического совершенствования. Он учил, что, принимая монашеский постриг, человек умирает для мира, чтобы заново родиться — в духе. Монашество, путь пресуществления собственной природы, было для епископа Игнатия ”наукой из наук”, где важно все — он пишет о наружном поведении иноков, о посте, о молитве — внешней и внутренней, сердечной молитве, пишет о борьбе со страстями, о смирении, терпении, сосредоточении, самоотвержении. Такова одна из уникальных версий антропологического мышления.

К ней примыкает и епископ Феофан Говоров. Он также учил, что призыв Господа к нравственному совершенствованию относится ко всем. Каждый христианин должен стремиться жить не по велениям плоти, а по запросам духа. Каждая христианская жизнь, независимо от жизненных ситуаций и обстоятельств, всегда есть путь последования Христу, процесс непрерывного нравственного совершенствования.

Однако, несмотря на то что святоотеческая богословская традиция была представлена в России XIX века многими святыми и подвижниками, она уже не пронизывала собой всю ткань народной жизни. Культура испытывала воздействие секулярных тенденций. Все большим становился разрыв между церковной и светской культурой. Даже наиболее ортодоксальные православные мыслители из мирян шли к христианскому пониманию жизни через опыт западноевропейского образования и его последующую критику.

В рамках славянофильства складывалась еще одна версия антропологического мышления. Киреевский и Хомяков, основатели этого течения, стремились создать самобытную русскую философию. Она должна была воспроизвести святоотеческую традицию в терминах современной образованности. Идеал для этих мыслителей — цельность духа. В философской антропологии Кириевского — это основное понятие. Он уверен, что никакому великому мыслителю не доступна истина, если разум его действует обособленно от других сторон духа, если в человеке нет внутренней цельности.

Внимание Хомякова было сосредоточено на проблеме соборности, иначе говоря — универсальности личности. Славянофилы трактовали соборность как глубочайшую и интимнейшую потребность каждого человека, стремящегося вобрать в себя всечеловеческий опыт. Обрести же полноту его можно только в общении с Церковью. ”Церковь не доктрина, не система и не учреждение, — писал А. Хомяков, — Церковь есть живой организм, организм истины и любви или, точнее, истина и любовь как живой организм”.

Идея вселенской широты личности разделялась и западниками, которые не расходились со славянофилами в понимании сущности человека. Однако они делали совершенно иные социальные выводы, осмысливая место России в потоке всемирной истории. Западники, точно так же, как и славянофилы, сознательно остаются в пределах христианской антропологии, но они предлагают обрести цельность именно на путях освоения всечеловеческого опыта.

Чаадаев принимает, например, в качестве основания антропологии общехристианское учение о поврежденности человеческой природы первородным грехом. Оспаривая И. Канта, он утверждает, что ”свет нравственного закона сияет нам из отдаленной и неведомой области”. И как добрый христианин, Чаадаев не сомневается в том, что ”все блага, которые мы совершаем, есть прямое следствие присущей нам способности подчиняться неведомой силе”, той самой, что ведет ”вселенную к ее предназначенности”.

Квиетистский, нравственный идеал романтиков, славянофилов и западников к середине века постепенно замещается программами социального активизма. Это имеет ряд следствий для развития философской антропологии. Прежде всего начинается увлечение науками, в которых содержится естественнонаучное знание о человеке. Религиозное постижение тайны человека уступает место у нового поколения — нигилистов и революционеров —научному эксперименту и теоретическому рассуждению.

В антропологию входят и социоцентрические мотивы, которые, однако, вызвали критику со стороны А. Герцена. По его мнению, подчинение личности обществу, народу, человечеству или идее, то есть всем самым почитаемым в России формам общественного служения, тому, в чем молодая русская интеллигенция видела свой долг и смысл жизни, — это лишь продолжение человеческих жертвоприношений в их цивилизованной форме.

В некотором смысле Герцен был основателем русского материализма и позитивизма с их ориентацией на естественные науки. Он хотел бы объяснить человека из мира природы. Но увы, природа слепа. В ней царит бессмысленная случайность — таков печальный итог его размышлений. Противоположный полюс бытия — моральная личность во всеоружии своего знания и нравственной ответственности. При всем желании ее невозможно дедуцировать ни из мира природы, ни из мира истории. Нужно принимать ее как неоспоримую данность. ”Нравственная независимость человека такая же непреложная истина и действительность, как и его зависимость от среды”. Личность — вершина исторического процесса. Только она одна является безусловной ценностью.

Герцен, обосновывая антропологическое мышление, отказывается От религиозного миропонимания, отвергает западноевропейскую цивилизацию, теряет веру в разумность истории, объявляет вотум недоверия гегелевскому панлогизму. ”Ни природа, ни история никуда не ведут”, ”история не имеет цели”. Так рождается позиция трагического противостояния миру, который не внушает доверия. Он считает ее универсальной, может быть, единственно возможной для духовно независимой личности: ”Вне нас все изменяется, все зыблется: мы стоим на краю пропасти и видим, как он осыпается… и мы не сыщем гавани иначе, как в нас самих, в сознании нашей беспредельной свободы, нашей самодержавной независимости”.

В сознании революционеров нового поколения не только мир природы, но и мир культуры оказывался противостоящим моральной личности. У русского интеллигента не оставалось никаких абсолютных ценностей, кроме моральной максимы. Эта же установка была унаследована народниками. Они сознательно отвергали религиозную веру и христианское понимание жизни. Народники были захвачены духом позитивизма, царившим в Европе и успешно проникавшим в Россию. Исходные убеждения их определялись верой в науку, критицизмом и даже скептицизмом. Однако позитивистская ориентация ума невольно очерчивала и границы этики.

Человек для П. Лаврова — ”единство бытия и идеала”. Личность создает идеалы и действует на основании своих идеалов. История, следовательно, оказывается сферой воплощения нравственных абсолютов. Однако трансцендентное, абсолютное бытие объявляется несуществующим. В результате ”критическое сознание”, ”критически мыслящие личности” представляются ценнейшим продуктом индивидуального и общественного развития. Широко известно, что Н. Михайловский противопоставлял специфически русское понимание ”правды” европейской ”истине”. Личность для Михайловского становится ”мерой всех вещей”; нет абсолютной истины, есть только истина для человека: ”Я вполне удерживаю за собой право критиковать великий Божий мир с точки зрения своего кусочка мозга”.

Итак, тема полноты и целостности, нераздельности человеческой личности оказывается общей для всей русской антропологии. Но она раскрывается по-разному в каждом идейном течении. Для народников это прежде всего социальная проблема. Общество угнетает человека, превращает его в раба, лишает универсальности. Оно стремится раздробить личность, превратить из индивида в орган. ”Я объявляю, — пишет Михайловский, — что буду бороться с грозящей поглотить меня высшей индивидуальностью (с обществом. — Ред.). Мне нет дела до ее совершенства, я сам хочу совершенствоваться”. Поверхностность позитивистского понимания человека странным образом не мешала ему быть великим идеалистом в защите своей нравственной доктрины.

Следовательно, на протяжении целого столетия русская философия одухотворена нравственными исканиями, которые обретают различную аранжировку. Морализм русской мысли получил предельное выражение в антропологическом мышлении Л. Толстого. Он потребовал подчинения всех начал и стихий жизни моральному императиву. Стать ортодоксальным христианином Толстому не удалось. Он был проникнут духом рационализма и не мог принять на веру то, что не постигает рассудком. Толстой создал собственную версию христианства, он переписал Евангелия, оставляя только то, что ”разумно”, отрицая божественную природу Христа, реальность его воскресения, евангельские чудеса. И вместе с тем Толстой проповедовал необходимость вернуться к религиозной культуре. Он доказывал, что бессмысленна безрелигиозная жизнь, в которой нет подлинного абсолютного добра.

Толстой стремился к религиозному построению культуры. Но для него не существовало ничего трансцендентного. Мир казался ограничен тем, что доступно простой пятерице чувств. Писатель рассудочно-рационалистичен. И поэтому его религия сводится к этике. Все в жизни он хочет подчинить одному моральному началу: науку, искусство, семью, государство- и в первую очередь человека. Крайний этический максимализм приводит Толстого к аскетическому отвержению культуры, к историческому и культурному нигилизму.

Иным, можно сказать, противоположным путем пошел В. Соловьев. Там, где Толстой обличает и отвергает, он принимает и указывает границы. Он ищет ”цельное знание” — универсальный синтез религии, философии и науки, чтобы, исходя из этого синтеза, ответить на вопрос о цели человеческого существования.

Но Соловьева, как и Толстого, трудно назвать ортодоксальным мыслителем. Исторические формы христианства — и западного и восточного — казались ему неадекватными учению Христа. Он стремился выработать новую форму христианского сознания, оправдать ”веру отцов” с помощью современной науки и философии.

Традиционное христианское истолкование человеческой жизни как последования Христа — обожение — он понимал нетрадиционно. Обожение для него прежде всего телесное преодоление смерти. Достижение бессмертия, преображение человека и человечества — эти проблемы были в центре духовных исканий Вл. Соловьева. Но, явно отступая от христианства, он надеялся на достижение этого преображения в земной истории собственными человеческими усилиями.

В данный раздел вошли лишь немногие русские мыслители. Мы стремились отразить различные мировоззренческие течения, эволюцию русской антропологии. Но и при малом знакомстве видна отличительная особенность русской философии — ее персоналистский характер. Во всех различных течениях русской мысли задача всегда одна: как усовершенствовать себя — либо путем аскетического монашеского подвига, либо путем социального активизма, через преображение тех условий, в которых живет человек. Святость была идеалом религиозного сознания. Но если понимать святость расширительно — как совпадение мысли и действия, воплощение нравственного идеала в ткани жизни, то в этом смысле все русские мыслители требуют от себя и от других святости, подвижничества и жертвы. В центре внимания у всех один и тот же толстовский вопрос: ”Как человеку самому быть лучше и как ему жить лучше?”

## Серафим Саровский

**О цели христианской жизни**

*(Беседа старца Серафима с Н. А. Мотовиловым)*[*1*](#b168)

Это было в четверток. День был пасмурный. Снегу было на четверть на земле, а сверху порошила довольно густая снежная крупа, когда батюшка о. Серафим начал беседу со мной на ближней пажнинке своей, возле той же его ближней пустыньки против речки Саровки, у горы, подходящей близко к берегам ее.

Поместил он меня на пне только что им срубленного дерева, а сам стал против меня на корточках.

— Господь открыл мне, — сказал великий старец, — что в ребячестве вашем вы усердно желали знать, в чем состоит цель жизни нашей христианской, и у многих великих духовных особ вы о том неоднократно спрашивали…

Я должен сказать тут, что с 12-летнего возраста меня эта мысль неотступно тревожила, и я, действительно, ко многим из духовных лиц обращался с этим вопросом, но ответы их меня не удовлетворяли. Старцу это было неизвестно.

— Но никто, — продолжал о. Серафим, — не сказал вам о том определительно. Говорили вам: ходи в церковь, молись Богу, твори заповеди Божии, твори добро — вот тебе и цель жизни христианской. А некоторые даже негодовали на вас за то, что вы заняты небогоугодным любопытством, и говорили вам: высших себя не ищи. Но они не так говорили, как бы следовало. Вот я, убогий Серафим (батюшка произносил свое имя, как все куряне — жители Курска — не Серафим, а ”Серахвим”), растолкую вам теперь, в чем, действительно, эта цель состоит.

Молитва, пост, бдение и всякие другие дела христианские, сколько ни хороши они сами по себе, однако не в делании только их состоит цель нашей христианской жизни, хотя они и служат необходимыми средствами для достижения ее. Истинная же цель жизни нашей христианской состоит в стяжании Духа Святого Божьего. Пост же и бдение, и молитва, и милостыня, и всякое Христа ради делаемое доброе дело суть средства для стяжания Святого Духа Божьего. Заметьте, батюшка, что лишь только ради Христа делаемое доброе дело приносит нам плоды Святого Духа. Все же не ради Христа делаемое, хотя и доброе, но мзды в жизни будущаго века нам не представляет, да и в здешней жизни благодати Божией тоже не дает. Вот почему Господь Иисус Христос сказал: ”Всяк, иже не собирает со Мною, той расточает”. Доброе дело иначе нельзя назвать как собиранием, ибо, хотя оно и не ради Христа делается, однако же добро. Писание говорит: ”Во всяком языце бояйся Бога и делаяй правду приятен Ему есть”. И, как видим из последовательности священного повествования, этот ”делаяй правду” до того приятен Богу, что Корнилию сотнику, боявшемуся Бога и делавшему правду, явился ангел Господень во время молитвы его и сказал: ”Пошли во Иоппию к Симону Усмарю, тамо обрящеши Петра, и той ти речет глаголы живота вечнаго, в них спасешися ты и весь дом твой”.

Итак, Господь все Свои Божественные средства употребляет, чтобы доставить такому человеку возможность за свои добрые дела не лишиться награды в жизни пакибытия. Но для этого надо начать здесь правой верой в Господа нашего Иисуса Христа, Сына Божия, Пришедшаго в мир грешныя спасти, и приобретением себе благодати Духа Святого, Вводящаго в сердца наши Царствие Божие и Прокладывающаго нам дорогу к приобретению блаженства жизни будущаго века. Но тем и ограничивается эта приятность Богу дел добрых, не ради Христа делаемых: Создатель наш дает средства на их осуществление. За человеком остается или осуществить их, или нет. Вот почему Господь сказал евреям: ”Аще не бысте видели, греха не бысте имели. Ныне же глаголете — видим, и грех ваш пребывает на вас”. Воспользуется человек, подобно Корнилию, приятностью Богу дела своего, не ради Христа сделанного, и уверует в Сына Его, то такого рода дело вменится ему как бы ради Христа сделанное и только за веру в Него. В противном же случае человек не вправе жаловаться, что добро его не пошло в дело. Этого не бывает никогда только при делании какого-либо добра Христа ради, ибо добро, ради Него сделанное, не только в жизни будущаго века венец правды ходатайствует, но и в здешней жизни преисполняет человека благодатию Духа Святого и притом, как сказано: ”Не в меру бо дает Бог Духа Святого. Отец бо любит Сына и вся дает в руце Его”.

Так-то, ваше Боголюбие! Так в стяжании этого-то Духа Божия и состоит истинная цель нашей жизни христианской, а молитва, бдение, пост, милостыня и другие ради Христа делаемые добродетели суть только средства к стяжанию Духа Божьего.

— Как же стяжание? — спросил я батюшку Серафима, — я что-то не понимаю.

— Стяжание все равно что приобретение, — отвечал мне он, — ведь вы разумеете, что значит стяжание денег. Так все равно и стяжание Духа Божия. Ведь вы, ваше Боголюбие, понимаете, что такое в мирском смысле стяжание? Цель жизни мирской обыкновенных людей есть стяжание или наживание денег, а у дворян сверх того — получение почестей, отличий и других наград за государственные заслуги. Стяжание Духа Божия есть тоже капитал, но только благодатный и вечный, и он, как и денежный, чиновный и временный, приобретается одними и теми же путями, очень сходственными друг с другом. Бог Слово, Господь наш Богочеловек Иисус Христос, уподобляет жизнь нашу торжищу и дело жизни нашей на земле именует куплею — и говорит всем нам: ”Купуйте, дондеже прииду, искупующе время, яко дние лукави суть”, то есть выгадывайте время для получения небесных благ через земные товары. Земные товары — это добродетели, делаемые Христа ради, доставляющие нам благодать Всесвятого Духа. В притче о мудрых и юродивых девах, когда у юродивых недоставало елея, сказано: ”Шедши, купите на торжищи”. Но когда они купили, двери в чертог брачный уже были затворены, и они не могли войти в него. Некоторые говорят, что недостаток елея у юродивых дев знаменует недостаток у них прижизненных добрых дел. Такое разумение не вполне правильно. Какой же это у них был недостаток в добрых делах, когда они, хоть и юродивыми, да все же девами называются? Ведь девство есть наивысочайшая добродетель как состояние равноангельское и могло бы служить заменой само по себе всех прочих добродетелей. Я, убогий, думаю, что у них именно благодати Всесвятого Духа Божьего недоставало. Творя добродетели, девы эти, по духовному своему неразумию, полагали, что в том-то и дело лишь христианское, чтобы одни добродетели делать. Сделали мы-де добродетель, и тем-де и дело Божие сотворили, а до того, получена ли была ими благодать Духа Божия, достигли ли они ее, им и дела не было. Про такие-то образы жизни, опирающиеся лишь на одно творение добродетелей без тщательного испытания, приносят ли они и сколько именно приносят благодати Духа Божьего, и говорится в отеческих книгах: ”Ин есть путь, мняйся быти благим в начале, но концы его — во дно адово”. Антоний Великий в письмах своих к монахам говорит про таких дев: ”Многие монахи и девы не имеют никакого понятия о различиях в волях, действующих в человеке, и не ведают, что в нас действуют три воли: 1-я воля Божия, всесовершенная и всеспасительная; 2-я собственная своя, человеческая, то есть если не пагубная, то и не спасительная, и 3-я бесовская — вполне пагубная”. И вот эта-то третья, вражеская воля и научает человека или не делать никаких добродетелей, или делать их из тщеславия, или для одного добра, а не ради Христа. Вторая — собственная воля наша — научает нас делать все в услаждение нашим похотям, а то и, как враг научает, творить добро ради добра, не обращая внимания на благодать, им приобретаемую. Первая же — воля Божия и всеспасительная — в том только и состоит, чтобы делать добро единственно лишь для стяжания Духа Святого как сокровища вечного, неоскудеваемого и ничем вполне и достойно оцениться не могущего.

Оно-то, это стяжание Духа Святого, собственно, и называется тем елеем, которого недоставало у юродивых дев. За то-то они и названы юродивыми, что забыли о необходимом плоде добродетели, о благодати Духа Святого, без Которого и спасения никому нет и быть не может, ибо: ”Святым Духом всяка душа живится и чистотою возвышается, светлеет же Тройческим единством священнотайне”. Сам Дух Святой вселяется в души наши, и это-то самое вселение в души наши Его,

Вседержителя, и сопребывание с духом нашим Его Тройческаго Единства и даруется нам лишь через всемерное с нашей стороны стяжание Духа Святого, которое и предуготовляет в душе и плоти нашей престол Божьему всетворческому с духом нашим сопребыванию, по непреложному слову Божьему: ”Вселюся в них и похожду, и буду им в Бога, и тии будут в людие Мои”. Вот это-то и есть тот елей в светильниках у мудрых дев, который мог светло и продолжительно гореть, и девы те с этими горящими светильниками могли дождаться и Жениха, пришедшего в полунощи войти с Ним в чертог радости. Юродивые же, видевши, что угасают их светильники, хотя и пошли на торжище, да купят елея, но не успели возвратиться вовремя, ибо двери уже были затворены. Торжище — жизнь наша; двери чертога брачного затворенные и недопустившие к Жениху — смерть человеческая; девы мудрые и юродивые — души христианские; елей — не дела, но получаемая через них вовнутрь естества нашего благодать Всесвятого Духа Божия, претворяющая оное от сего в сие, то есть от тления в нетление, от смерти душевной в жизнь духовную, от тьмы в свет, от вертепа существа нашего, где страсти привязаны, как скоты и звери, — в храм Божества, в пресветлый чертог вечного радования о Христе Иисусе Господе нашем, Творце и Избавителе и Вечном Женихе душ наших. Сколь велико сострадание Божие к нашему бедствию, то есть невниманию к Его о нас попечению, когда Бог говорит: ”Се стою при дверях и толку!”… разумея под дверями течение нашей жизни, еще не затворенной смертью. О, как желал бы я, ваше Боголюбие, чтобы в здешней жизни вы всегда были в Духе Божьем! ”В чем застану, в том и сужду”, — говорит Господь. Горе, великое горе, если застанет Он нас отягощенными попечением и печалями житейскими, ибо кто стерпит гнев Его, и против лица гнева Его кто станет! Вот почему сказано: ”бдите и молитеся, да не внидите в напасть”, то есть да не лишитеся Духа Божия, ибо бдение и молитва приносит нам благодать Его. Конечно, всякая добродетель, творимая ради Христа, дает благодать Духа Святого, но более всего дает молитва, потому что она как бы всегда в руках наших как орудие для стяжания благодати Духа. Захотели бы вы, например, в церковь сходить, да либо церкви нет, либо служба отошла; захотели бы нищему подать, да нищего нет, либо нечего дать; захотели бы девство соблюсти, да сил нет этого исполнить по сложению вашему или по усилиям вражеских козней, которым вы по немощи человеческой противостоять не можете; захотели бы и другую какую-либо добродетель ради Христа сделать, да тоже сил нет, или случая сыскать не можно. А до молитвы уже это никак не относится: на нее всякому и всегда есть возможность — и богатому, и бедному, и знатному, и простому, и сильному, и слабому, и здоровому, и больному, и праведнику, и грешнику. Как велика сила молитвы даже и грешного человека, когда она от всей души возносится, судите по следующему примеру Священного Писания: когда по просьбе отчаянной матери, лишившейся единородного сына, похищенного смертью, жена-блудница, попавшаяся ей на пути и даже еще от только что бывшего греха не очистившаяся, тронутая отчаянной скорбью матери, возопила ко Господу: ”Не мене ради грешницы окаянной, но слез ради матери, скорбящей о сыне своем и твердо уверенной в милосердии и всемогуществе Твоем, Христе Боже, воскреси, Господи, сына ея!”… — и воскресил его Господь. Так-то, ваше Боголюбие, велика сила молитвы, и она более всего приносит Духа Божьего, и ее удобнее всего всякому исправлять. Блаженны мы будем, когда обрящет нас Господь Бог бдящими, в полноте даров Духа Его Святого! Тогда мы можем благодерзновенно надеяться быть восхищенными на облацех во сретение Господа на воздусе, Грядущего со славою и силою многою судити живым и мертвым и воздати комуждо по делом его.

Вот, ваше Боголюбие, за великое счастье считать изволите с убогим Серафимом беседовать, уверены будучи, что и он не лишен благодати Господней. То что речем о Самем Господе, Источнике приснонеоскудевающем всякия благостыни и небесныя, и земныя?! А ведь молитвою мы с Ним Самим, Всеблагим и Животворящим Богом и Спасом нашим беседовать удостаиваемся. Но и тут надобно молиться лишь до тех пор, пока Бог Дух Святый не сойдет на нас в известных Ему мерах небесной Своей благодати. И когда благоволит Он посетить нас, то надлежит уже перестать молиться. Чего же и молиться тогда Ему: ”Прииди и вселися в ны и очисти ны от всякия скверны и спаси, Блаже, души наша”, когда уже пришел Он к нам во еже спасти нас, уповающих на Него и призывающих Имя Его святое во истине, то есть с тем, чтобы смиренно и с любовью сретить Его, Утешителя, внутрь храмин душ наших, алчущих и жаждущих Его пришествия. Я вашему Боголюбию поясню это примером: вот хотя бы вы меня в гости к себе позвали, и я бы по зову вашему пришел к вам и хотел бы побеседовать с вами. А вы бы все-таки стали меня приглашать: милости-де просим, пожалуйте, дескать, ко мне! То я поневоле должен был бы сказать: что это он? из ума, что ли, выступил? Я пришел к нему, а он все-таки меня зовет! Так-то и до Господа Бога Духа Святого относится. Потому-то и сказано: ”Упразднился и разумейте, яко Аз есмь Бог, вознесуся во языцех, вознесуся на земли”, то есть явлюся и буду являться всякому верующему в Меня и призывающему Меня и буду беседовать с ним, как некогда беседовал с Адамом в раю, с Авраамом и Иаковом и с другими рабами Моими — с Моисеем, Иовом и им подобными. Многие толкуют, что это упразднение относится только до дел мирских, то есть что при молитвенной беседе с Богом надобно упраздниться от мирских дел. Но я вам по Бозе скажу, что хотя и от них при молитве необходимо упраздниться, но, когда, при всемогущей силе веры и молитвы, соизволит Господь Бог Дух Святой посетить нас и приидет к нам в полноте неизреченной Своей благости, то надобно и от молитвы упраздниться. Молвит душа и в молве находится, когда молитву творит; а при нашествии Духа Святого надлежит быть в полном безмолвии, слышать явственно и вразумительно все глаголы живота вечного, которые Он тогда ввозвестить соизволит. Надлежит притом быть в полном трезвении и души, и духа, и в целомудренной чистоте плоти. Так было при горе Хориве, когда израильтянам было сказано, чтобы они до явления Божьего на Синае за три дня не прикасались бы и к женам, ибо Бог наш есть ”огнь, поядаяй все нечистое”, и в общение с Ним не может войти никтоже от скверн плоти и духа.

\* \* \*

— Ну, а как же, батюшка, быть с другими добродетелями, творимыми ради Христа, для стяжания благодати Духа Святого? Ведь вы мне о молитве только говорить изволите?

— Стяжевайте благодать Духа Святого и всеми другими Христа ради добродетелями, торгуйте ими духовно, торгуйте теми из них, которые вам больший прибыток дают. Собирайте капитал благодатных избытков благости Божией, кладите их в ломбард вечный Божий из процентов невещественных, и не по четыре или по шести на сто, но по сто на один рубль духовный, но даже еще и того в бесчисленное число раз больше. Примерно: дает вам более благодати Божией молитва и бдение, бдите и молитесь; много дает Духа Божьего пост, поститесь; более дает милостыня, милостыню творите и, таким образом, о всякой добродетели, делаемой Христа ради, рассуждайте.

Вот я вам расскажу про себя, убогого Серафима. Родом я из курских купцов. Так, когда не был я еще в монастыре, мы, бывало, торговали товаром, который нам больше барыша дает. Так и вы, батюшка, поступайте, и, как в торговом деле, не в том сила, чтобы лишь только торговать, а в том, чтобы больше барыша получить, так и в деле жизни христианской не в том сила, чтобы только молиться или другое какое-либо доброе дело делать. Хотя апостол и говорит: ”Непрестанно молитися”, но да ведь, как помните, и прибавляет: ”Хочу лучше пять словес рещи умом, нежели тысящи языком”. И Господь говорит: ”Не всяк, глаголяй Ми, Господи, Господи! спасется, но творяй волю Отца Моего”, то есть делающий дело Божие и притом с благоговением, ибо ”проклят всяк, иже творит дело Божие с нерадением”. А дело Божие есть: ”Да веруете в Бога и Его же послал есть Иисуса Христа”. Если рассудить правильно о заповедях Христовых и апостольских, так дело наше христианское состоит не в увеличении счета добрых дел, служащих к цели нашей христианской жизни только средствами, но в извлечении из них большей выгоды, то есть вящем приобретении обильнейших даров Духа Святого.

Так желал бы я, ваше Боголюбие, чтобы и вы сами стяжали этот приснонеоскудевающий источник благодати Божией и всегда рассуждали себя, в Духе ли Божием вы обретаетесь или нет; и если в Духе Божием, то благословен Бог! — не о чем горевать: хоть сейчас на Страшный Суд Христов! Ибо ”в чем застану, в том и сужду”. Если же нет — то надобно разобрать, отчего и по какой причине Господь Бог Дух Святой изволил оставить нас, и снова искать и доискиваться Его и не отставать до тех пор, пока искомый Господь Бог Дух Святой не сыщется и не будет снова с нами Своею благодатию. На отгоняющих же нас от Него врагов наших надобно так нападать, покуда и прах их возметется, как сказал пророк Давид: ”Пожену враги моя и постигну я, и не возвращусь, дондеже скончаются, оскорблю их, и не возмогут стати, падут под ногама моима”.

Так-то, батюшка! Так и извольте торговать духовно добродетелью. Раздавайте дары благодати Духа Святого требующим по примеру свещи возжженной, которая и сама светит, горя земным огнем, и другие свещи, не умаляя своего собственного огня, зажигает во светение всем в других местах. И если это так в отношении огня земного, то что скажем об огне благодати Всесвятого Духа Божия?! Ибо, например, богатство земное, при раздавании его, оскудевает, богатство же небесное Божией благодати чем более раздается, тем более приумножается у того, кто его раздает. Так и Сам Господь изволил сказать Самаряныне: ”Пияй от воды сей возжаждет вновь, а пияй от воды, юже Аз ему дам, не возжаждет вовеки, но вода, юже Аз дам ему, будет в нем источник приснотекущий в живот вечный”.

\* \* \*

— Батюшка, — сказал я, — вот вы все изволите говорить о стяжании благодати Духа Святого как о цели христианской жизни; но как же и где я могу ее видеть? Добрые дела видны, а разве Дух Святой может быть виден? Как же я буду знать, со мной Он или нет?

— Мы в настоящее время, — так отвечал старец, — по нашей почти всеобщей холодности к святой вере в Господа нашего Иисуса Христа и по невнимательности нашей к действиям Его Божественнаго о нас Промысла и общения человека с Богом, до того дошли, что, можно сказать, почти вовсе удалились от истинно христианской жизни. Нам теперь кажутся странными слова Священнаго Писания, когда Дух Божий устами Моисея говорит: ”И виде Адам Господа, ходящаго в рай” или когда читаем у апостола Павла: ”Идохом во Ахаию, и Дух Божий не иде с нами, обратихомся в Македонию, и Дух Божий иде с нами”. Неоднократно и в других местах Священнаго Писания говорится о явлении Бога человекам. Вот некоторые и говорят: ”Эти места непонятны: неужели люди так очевидно могли видеть Бога?” А непонятного тут ничего нет. Произошло это непонимание оттого, что мы удалились от простоты первоначального христианского ведения и под предлогом просвещения зашли в такую тьму неведения, что нам уже кажется неудобопостижимым то, о чем древние до того ясно разумели, что им и в обыкновенных разговорах понятие о явлении Бога между людьми не казалось странным. Так Иов, когда друзья его укоряли в том, что он хулит Бога, отвечал им: ”Как это может быть, когда я чувствую дыхание Вседержителево в ноздрех моих?”, то есть как-де я могу хулить Бога, когда Дух Святой со мной пребывает. Если бы я хулил Бога, то Дух Святой отступил бы от меня, а вот я и дыхание Его ощущаю в ноздрех моих.

Таким точно образом говорится и про Авраама и про Иакова, что они видели Господа и беседовали с Ним, а Иаков даже и боролся с Ним. Моисей видел Бога и весь народ с ним, когда он сподобился приять от Бога скрижали закона на горе Синае. Столб облачный и огненный, или что то же — явная благодать Духа Святого, служили путеводителями народу Божию в пустыне. Бога и благодать Духа Его Святого люди не во сне видели и не в мечтании, и не в исступлении воображения расстроенного, а истинно въяве. Очень уж мы стали невнимательны к делу нашего спасения, отчего и выходит, что мы и многие другие слова Священнаго Писания приемлем не в том смысле, как бы следовало. А все потому, что не ищем благодати Божией, не допускаем ей по гордости ума нашего вселиться в души наши и потому не имеем истинного просвещения от Господа, посылаемого в сердца людей, всем сердцем алчущим и жаждущим правды Божией.

Вот, например, многие толкуют, что, когда в Библии говорится: ”Вдуну Бог дыхание жизни в лице Адама первозданнаго и созданнаго Им от персти земной”, что будто бы это значило, что в Адаме до этого не было души и духа человеческого, а была будто бы лишь плоть одна, созданная из персти земной. Неверно это толкование, ибо Господь Бог создал Адама от персти земной в том составе, как батюшка святый апостол Павел утверждает: ”Да будет всесовершен ваш дух, душа и плоть в пришествие Господа нашего Иисуса Христа”. И все три сии части нашего естества созданы были от персти земной, и Адам не мертвым был создан, но действующим животным существом, подобно другим живущим на земле одушевленным Божиим созданиям.

Но вот в чем сила, что, если бы Господь Бог не вдунул потом, в лице его сего дыхания жизни, то есть благодати Господа Бога Духа Святого, от Отца исходящаго и в Сыне почивающаго и ради Сына в мир посылаемаго, то Адам, как ни был он совершенно превосходно создан над прочими Божьими созданиями как венец творения на земле, все-таки пребыл бы неимущим внутрь себя Духа Святого, возводящего его в Богоподобное достоинство, и был бы подобен всем прочим созданиям, хотя и имеющим плоть и душу и дух, принадлежащие каждому по роду их, но Духа Святого внутрь себя неимущим.

Когда же вдунул Господь Бог в лице Адамово дыхание жизни, тогда-то, по выражению Моисееву, и ”Адам бысть в душу живу”, то есть совершенно во всем Богу подобную и такую, как и Он, на веки веков бессмертную. Адам сотворен был до того неподлежащим действию ни одной из сотворенных Богом стихий, что его ни вода не топила, ни огонь не жег, ни земля не могла пожрать в пропастех своих, ни воздух не мог повредить каким бы то ни было своим действием. Все покорено было ему, как любимцу Божию, как царю и обладателю твари. И все любовалось на него как на всесовершенный венец творений Божиих. От этого-то дыхания жизни, вдохнутаго в лице Адамово из Всетворческих Уст Всетворца и Вседержителя Бога, Адам до того преумудрился, что не было никогда от века, нет, да и едва ли будет когда-нибудь на земле человек премудрее и многознательнее его. Когда Господь повелел ему нарещи имена всякой твари, то каждой твари он дал на языке такие названия, которые знаменуют вполне все качества, всю силу и все свойства твари, которые она имеет по дару Божьему, дарованному ей при ее сотворении.

Вот по этому-то дару вышеестественной Божией благодати, ниспосланному ему от дыхания жизни, Адам мог видеть и разуметь и Господа, ходящаго в рай, и постигать глаголы Его и беседу святых Ангелов и язык всех зверей и птиц и гадов, живущих на земле, и все то, что ныне от нас, как от падших и грешных, сокрыто и что для Адама до его падения было так ясно. Такую же премудрость и силу, и всемогущество, и все прочие благие и святые качества Господь Бог даровал и Еве, сотворив ее не от персти земной, а от ребра Адамова в Едеме сладости, в раю, насажденном Им посреди земли. Для того чтобы они могли удобно и всегда поддерживать в себе бессмертныя, Богоблагодатныя и всесовершенныя свойства сего дыхания жизни, Бог посадил посреди рая древо жизни, в плодах которого заключил всю сущность и полноту даров этого Божественнаго Своего дыхания. Если бы не согрешили, то Адам и Ева сами и все их потомство могли бы всегда, пользуясь вкушением от плода древа жизни, поддерживать в себе вечно животворящую силу благодати Божией и бессмертную, вечно юную полноту сил плоти, души и духа и непрестанную нестареемость бесконечно бессмертного всеблаженного своего состояния, даже и воображению нашему в настоящее время неудобопонятного. Когда же вкушением от древа познания добра и зла — преждевременно и противно заповеди Божией — узнали различие между добром и злом и подверглись всем бедствиям, последовавшим за преступление заповеди Божией, то лишились этого бесценного дара благодати Духа Божия, так что до самого пришествия в мир Богочеловека Иисуса Христа, Дух Божий ”не убо бе в мире, яко Иисус не убо бе прославлен”. Однако это не значит, чтобы Духа Божьего вовсе не было в мире, но Его пребывание не было таким полномерным, как в Адаме или в нас, православных христианах, а проявлялось только отвне, и признаки его пребывания в мире были известны роду человеческому. Так, например, Адаму после падения, а равно и Еве вместе с ним были открыты многие тайны, относившиеся до будущего спасения рода человеческого.

И Каину, несмотря на нечестие его и его преступление, удобопонятен был глас благодатного Божественного, хотя и обличительного, собеседования с ним. Ной беседовал с Богом. Авраам виде Бога и день Его и возрадовался. Благодать Святого Духа, действовавшая отвне, отражалась и во всех ветхозаветных пророках и святых Израиля. У евреев потом заведены были особые пророческие училища, где учили распознавать признаки явления Божьего или Ангелов и отличать действия Духа Святого от обыкновенных явлений, случающихся в природе неблагодатной земной жизни. Симеону Богоприимцу, Богоотцам Иоакиму и Анне и многим бесчисленным рабам Божиим бывали постоянные, разнообразные въяве Божественные явления, гласы, откровения, оправдывавшиеся очевидными чудесными событиями. Не с такою силой, как в народе Божием, но проявление Духа Божьяго действовало и в язычниках, не ведавших Бога Истинного, потому что и из их среды Бог находил избранных Себе людей. Таковы, например, были девственницы пророчицы, сивиллы, которые обрекали свое девство хотя для Бога Неведомого, но все же для Бога, Творца Вселенной и Вседержителя, и Мироправителя, каковым Его и язычники сознавали.

Также и философы языческие, которые хотя и в тьме неведения Божественного блуждали, но, ища истины, возлюбленной Богу, могли быть, по самому этому Боголюбезному ее исканию не непричастными Духу Божьему, ибо сказано: ”Языки неведущие Бога естеством законная творят и угодная Богу соделывают”. А истину так ублажает Господь, что Сам про нее Духом Святым возвещает: ”Истина от земли возсия, и правда с небесе приниче”. Так вот, ваше Боголюбие, и в еврейском священном, Богу любезном народе, и в язычниках, неведущих Бога, а все-таки сохранялось ведение Божие, то есть, батюшка, ясное и разумное понимание того, как Господь Бог Дух Святый действует в человеке и как именно и по каким наружным и внутренним ощущениям можно удостовериться, что это действует Господь Бог Дух Святой, а не прелесть вражеская. Таким-то образом все это было от падения Адама до пришествия Господа нашего Иисуса Христа во плоти в мир. Без этого, ваше Боголюбие, всегда сохранявшегося в роде человеческом ощутительно о действиях Духа Святого понимания, не было бы людям ни о чем возможности узнать в точности, пришел ли в мир обетованный Адаму и Еве плод семени Жены, имеющий стереть главу змиеву.

Но вот Симеон Богоприимец, сохраненный Духом Святым после предвозвещения ему на 65 году его жизни тайны приснодевственного от Пречистыя Приснодевы Марии Его зачатия и рождения, проживши по благодати Всесвятого Духа Божьего 300 лет, потом, на 365 году жизни своей сказал ясно в храме Господнем, что ощутительно узнал по дару Духа Святого, что это и есть Он Самый, Тот Христос, Спаситель мира, о выше- естественном зачатии и рождении Коего от Духа Святого ему было предвозвещено триста лет тому назад от Ангела. Вот и святая Анна пророчица, дочь Фануилова, служившая восемьдесят лет от вдовства своего Господу Богу в храме Божием и известная по особенным дарам благодати Божией за вдовицу праведную, чистую рабу Божию, возвестила, что это действительно Он и есть обетованный миру Мессия, истинный Христос, Бог и человек, Царь Израилев, пришедший спасти Адама и род человеческий. Когда же Он, Господь наш Иисус Христос, изволил совершить все дело спасения, то, по воскресении Своем, дунул на апостолов, возобновив дыхание жизни, утраченное Адамом, и даровал им эту же самую Адамовскую благодать Всесвятого Духа Божьего. Но мало сего — ведь говорил же Он им: ”Уне есть им, да Он идет ко Отцу; аще же бо не идет Он, то Дух Божий не приидет в мир; аще же идет Он, Христос, ко Отцу, то послет Его в мир, и Он, Утешитель, наставит их и всех последующих их учению на всякую истину и воспомянет им вся, яже Он глаголал им еще сущи в мире с ними”. Это уже обещана была Им благодать-возблагодать. И вот в день Пятидесятницы торжественно ниспослал Он им Духа Святого в дыхании бурне, в виде огненных языков, на коемждо из них седших и вошедших в них, и наполнивших их силою огнеобразной Божественной благодати, росоносно дышащей и радостотворно действующей в душах причащающихся Ея силе и действиям. И вот эту-то самую огнедохновенную благодать Духа Святого, когда она подается нам всем верным Христовым в таинстве святого крещения, священно-запечатлевают миропомазанием в главнейших, указанных Святою Церковию, местах нашей плоти, как вековечной хранительницы этой благодати. Говорится: ”печать Дара Духа Святого”. А на что, батюшка ваше Боголюбие, кладем мы, убогие, печати свои, как не на сосуды, хранящие какую-нибудь высокоценимую нами драгоценность? Что же может быть выше всего на свете и что драгоценнее даров Духа Святого, ниспосылаемых нам свыше в Таинстве Крещения, ибо крещенская эта благодать столь велика и столь необходима, столь живоносна для человека, что даже и от человека-еретика не отъемлется до самой его смерти, то есть до срока, обозначеннаго свыше по Промыслу Божию для пожизненной пробы человека на земле — на что-де он будет годен и что-де он в этот Богом дарованный ему срок при посредстве свыше дарованной ему силы благодати сможет совершить. И если бы мы не грешили никогда после крещения нашего, то во веки пребыли бы святыми, непорочными и изъятыми от всякия скверны плоти и духа угодниками Божиими. Но вот в том-то и беда, что мы, преуспевая в возрасте, не преуспеваем в благодати и в разуме Божием, как преуспевал в том Господь наш Христос Иисус, а, напротив того, развращаясь мало-помалу, лишаемся благодати Всесвятого Духа Божьего и делаемся в многоразличных мерах грешными и многогрешными людьми. Но когда кто, будучи возбужден ищущею нашего спасения премудростью Божиею, обходящею всяческая, решится ради нея на утреневание к Богу и бдение ради обретения вечнаго своего спасения, тогда тот, послушный гласу ея, должен прибегнуть к истинному во всех грехах своих покаянию и к сотворению противоположных содеянных грехам добродетелей, а через добродетели Христа ради к приобретению Духа Святого, внутрь нас действующаго и внутрь нас Царствие Божие устрояющаго. Слово Божие недаром говорит: ”Внутрь вас есть Царствие Божие и нуждно есть оно, и нуждницы е восхищают”. То есть те люди, которые, несмотря и на узы греховные, связавшие их и не допускающие своим насилием и возбуждением на новые грехи, приити к Нему, Спасителю нашему, с совершенным покаянием на истязание с Ним, презирая всю крепость этих греховных связей, нудятся расторгнуть узы их, такие люди являются потом действительно пред лице Божие паче снега убеленными Его благодатию. ”Приидите, — говорит Господь, — и аще грехи ваши будут, яко багряное, то яко снег убелю их”. Так некогда святый тайновидец Иоанн Богослов видел таких людей в одеждах белых, то есть одеждах оправдания и ”финицы в руках их” как знамение победы, и пели они Богу дивную песнь ”Аллилуия”. ”Красоте пения их никтоже подражати можаше”. Про них Ангел Божий сказал: ”Сии суть, иже приидоша от скорби великия, иже испраша ризы своя и убелиша ризы своя в Крови Агнчей”, — испраша страданиями и убелиша их в причащении Пречистых и Животворящих Таин Плоти и Крови Агнца непорочна и Пречиста Христа, прежде всех век заклан- наго Его собственною волею за спасение мира, присно и доныне закалаемаго и раздробляемаго, но николиже иждиваемаго, подающаго же нам в вечное и неоскудеваемое спасение наше напутие живота вечнаго во ответ благоприятен на страшном судище Его и замену дражайшую и всяк ум превосходящую того плода древа жизни, которого хотел было лишить наш род человеческий враг человеков, спадший с небесе Денница. Хотя враг диавол и обольстил Еву, и с нею пал и Адам, но Господь не только даровал им Искупителя в плоде Семени Жены, смертию смерть поправшаго, но и дал всем нам в Жене, Приснодеве Богородице Марии, стершей в Самой Себе и стирающей во всем роде человеческом главу змиеву, неотступную Ходатаицу к Сыну Своему и Богу нашему, непостыдную и непреоборимую Предстательницу даже за самых отчаянных грешников. По этому самому Божия Матерь и называется ”Язвою бесов”, ибо нет возможности бесу погубить человека, лишь бы только сам человек не отступил от прибегают к помощи Божией Матери.

\* \* \*

Еще, ваше Боголюбие, должен я, убогий Серафим, объяснить, в чем состоит различие между действиями Духа Святого, священнотайне вселяющегося в сердца верующих в Господа Бога и Спасителя нашего Иисуса Христа, и действиями тьмы греховной, по наущению и разжжению бесовскому воровски в нас действующей. Дух Божий воспоминает нам словеса Господа нашего Иисуса Христа и действует едино с Ним, всегда тожественно, радостотворя сердца наша и управляя стопы наша на путь мирен, а дух лестчий, бесовский, противно Христу мудрствует, и действия его в нас мятежны, стропотны и исполнены похоти плотской, похоти очес и гордости житейской. ”Аминь, аминь, глаголю вам, всяк живый и веруяй в Мя не умрет во веки”: имеющий благодать Святого Духа за правую веру во Христа, если бы по немощи человеческой и умер душевно от какого-либо греха, то не умрет во веки, но будет воскрешен благодатию Господа нашего Иисуса Христа, вземлющаго грехи мира и туне дарующаго благодать-возблагодать. Про эту-то благодать, явленную всему миру и роду нашему человеческому в Богочеловеке, и сказано в Евангелии: ”В Том живот бе и живот бе свет человеком”, и прибавлено: ”И свет во тьме светится и тьма Его не объят”. Это значит, что благодать Духа Святого, даруемая при крещении во имя Отца и Сына и Святого Духа, несмотря на грехопадения человеческие, несмотря на тьму вокруг души нашей, все-таки светится в сердце искони бывшим Божественным светом бесценных заслуг Христовых. Этот свет Христов при нераскаянии грешника глаголет ко Отцу: Авва Отче! не до конца прогневайся на нераскаянность эту! а потом, при обращении грешника на путь покаяния, совершенно изглаживает и следы содеянных преступлений, одевая бывшего преступника снова одеждой нетления, сотканной из благодати Духа Святого, о стяжании которой, как о цели жизни христианской, я и говорю столько времени вашему Боголюбию.

Еще скажу вам, чтобы вы еще яснее поняли, что разуметь под благодатию Божиею и как распознать ее, и в чем особливо проявляется ея действие в людях, ею просвещенных. Благодать Духа Святого есть свет, просвещающий человека. Об этом говорит все Священное Писание. Так, Богоотец Давид сказал: ”Светильник ногама моима закон Твой и свет стезям моим, и аще не закон Твой научение мне был, тогда убо погибл бых во смирении моем”. То есть — благодать Духа Святого, выражающаяся в законе словами заповедей Господних, есть светильник и свет мой, и если бы не эта благодать Духа Святого, которую я так тщательно и усердно стяжеваю, что седмижды на день поучаюсь о судьбах правды Твоей, просвещала меня во тьме забот, сопряженных с великим званием моего царского сана, то откуда бы я взял себе хоть искру света, чтобы озарить путь свой по дороге жизни, темной от недоброжелательства недругов моих? И на самом деле Господь неоднократно проявлял для многих свидетелей действие благодати Духа Святого на тех людях, которых Он освящал и просвещал великими наитиями Его. Вспомните про Моисея после беседы его с Богом на горе Синайской. Люди не могли смотреть на него — так сиял он необыкновенным светом, окружавшим лицо его. Он даже принужден был являться народу не иначе как под покрывалом. Вспомните Преображение Господне на горе Фаворе. Великий свет объял Его и ”быша ризы Его, блещущия яко снег, и ученицы Его от страха падоша ниц”. Когда же Моисей и Илия явились к нему в том же свете, то, чтобы скрыть сияние света Божественной благодати, ослеплявшей глаза учеников, ”облак”, сказано, ”осени их”. И таким-то образом благодать Всесвятого Духа Божия является в неизреченном свете для всех, которым Бог являет действие ея.

\* \* \*

— Каким же образом, — спросил я батюшку о. Серафима, — узнать мне, что я нахожусь в благодати Духа Святого?

— Это, ваше Боголюбие, очень просто! — отвечал он мне, — поэтому-то и Господь говорит: ”Вся простота суть обретающим разум”… Да беда-то вся наша в том, что сами-то мы не ищем этого разума Божественнаго, который не кичит, ибо не от мира сего есть. Разум этот, исполненный любовью к Богу и ближнему, созидает всякого человека во спасение Ему. Про этот разум Господь сказал: ”Бог хощет всем спастися и в разум истины приити”. Апостолам же Своим про недостаток этого разума Он сказал: ”Ни ли неразумливи есте и не чли ли Писания, и притчи сия не разумеете ли?”… Опять же про этот разум в Евангелии говорится про апостолов, что ”отверз им тогда Господь разум разумети Писания”. Находясь в этом разуме, и апостолы всегда видели, пребывает ли Дух Божий в них или нет и, проникнутые им и видя сопребывание с ними Духа Божия, утвердительно говорили, что дело их свято и вполне угодно Господу Богу. Этим и объясняется, почему они в посланиях своих писали: ”Изволися Духу Святому и нам”, и только на этих основаниях и предлагали свои послания как истину непреложную на пользу всем верным — так святые апостолы ощутительно сознавали в себе присутствие Духа Божьего… Так вот, ваше Боголюбие, видите ли, как это просто?

Я отвечал:

— Все-таки я не понимаю, почему я могу быть твердо уверенным, что я в Духе Божием. Как мне самому в себе распознавать истинное Его явление?

Батюшка о. Серафим отвечал:

— Я уже, ваше Боголюбие, сказал вам, что это очень просто, и подробно рассказал вам, как люди бывают в Духе Божием и как должно разуметь Его явление в нас… Что же вам, батюшка, надобно?

— Надобно, — сказал я, — чтобы я понял это хорошенько!..

Тогда о. Серафим взял меня весьма крепко за плечи и сказал мне:

— Мы оба теперь, батюшка, в Духе Божием с тобою!.. Что же ты не смотришь на меня?

Я отвечал:

— Не могу, батюшка, смотреть, потому что из глаз ваших молнии сыпятся. Лицо ваше сделалось светлее солнца, и у меня глаза ломит от боли!..

О. Серафим сказал:

— Не устрашайтесь, ваше Боголюбие! и вы теперь сами так же светлы стали, как и я сам. Вы сами теперь в полноте Духа Божьяго, иначе вам нельзя было бы и меня таким видеть.

И приклонив ко мне свою голову, он тихонько на ухо сказал мне:

— Благодарите же Господа Бога за неизреченную к вам милость Его. Вы видели, что я и не перекрестился даже, а только в сердце моем мысленно помолился Господу Богу и внутри себя сказал: ”Господи! удостой его ясно и телесными глазами видеть то сошествие Духа Твоего, которым Ты удостаиваешь рабов Своих, когда благоволишь являться во свете великолепной славы Твоей! И вот, батюшка, Господь и исполнил мгновенно смиренную просьбу убогого Серафима… Как же нам не благодарить Его за этот Его неизреченный дар нам обоим! Этак, батюшка, не всегда и великим пустынникам являет Господь Бог милость Свою. Эта благодать Божия благоволила утешить сокрушенное сердце ваше, как мать чадолюбивая, по предстательству Самой Матери Божией… Что ж, батюшка, не смотрите мне в глаза? Смотрите просто и не убойтесь Господь с нами!”

Я взглянул после этих слов в лицо его, и напал на меня еще больший благоговейный ужас. Представьте себе, в середине солнца, в самой блистательной яркости его полуденных лучей, лицо человека с вами разговаривающаго. Вы видите движение уст его, меняющееся выражение его глаз, слышите его голос, чувствуете, что кто-то вас руками держит за плечи, но не только рук этих не видите, не видите ни самих себя, ни фигуры его, а только один свет ослепительный, простирающийся далеко, на несколько сажень кругом и озаряющий ярким блеском своим и снежную пелену, покрывающую поляну, и снежную крупу, осыпающую сверху и меня и великого старца. Возможно ли представить себе то положение, в котором я находился тогда?

— Что же чувствуете вы теперь? — спросил меня о. Серафим.

— Необыкновенно хорошо! — сказал я.

— Да как же хорошо? Что именно?

Я отвечал:

— Чувствую я такую тишину и мир в душе моей, что никакими словами выразить не могу!

— Это, ваше Боголюбие, — сказал батюшка о. Серафим, — тот мир, про который Господь сказал ученикам Своим: ”Мир Мой даю вам, не якоже мир дает, Аз даю вам. Аще бо от мира были бысте, мир убо любил свое, но якоже избрах вы от мира, сего ради ненавидит вас мир. Обаче дерзайте, яко Аз победит мир”. Вот этим-то людям, ненавидимым от мира сего, избранным же от Господа, и дает Господь тот мир, который вы теперь в себе чувствуете, ”мир”, по слову апостольскому,”всяк ум преимущий”. Таким его называет апостол, потому что нельзя выразить никаким словом того благосостояния душевного, которое он производит в тех людях, в сердца которых его внедряет Господь Бог. Христос Спаситель называет его миром от щедрот Его собственных, а не от мира сего, ибо никакое временное земное благополучие не может дать его сердцу человеческому: он свыше даруется от Самого Господа Бога, почему и называется миром Божиим… Что же еще чувствуете вы? — спросил меня о. Серафим.

— Небыкновенную сладость! — отвечал я.

И он продолжал:

— Это та сладость, про которую говорится в Священном Писании: ”От тука дому Твоего упиются и потоком сладости Твоея напоиши я”. Вот эта-то теперь сладость преисполняет сердца наши и разливается по всем жилам нашим неизреченным услаждением. От этой-то сладости наши сердца как будто тают, и мы оба исполнены такого блаженства, какое никаким языком выражено быть не может… Что же еще вы чувствуете?

— Необыкновенную радость во всем моем сердце!

И батюшка о. Серафим продолжал:

— Когда Дух Божий снисходит к человеку и осеняет его полнотою Своего наития, тогда душа человеческая преисполняется неизреченною радостию, ибо Дух Божий радостотворит все, к чему бы Он ни прикоснулся. Это та самая радость, про которую Господь говорит в Евангелии Своем: ”Жена егда рождает, скорбь имать, яко прииде год ея; егда же родит отроча, к тому не помнит скорби за радость, яко человек родися в мир. В мире скорбни будете, но егда узрю вы, возрадуется сердце ваше, и радости вашея никтоже возмет от вас”. Но как бы ни была утешительна радость эта, которую вы теперь чувствуете в сердце своем, все-таки она ничтожна в сравнении с тою, про которую Сам Господь устами Своего апостола сказал, что радости той ”ни око не виде, ни ухо не слыша, ни на сердце человеку не взыдоша благая, яже уготова Бог любящим Его”. Предзадатки этой радости даются нам теперь, и если от них так сладко, хорошо и весело в душах наших, то что сказать о той радости, которая уготована там, на небесах, плачущим здесь на земле?! Вот и вы, батюшка, довольно-таки поплакали в жизни вашей на земле, и смотрите-ка, какою радостью утешает вас Господь еще в здешней жизни. Теперь за нами, батюшка, дело, чтобы, труды к трудам прилагая, восходить нам от силы в силу и достигнуть меры возраста исполнения Христова, да сбудутся на нас слова Господни: ”Терпящие же Господа, тии изменят крепость, окрилотеют, яко орли, потекут и не утрудятся, пойдут и не взалчут, пойдут от силы в силу, и явится им Бог богов в Сионе разумения и небесных видений”… Вот тогда-то наша теперешняя радость, являющаяся нам вмале и вкратце, явится во всей полноте своей, и никтоже возмет ее от нас, преисполняемых неизъяснимых пренебесных наслаждений… Что же еще вы чувствуете, ваше Боголюбие?

Я отвечал:

— Теплоту необыкновенную!

— Как, батюшка, теплоту? Да ведь мы в лесу сидим. Теперь зима на дворе, и под ногами снег, и на нас более вершка снегу, и сверху крупа падает… Какая же может быть тут теплота?!

Я отвечал:

— А такая, какая бывает в бане, когда поддадут на каменку и когда из нее столбом пар валит…

— И запах, — спросил он меня, — такой же, как из бани?

— Нет, — отвечал я, — на земле нет ничего подобного этому благоуханию. Когда еще при жизни матушки моей я любил танцевать и ездил на балы и танцевальные вечера, то матушка моя опрыснет меня, бывало, духами, которые покупала в лучших модных магазинах Казани, но те духи не издают такого благоухания…

И батюшка о. Серафим, приятно улыбнувшись, сказал:

— И сам я, батюшка, знаю это точно так же, как и вы, да нарочно спрашиваю у вас — так ли вы это чувствуете? Сущая правда, ваше Боголюбие! Никакая приятность земного благоухания не может быть сравнена с тем благоуханием, которое мы теперь ощущаем, потому что нас теперь окружает благоухание Святого Духа Божия. Что же земное может быть подобно ему!.. Заметьте же, ваше Боголюбие, ведь вы сказали мне, что кругом нас тепло, как в бане, а посмотрите-ка, ведь ни на вас, ни на мне снег не тает и под нами также. Стало быть, теплота эта не в воздухе, а в нас самих. Она-то и есть именно та самая теплота, про которую Дух Святой словами молитвы заставлет нас вопиять ко Господу: ”Теплотою Духа Святого согрей мя!” Ею-то согреваемые пустынники и пустынницы не боялись зимняго мраза, будучи одеваемы, как в теплые шубы, в благодатную одежду, от Святого Духа истканную. Так ведь и должно быть на самом деле, потому что благодать Божия должна обитать внутри нас, в сердце нашем, ибо Господь сказал: ”Царствие Божие внутрь вас есть”. Под Царствием же Божиим Господь разумел благодать Духа Святого. Вот это Царствие Божие теперь внутрь нас и находится, а благодать Духа Святого и отвне осиявает и согревает нас и, преисполняя многоразличным благоуханием окружающий нас воздух, услаждает наши чувству пренебесным услаждением, напояя сердца наши радостью неизглаголанною. Наше теперешнее положение есть то самое, про которое апостол говорит: ”Царствие Божие несть пища и питие, но правда и мир о Дусе Святе”. Вера наша состоит ”не в препретельных земныя премудрости словах, но в явлении силы и духа”. Вот в этом-то состоянии мы с вами теперь и находимся. Про это состояние именно и сказал Господь: ”Суть нецыи от зде стоящих, иже не имут вкусити смерти, дондеже видят Царствие Божие, пришедшее в силе”… Вот, батюшка, ваше Боголюбие, какой неизреченной радости сподобил нас теперь Господь Бог!.. Вот что значит быть в полноте Духа Святого, про которую святой Макарий Египетский пишет: ”Я сам был в полноте Духа Святого”… Этою-то полнотою Духа Своего Святого и нас, убогих, преисполнил теперь Господь… Ну, уж теперь нечего более, кажется, спрашивать, ваше Боголюбие, каким образом бывают люди в благодати Духа Святого!.. Будете ли вы помнить теперешнее явление неизреченной милости Божией, посетившей нас?

— Не знаю, батюшка, — сказал я, — удостоит ли меня Господь навсегда помнить так живо и явственно, как теперь я чувствую, эту милость Божию.

— А я мню, — отвечал мне о. Серафим, — что Господь поможет вам навсегда удержать это в памяти вашей, ибо иначе благость Его не преклонилась бы так мгновенно к смиренному молению моему и не предварила бы так скоро послушать убогаго Серафима, тем более что и не для вас одних дано вам разуметь это, а через вас для целого мира, чтобы вы сами, утвердившись в деле Божием, и другим могли быть полезными. Что же касается до того, батюшка, что я монах, а вы мирской человек, то об этом думать нечего: у Бога взыскуется правая вера в Него и Сына Его Единороднаго. За это и подается обильно свыше благодать Духа Святого. Господь ищет сердца, преисполненные любовью к Богу и ближнему — вот престол, на котором Он любит восседать и на котором Он является в полноте Своей пренебесной славы. ”Сыне, даждь Ми сердце твое! — говорит Он, — а все прочее Я Сам приложу тебе”, ибо в сердце человеческом может вмещаться Царствие Божие. Господь заповедует ученикам Своим: ”Ищите прежде Царствия Божия и правды Его, и сия вся приложатся вам. Весть бо Отец ваш Небесный, яко всех сих требуете”. Не укоряет Господь Бог за пользование благами земными, ибо и Сам говорит, что по положению нашему в жизни земной, мы всех сих требуем, т. е. всего, что успокаивает на земле нашу человеческую жизнь и делает удобным и более легким путь наш к Отечеству Небесному. На это опираясь, св. апостол Петр сказал, что, по его мнению, нет ничего лучше на свете, как благочестие, соединенное с довольством. И Церковь святая молится о том, чтобы это было нам даровано Господом Богом; и хотя прискорбия, несчастия и разнообразныя нужды и неразлучны с нашей жизнью на, земле, однакоже Господь Бог не хотел и не хощет, чтобы мы были только в одних скорбях и напастях, почему и заповедует нам через апостолов носить тяготы друг друга и тем исполнить закон Христов. Господь Иисус лично дает нам заповедь, чтобы мы любили друг друга и, соутешаясь этой взаимной любовью, облегчали себе прискорбный и тесный путь нашего шествования к Отечеству Небесному. Для чего же Он и с небес сошел к нам, как не для того, чтобы, восприяв на Себя нашу нищету, обогатить нас богатством благости Своей и Своих неизреченных щедрот. Ведь пришел Он не для того, чтобы послужили Ему, но да послужит Сам другим и да даст душу Свою за избавление многих. Так и вы, ваше Боголюбие, творите и, видевши явно оказанную вам милость Божию, сообщайте о том всякому желающему себе спасения. ”Жатвы бо много, говорит Господь, — делателей же мало”. Вот и нас Господь Бог извел на делание и дал дары благодати Своей, чтобы, пожиная класы спасения наших ближних через множайшее число приведенных нами в Царствие Божие, принесли Ему плоды — ово тридесят, ово шестьдесят, ово же сто. Будем же блюсти себя, батюшка, чтобы не быть нам осужденным с тем лукавым и ленивым рабом, который закопал свой талант в землю, а будем стараться подражать тем благим и верным рабам Господа, которые принесли Господину своему один вместо двух — четыре, другой вместо пяти — десять. О милосердии же Господа Бога сомневаться нечего: сами, ваше Боголюбие, видите, как слова Господни, сказанный через пророка, сбылись на нас. ”Несмь Аз Бог издалече, но Бог изблизи и при устех твоих есть спасение твое”. Не успел я, убогий, перекреститься, а только лишь в сердце своем пожелал, чтобы Господь удостоил вас видеть его благостыню во всей ея полноте, как уже Он немедленно и на деле исполнением моего пожелания поспешить изволил. Не велехваляся говорю я это и не с тем, чтобы показать вам свое значение и привести вас в зависть, и не для того, чтобы вы подумали, что я монах, а вы мирянин, нет, ваше Боголюбие, нет! ”Близ Господь всем призывающим Его во истине, и несть у Него зрения на лица, Отец бо любит Сына и вся дает в руце Его”, лишь бы только мы сами любили Его, Отца нашего Небесного, истинно по-сыновнему. Господь равно слушает и монаха, и мирянина, простого христианина, лишь бы оба были православные и оба любили Бога из глубины душ своих, и оба имели в Него веру, хотя бы ”яко зерно горушно”, и оба двинут горы. ”Един движет тысящи, два же тьмы”. Сам Господь говорит: ”Вся возможна верующему”, а батюшка святой апостол Павел велегласно восклицает: ”Вся могу о укрепляющем мя Христе”. Не дивнее ли еще этого Господь наш Иисус Христос говорит о верующих в Него: ”Веруяй в Мя дела не точию яже Аз творю, но и больше сих сотворит, яко Аз иду ко Отцу Моему и умолю Его о вас, да радость ваша исполнена будет. Доселе не просисте ничесоже во Имя Мое, ныне же просите и приимете”… Так-то, ваше Боголюбие, все, о чем бы вы ни попросили у Господа Бога, все восприимете, лишь бы только то было во славу Божию, или на пользу ближнего, потому что и пользу ближнего Он же к славе Своей относит, почему и говорит: ”Вся, яже единому от меньших сих сотвористе, Мне сотвористе”. Так не имейте никакого сомнения, чтобы Господь Бог не исполнил ваших прошений, лишь бы только они или к славе Божией или к пользам и назиданию ближних относились. Но если бы даже и для собственной вашей нужды или пользы или выгоды вам что-либо было нужно, и это даже все столь же скоро и благопослушливо Господь Бог изволит послать вам, только бы в том крайняя нужда и необходимость настояла, ибо любит Господь любящих Его: благ Господь всяческим, щедрит же и дает и непризывающим имени Его, и щедроты Его во всех делах Его, волю же боящихся Его сотворит и молитву их услышит, и весь совет их исполнит, исполнит Господь вся прошения твоя. Однако опасайтесь, ваше Боголюбие, чтобы не просить у Господа того, в чем не будете иметь крайней нужды. Не откажет Господь вам и в том за вашу православную веру во Христа Спасителя, ибо не предаст Господь жезла праведных на жребий грешных и волю раба Своего Давида сотворит неукоснительно, однако взыщет с него, зачем он тревожил Его без особой нужды, просил у Него того, без чего мог бы весьма удобно обойтись.

Так-то, ваше Боголюбие, все я вам сказал теперь и на деле показал, что Господь и Божия Матерь через меня, убогого Серафима, вам сказать и показать соблаговолили. Грядите же с миром. Господь и Божия Матерь с вами да будут всегда, ныне и присно и во веки веков. Аминь. Грядите же с миром!..

И во все время беседы этой с того самого времени, как лицо о. Серафима просветилось, видение это не переставало, и все с начала рассказа и доселе сказанное говорил он мне, находясь в одном и том же положении. Исходившее же от него неизреченное блистание света видел я сам, своими собственными глазами, что готов подтвердить и присягою.

*О цели христианской жизни. М., 1991. С. 7—27*

## Игнатий Брянчанинов

**Сад во время зимы**[**1**](#b169)

В 1829 году проводил я зиму в Площанской пустыне[[51]](#footnote-52)\*. И поныне там, в саду, стоит уединенная деревянная келья, в которой я жил с моим товарищем. В тихую погоду, в солнечные ясные дни выходил я на крыльцо, садился на скамейку, смотрел на обширный сад. Нагота его покрывалась снежным покрывалом; кругом все тихо, какой-то мертвый и величественный покой. Это зрелище начало мне нравиться: задумчивые взоры невольно устремлялись, приковывались к нему, как бы высматривая в нем тайну.

Однажды сидел я и глядел пристально на сад. Внезапно упала завеса с очей души моей: пред ними открылась книга природы. Эта книга, данная для чтения первозданному Адаму, книга, содержащая в себе слова Духа, подобно Божественному Писанию. Какое же учение прочитал я в саду? Учение о воскресении мертвых, учение сильное, учение изображением действия, подобного воскресению. Если б мы не привыкли видеть оживление природы весною, то оно показалось бы нам вполне чудесным, невероятным. Не удивляемся от привычки; видя чудо, уже как бы не видим его! Гляжу на обнаженные сучья дерев, и они с убедительностью говорят мне своим таинственным языком: ”Мы оживем, покроемся листьями, заблагоухаем, украсимся цветами и плодами: неужели же не оживут сухие кости человеческие во время весны своей?”

Они оживут, облекутся плотью; в новом виде вступят в новую жизнь и новый мир. Как древа, не выдержавшие лютости мороза, утратившей сок жизненный, при наступлении весны посекаются, выносятся из сада для топлива, так и грешники, утратившие жизнь свою — Бога, будут собраны в последний день этого века, в начатке будущего вечного дня, и ввергнуты в огонь неугасающий.

Если б можно было найти человека, который бы не знал превращений, производимых переменами времен года; если б привести этого странника в сад, величественно покоящийся во время зимы сном смертным, показать ему обнаженные древа и поведать о той роскоши, в которую они облекутся весною, — то он вместо ответа посмотрел бы на вас и улыбнулся: такою несбыточною баснею показались бы ему слова ваши! Так и воскресение мертвых кажется невероятным для мудрецов, блуждающих во мраке земной мудрости, не познавших, что Бог всемогущ, что многообразная премудрость Его может быть созерцаема, но не постигаема умом созданий. Богу все возможно: чудес нет для Него. Слабо помышление человека: чего мы не привыкли видеть, то представляется нам делом несбыточным, чудом невероятным. Дела Божии, на которые постоянно и уже равнодушно смотрим, — дела дивные, чудеса великие, непостижимые.

И ежегодно повторяет природа пред глазами всего человечества учение о воскресении мертвых, живописуя его преобразовательным, таинственным действием!

**Голос из вечности**[**2**](#b170)

В сумраке тихого летнего вечера стоял я, задумчивый и одинокий, на могиле моего друга. В тот день совершено было поминовение о нем; в тот день семейство его долго оставалось на могиле. Почти не слышно было слов между присутствовавшими: слышны были одни рыдания. Рыдания прерывались глубоким молчанием; молчание прерывалось рыданиями. И долго сменялись рыдания молчанием, молчание рыданиями.

Стоял я, задумчивый и одинокий, на могиле; стоял осененный впечатлениями дня. Внезапно овладело мною неожиданное, чудное вдохновение. Как будто услышал я голос почившего! Загробную речь его, таинственную беседу, чудную проповедь, какою изобразилась она в душе моей, спешу начертать трепещущей рукой.

”Отец мой! мать моя! супруга моя! сестры мои! В черных одеждах, облаченные в глубокую печаль и телом и душою, стеклись вы к моей одинокой могиле, с поникшими главами окружили ее. Безмолвно, одними помышлениями и чувствованиями вы беседуете с безмолвствующим жителем гроба. Сердца ваши — фиалы неисцеленной грусти. Потоки слез льются из очей ваших; вслед за потоками пролившимися рождаются новые слезные потоки: печали нет дна, слезам нет конца.

Младенцы — дети мои! и вы здесь у камня могильного, у камня надгробного! И на ваших глазках навернулись слезки, а сердце ваше не знает, о чем плачут очи, подражающие очам отца моего, очам моей матери. Вы любуетесь камнем надгробным, камнем светящимся, гранитом зеркальным; вы любуетесь надписью из букв золотых; а они — этот гранит и эта надпись — провозвестники вашего раннего сиротства.

Отец мой! мать моя! супруга моя! родные и друзья мои! что стоите вы так долго над моей могилой, над хладным камнем, хладно стоящим на страже гробовой? Давно уже охладело мое бездыханное тело; по приговору всемогущего Творца оно возвращается в свою землю, рассыпается в прах. Какие тяжкие думы объемлют вас, удерживают на могиле моей?.. Служители алтаря принесли у ней молитву об упокоении моем, возгласили мне вечную память в спасающем и упокоивающем меня Боге. Они отошли от могилы безмолвной: уйдите и вы. Вам нужен покой после подвигов души и тела, измученных, истерзанных скорбью.

Вы нейдете!.. Вы здесь!.. Вы приковались к месту моего погребения! В молчании, сказывающем более, нежели сколько может сказать самое пышное красноречие, с душою, для которой нет объяснения, с сердцем, в котором обилием чувств поглощается определенность чувств, вы не отступаете от могилы, запечатленной на многие века, от камня — памятника бесчувственного. Что надо вам?.. Не ожидаете ли вы из-под камня, из недр могилы мрачной моего голоса?

Нет этого голоса! Вещаю одним молчанием. Молчание, тишина нерушимая — достояние кладбища до самой трубы воскресения. Прахи мертвецов говорят без звуков, в которых нуждается слово земное: тлением осуществленным они возглашают громкую проповедь, убедительнейшее увещание к мятущимся, шумящим на земной поверхности искателям тления.

И есть еще у меня голос! И говорю с вами, и отвечаю на ваши неизъяснимые думы, на ваши непроизнесенные и невыразимые вопросы. Послушайте меня! Отличите мой голос в общем голосе, которым говорит вечность ко времени! Голос вечности один — неизменяем, непреложен. В ней нет непостоянства, переменчивости: в ней день — один, сердце — одно, мысль — одна. Соединяющий все воедино — Христос. Оттуда голос — один.

В этом голосе, которым говорит вечность, в этом голосе, безмолвном и вместе подобном грому, отличите мой голос! Неужели вы, родные мои, не узнаете моего голоса? Мой голос в общем едином голосе вечности имеет свой отдельный звук, как голос струны в общем аккорде многострунного фортепиано.

Вещал всем нам голос вечности, вещал с времен явления нашего в бытие. Вещал он нам, когда мы были еще неспособны внимать ему; вещал он нам и в зрелом возрасте нашем, когда мы уже могли и должны были внимать ему, понимать его. Голос вечности!., увы!., мало прислушивающихся к тебе в шумной земной гостинице! То препятствует внимать тебе младенчество наше; то препятствует внимать тебе заботы, развлечения житейские. Но ты не умолкаешь. Говоришь, говоришь и наконец через грозного посланника — смерть — требуешь и внимательного и невнимательного слушателя к отчету во внимании и послушании великим глаголом вечности.

Чтоб голос вечности имел для вас особенный отголосок, особенно способный проникать в ваше сердце, привлекать к слову спасения ум ваш, Бог причислил меня к говорящим из вечности. Мой голос слился в стройное согласие с общим голосом обширного невидимого мира. Для всех странников земли я — мертв, безгласен, как и все мертвецы, но для вас я — жив и мертвый говорю слово спасения открытее, сильнее, нежели как сказал бы его, оставаясь между вами и гоняясь вместе с вами за призраками благ, которыми тление обманывает и губит изгнанников из рая, помещаемых на короткое время в земной гостинице для примирения с прогневанным ими Богом.

Бог милостив, милостив бесконечно. Если б было нужным и полезным, внезапно из тьмы могильной, из-под тяжкого камня отозвался бы я вам!.. Небо признало частный голос из вечности излишним… И какой голос из вечности уже нелишний, когда Бог благоволил, чтоб не только равноангельные человеки, но Сам Единородный Сын Его возвестил вселенной волю Его, возвестил святые и строгие уставы — блаженной для послушных, страшной для непокорных — вечности? *Имут Моисея и пророки, да послушают их*, ответ был Неба просившему голоса, умерших для проповеди живущим на земле плотскою жизнью, умерщвленным душевною вечною смертью. *Аще Моисея и пророки не послушают, и аще кто из мертвых воскресне, не имут веры*”.

Товарищ мой — мертвец, но еще с живым словом в устах! Прими от меня поручение и исполни его.

Вот отец мой! вот мать моя! вот супруга моя! вот родные мои! не могу говорить с ними иначе, как общим голосом вечности. В этом голосе они слышат звук и моего голоса… да, они слышат его!., но нет у меня отдельного, частного, моего слова… Товарищ мой! будь моим словом; из общей нашей сокровищницы, из священной вечности скажи им за меня краткое, нужнейшее для них слово: ”Земная жизнь — мгновенное обманчивое сновидение. Вечность — неизбежна. Есть и бедственная вечность!.. Стяжите ж вечность блаженную вниманием, повиновением всесвятому закону всесвятого Бога и приходите ко мне на верное, некончающееся наслаждение, каждый в свое, самим и единым Богом назначенное время!”

**О рассеянной и внимательной жизни**[**3**](#b171)

Сыны мира признают рассеянность невинною, а святые Отцы признают ее началом всех зол.

Человек, преданный рассеянности, имеет о всех предметах, и самых важных, очень легкое, самое поверхностное понятие.

Рассеянный обыкновенно непостоянен: его сердечные ощущения лишены глубины и силы, а потому они непрочны и маловременны.

Как мотылек порхает с цветка на цветок, так и рассеянный человек переходит от одного земного удовольствия к другому, от одного суетного попечения к другому.

Рассеянный чужд любви к ближнему: равнодушно смотрит он на бедствие человеков и легко возлагает на них бремена неудобоносимые.

Скорби сильно действуют на рассеянного именно потому, что он не ожидает их. Он ожидает одних радостей.

Если скорбь сильна, но скоропреходяща, то рассеянный скоро забывает ее в шуме развлечений. Долговременная скорбь сокрушает его.

Рассеянность сама карает преданного ей: временем все прискучивает ему, и он, как не стяжавший никаких основательных познаний и впечатлений, предается томительному, бесконечному унынию.

Рассеянность, столько вредная вообще, в особенности вредна в деле Божьем, в деле спасения, требующем бдительности и внимания постоянных, напряженных.

*Бдите и молитеся, да не внидете в напасть*, говорит Спаситель ученикам Своим.

*Всем глаголю: бдите*, возвестил Он всему христианству: следовательно, и современному нам.

Ведущий жизнь рассеянную прямо противоречит заповеданию Господа Иисуса Христа жизнью своею.

Все святые тщательно избегали рассеянности. Непрестанно, или, по крайней мере, по возможности часто они сосредоточивались в себе, внимая движениям ума и сердца и направляя их по завещанию Евангелия.

Навык внимать себе предохраняет от рассеянности и среди окружающего со всех сторон, шумящего развлечения. Внимательный пребывает в уединении, сам с собою, посреди многолюдства.

Изведав опытом пользу внимания и вред рассеянности, некоторый великий Отец сказал: ”Без усиленной бдительности над собою невозможно успеть ни в одной добродетели”3.

Безрассудно — провесть краткую земную жизнь, данную нам для приготовления к вечности, в одних земных занятиях, в удовлетворении мелочным, бесчисленным, неудовлетворимым прихотям и пожеланиям, ветрено перебегая от одного чувственного удовольствия к другому, забывая или воспоминая редко и поверхностно о неминуемой, величественной и вместе грозной вечности.

Дела Божьи — это очевидно — должны быть изучаемы и рассматриваемы с величайшим благоговением и вниманием; иначе ни рассмотреть, ни познать их человек не может.

Великое дело Божие — сотворение человека, и потом, по падении его, обновление искуплением должно быть подробно известно каждому христианину; без этого познания он не может знать и исполнять обязанностей христианина. Познание великого дела Божия не может быть приобретено при рассеянности!

Заповеди Христовы даны не только внешнему человеку, но, наиболее, внутреннему: они объемлют все помышления и чувствования человека, все тончайшие движения его. Соблюдать эти заповеди невозможно без постоянной бдительности и глубокого внимания. Бдительность и внимание невозможны при жизни рассеянной.

Грех и орудующий грехом дьявол тонко вкрадываются в ум и сердце. Человек должен быть непрестанно на страже против невидимых врагов своих. Как он будет на этой страже, когда он предан рассеянности?

Рассеянный подобен дому без дверей и затворов: никакое сокровище не может быть сохранено в таком доме; он отверст для татей, разбойников и блудниц.

Рассеянная жизнь, наполненная житейскими попечениями, доставляет человеку дебелость, наравне с многоядением и многопитанием. Такой человек прилеплен к земле, занят одним временным и суетным; служение Богу делается для рассеянного предметом посторонним; сама мысль об этом служении для него дика, полна мрака, невыносимо тягостна.

Внимательная жизнь ослабляет действие на человека телесных чувств, изощряет, укрепляет, образует действие чувств душевных. Рассеянность, напротив того, усыпляет действие душевных чувств: она питается непрерывным действием чувств телесных.

Тщетно рассеянные приписывают невинность жизни рассеянной! Этим они обличают злокачественность недуга, их объемлющего. Их недуг так велик, так притупляет чувства души, что душа, болезнующая им, даже не ощущает своего бедственного состояния.

Желающие научиться вниманию должны воспретить себе все пустые занятия.

Исполнение обязанностей частных и общественных не входит в состав рассеянности: рассеянность всегда соединена с праздностью или с такими пустыми занятиями, которые безошибочно могут быть причислены к праздности.

Занятие полезное, в особенности занятие служебное, сопряженное с ответственностью, не препятствует сохранению внимания к себе, оно руководствует к такому вниманию. Тем более руководствуют к вниманию монастырские послушания, когда они исполняются должным образом. Деятельность — необходимый путь к бдительности над собою, и этот путь предписывается святыми Отцами для всех, которые хотят научиться вниманию к себе.

Внимание к себе в глубоком уединении приносит драгоценные духовные плоды; но к нему способны только мужи зрелого духовного возраста, преуспевшие в подвиге благочестия, сперва научившиеся вниманию к деятельной жизни.

При деятельной жизни люди помогают человеку стяжать внимание, напоминая ему нарушение внимания. Подчиненность есть лучшее средство приучиться ко вниманию: никто столько не научит человека внимать себя, как его строгий и благоразумный начальник.

При служебных твоих занятиях, посреди людей не позволяй себе убивать время в пустословии и глупых шутках; при кабинетных занятиях воспрети себе мечтательность: скоро изострится твоя совесть, начнет указывать тебе на всякое уклонение в рассеянность как на нарушение евангельского Закона, даже как на нарушение благоразумия. Аминь.

*Игнатий Брянчанинов. Соч. В 6 т. М.,*

*1905. Т. 1. С. 179—180, 187—190, 373—376*

## Феофан Затворник

**Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться?**[**1**](#b172)

Принимаюсь за то, что было прервано, именно — что привзошло в душу, вследствие соединения ее с духом, иже от Бога? От этого вся душа преобразилась и из животной, какова она по природе, стала человеческою…

Такие одуховления души видны во всех сторонах ее жизни — мысленной, деятельной и чувствующей.

В *мысленной* части от действия духа является в душе *стремление к идеальности*. Собственно душевная мысленность вся опирается на опыте и наблюдении. Из того, что узнается сим путем раздробленно и без связи, она строит обобщения, делает наведения и добывает, таким образом, основные положения об известном круге вещей. На этом бы и стоять ей. Между тем она никогда не бывает этим довольна, но стремится выше, ища определить *значение каждого круга вещей* в общей совокупности творений. Например, что есть человек, это познается посредством наблюдений над ним, обобщений и наведений. Но, не довольствуясь этим, мы задаемся вопросом: ”Что значит человек в общей совокупности творений?” Доискиваясь этого, иной решит: он есть возглавление и венец тварей; иной: он есть жрец — в той мысли, что голоса всех тварей, хвалящих Бога бессознательно, он собирает и возносит хвалу Всевышнему Творцу разумною песнею. Такого рода мысли и о всяком другом роде тварей, и о всей их совокупности порождать имеет позыв душа. И порождает. Отвечают ли они делу или нет, это другой вопрос, но несомненно, что она имеет позыв искать их, ищет и порождает. Это и есть стремление к идеальности: ибо значение вещи есть ее идея.

Это стремление обще всем. И те, которые не дают цены никаким познаниям, кроме опытных, и они не могут удержаться от того, чтобы не поидеальничать против воли, сами не замечая того. Языком отвергают идеи, а на деле их строят. Догадки, какие они принимают и без которых ни один круг познаний не обходится, суть низший класс идей.

Образ воззрения идеальный есть метафизика и настоящая философия, которые как были всегда, так всегда и будут в области познаний человеческих. Дух, всегда нам присущий как существенная сила, сам Бога созерцая, яко Творца и Промыслителя, и душу манит в ту невидимую и беспредельную область. Может быть, духу, по его богоподобию, предназначено было и все вещи созерцать в Боге: и он созерцал бы, если б не падение. Но всячески и теперь тому, кто хочет созерцать все сущее идеально, следует исходить от Бога или от того символа, который Богом написан в духе. Мыслители, которые не так делают, уже по тому самому не суть философы. Не веря идеям, построеваемым душою на основании внушений духа, они несправедливо поступают, когда не верят тому, что составляет содержание духа, ибо то есть человеческое произведение, а это Божеское.

В *деятельной* части от действия духа является *желание и производство бескорыстных дел* или добродетелей, или даже и выше — стремление стать добродетельною. Собственно, дело души в этой ее части (воле) есть устроение временного быта человека, да благо будет ему. Исполняя это назначение, она все делает по тому убеждению, что делаемое или приятно, или полезно, или нужно для устрояемого ею быта. Между тем она этим не довольствуется, но выходит из этого круга и совершает дела и начинания совсем не потому, что они нужны, полезны и приятны, но потому, что они хороши, добры и справедливы, стремясь к ним со всею ревностию, несмотря на то что они ничего не дают для временного быта и даже неблагоприятны ему и ведены бывают на счет его. У иного такие стремления проявляются с такою силою, что он жертвует для них всем своим бытом, чтоб жить отрешенно от всего. Проявления такого рода стремлений повсюдны, даже и вне христианства. Откуда они? Из духа. В совести начертана норма святой, доброй и праведной жизни. Получив ведение о ней чрез сочетание с духом, душа увлекается ее незримою красотою и величием и решается ввесть ее в круг своих дел и своей жизни, преобразуя и ее по ее требованиям. И все сочувствуют такого рода стремлениям, хотя не все всецело предаются им; но ни одного нет человека, который бы по временам не посвящал своих трудов и своего достояния на дела в таком духе.

В *чувствующей* части от действия духа является в душе *стремление и любовь к красоте*, или, как обычно говорят, к изящному. Собственное дело сей части в душе воспринимать чувством благоприятные или неблагоприятные свои состояния и воздействия совне, по мерке удовлетворения или неудовлетворения душевно-телесных потребностей. Но видим в кругу чувств вместе с этими корыстными, назовем так, чувствами ряд чувств бескорыстных, возникающих совсем помимо удовлетворения или неудовлетворения потребностей, — чувств от услаждения красотою. Глаз не хочется оторвать от цветка и слуха отвратить от пения потому только, что то и другое — прекрасно. Всякий упорядочивает и украшает свое жилище так или так, потому что так красивее. Идем в прогулку и избираем место для того по тому одному, что оно прекрасно. Выше всего этого — наслаждение, доставляемое картинами живописи, произведениями ваяния, музыкою и пением, а и этого всего выше — наслаждение творениями поэтическими. Изящные произведения искусства услаждают не одною красотою внешней формы, но особенно красотою внутреннего содержания, красотою умно-созерцаемою, идеальною. Откуда такие явления в душе? Это гостьи из другой области, из области духа. Дух, Бога ведующий, естественно постигает красоту Божию и ею единою ищет наслаждаться. Хотя не может он определенно указать, что она есть, но, сокровенно нося в себе предначертание ее, определенно указывает, что она *не есть*, выражая сие показание тем, что не довольствуется ничем тварным. Красоту Божию созерцать, вкушать и ею наслаждаться есть потребность духа, есть его жизнь и жизнь райская. Получив ведение о ней чрез сочетание с духом, и душа увлекается вслед ее, и, постигая ее своим душевным образом, то в радости бросается на то, что в ее круге представляется ей отражением ее (дилетанты), то сама придумывает и производит вещи, в которых чает отразить ее, как она ей представилась (художники и артисты). Вот откуда эти гостьи — сладостные, отрешенные от всего чувственного, чувства, возвышающие душу до духа и одуховляющие ее! Замечу, что из искусственных произведений я отношу к сему классу только те, которых содержанием служит божественная красота незримых божественных вещей, а не те, которые хоть и красивы, но представляют тот же обычный душевно-телесный быт или те же наземные вещи, которые составляют всегдашнюю обстановку того быта. Не красивости только ищет душа, духом водимая, но выражения в прекрасных формах невидимого прекрасного мира, куда манит ее своим воздействием дух.

Так вот что дал душе дух, сочетай будучи с нею, и вот как душа является одуховленною! Не думаю, чтоб что-либо из этого затруднило вас; прошу, однако ж, не мимоходом пробежать писанное, а пообсудить хорошенько и к себе приложить. Одуховлена ли ваша душа?! Ведь и вы поете и музыкантствуете! Когда-нибудь мы с вами прокритикуем эту вашу сторону по указанному требованию, что должны представлять изящные искусства.

\* \* \*

Давайте теперь с вами сведем счеты или сделаем выводы из всего наговоренного. Видите, сколько у нас сторон или, лучше, степеней жизни! Есть сторона и степень жизни духовная, есть — духовно-душевная, есть — собственно душевная, есть — душевно-телесная (кажется, я не оттенил ее как следует. Сюда принадлежат наблюдения с воображением и памятью, желания из потребностей тела и чувства телесных состояний и впечатлений), есть — телесная. Пять ярусов, но лицо человека одно, и это одно лицо живет то тою, то другою, то третьею жизнию и, судя по тому, какою жизнию живет, получает особый характер, отражающийся и в его воззрениях, и в его правилах, и в его чувствах, т. е. оно бывает или духовным, — с духовными воззрениями, правилами и чувствами, или душевным — с душевными понятиями, правилами и чувствами, или плотским — с плотскими мыслями, делами и чувствами. (Серединных состояний — душевно-духовного и душевно-телесного — не беру в счет, чтоб не дробиться слишком.) Не то сие означает, чтоб, когда человек бывает духовен, душевность и телесность не имели уже в нем места, но то, что тогда духовность у него бывает господствующею, подчиняя себе и проникая собою душевность и телесность; равно — не то, чтоб, когда человек бывает душевен, его духовность и телесность не существовали более, но то, что тогда душевность бывает господствующею, всем заправляет и всему дает свой тон и самую духовность облекает покровом душевности; также не то, чтоб, когда человек бывает плотян, его духовность и душевность исчезли, но то, что тогда все у него оплотеняется, и духовность и душевность плотяны бывают, подчинены плоти и ею попраны и в рабстве у нее содержимы.

Так как на какой бы степени ни находился человек, другие стороны его жизни остаются присущими в нем, то ни на одной степени он не бывает закабален так, чтобы уж и высвободиться не мог из сей кабалы, но всегда имеет возможность переходить с одной степени на другую, ослабив одну сторону своей жизни и усилив другую. Так и духовный человек может ниспасть в душевность и телесность, и плотяный — подняться до духовности, когда тот возлюбит душевное и плотское, а этот взыщет духовного. Человек всегда свободен. Свобода дана ему вместе с самосознанием, и вместе с ним составляет существо духа и норму человечности. Погасите самосознание и свободу, — вы погасите дух, и человек стал не человек.

Но, утверждая, что человек имеет свободу двигаться вверх и вниз по степеням жизни своей, я не утверждаю вместе с сим, что ему одинаково легко и удобно двигаться, сверху ли вниз идет он или снизу вверх, или что эти движения могут совершаться в нем так же быстро и часто, как переходы из одной комнаты в другую, бывающие по нескольку раз в день. Я хотел этим только сказать, что человек, себя сознающий и свободный, есть виновник своего состояния внутреннего и что если он, попав в такое состояние, которое одобрить нельзя, остается в нем, то сам виноват в том и ответен пред Богом и людьми.

Всякая из показанных степеней или проявлений нашей жизни натуральна в нас и, следовательно, не может быть неодобряема сама по себе. Ненатурально и, следовательно, само по себе неодобрительно то состояние, в котором мысли блуждают, парят и бурлят, желания непостоянствуют, возбуждаемы будучи страстями, не натуральными нам, а пришлыми, и чувства сердца волнуются и мятутся по причине сих же страстей. Я нарочно оттенял эти неестественности внутри нас, говоря о душевной жизни, чтоб остановить на них ваше внимание. Нарочно и теперь поминаю об этом, чтоб тоже заставить вас получше вникнуть в это дело и отнестись к нему по его достоинству. Блуждание помыслов, непостоянство желаний страстных и тревоги сердца непрестанно беспокоят нас, не давая ни одного дела сделать как должно и всегда почти сбивая нас с пути. Это болезнь, хотя всеобщая и повсюдная, но не естественная, а нажитая нами произвольно. Враг знает, сколько она подручна ему, и, покушаясь искусить кого, прежде всего старается столкнуть его в этот омут, именно сначала вводит в поток помыслов, под ними потом зажигает страстные пожелания, а этими взволновывает сердце.

Кто доведен до этого, у того искушение созрело. Если не опомнится — падает, и падши увлекается в водоворот бурливых движений помыслов, пожеланий и чувств, иногда ненадолго, иногда надолго, а нередко и навсегда. Та жизнь, частичку которой, помните, вы испытали, вся проходит в этом водовороте и бывает, судя по кружкам, где бурливее, где потише, где поскромнее, где нараспашку — во всей своей наготе и срамоте. Но и помимо этого редко кто бывает свободен от тех бурлений внутри. Нет-нет — и прорвется. От блуждания же мыслей и представлений, не знаю, есть ли кто свободный? Так вот эту болезнь нашу извольте заметить (да вы уж ее и заметили отчасти, жалуясь на неудержимость мыслей) и, заметив, взяться за труд врачевания. Всяко не выпускайте из мысли, что внутри вас постоянно присуще нечто недоброе, что всегда готово сбить вас с должного и направить на недолжное.

Что касается до душевности и телесности, то они сами по себе, как замечено уже, безгрешны как естественные нам; но человек, сформировавшийся по душевности или, еще хуже, по плотяности, не безгрешен. Он виновен в том, что дал в себе господство тому, что не предназначено к господству и должно занимать подчиненное положение. И выходит, что, хотя душевность естественна, быть душевным человеку — неестественно; также и плотяность естественна, но быть плотяным человеку — неестественно. Погрешность здесь в исключительном преобладании того, что должно состоять в подчинении.

Но когда у кого господствует духовность, тогда хоть это будет его исключительным характером и настроением, он не погрешает, во-первых, потому, что духовность есть норма человеческой жизни и что, следовательно, бывая духовным, он есть настоящий человек, между тем как душевный и плотяный человек не есть настоящий человек; а во-вторых, потому, что, как ни будь кто духовен, он не может не давать должного душевности и плотяности, только держит их не жирно и в подчинении духу. Пусть не широка у него душевность (в научных познаниях, искусствах и делах прочих) и крепко стеснена плотяность — все он настоящий полный человек. А душевный (многознающий, искусник, делец), а тем паче плотяный — не есть настоящий человек, каким бы краевым ни являлся он вовне. Он — безголов. Отсюда простой человек, Бога боящийся, выше многообразного и элегантного, но не имеющего в целях своих и стремлениях угождения Богу. Посему же судите и о произведениях литературы и искусств. Произведения, в коих все плотяно, из рук вон нехороши; но и те, в коих господствует душевность, не отвечают своему назначению, хотя они выше плотяных. Таков суд — только о тех произведениях, кои чужды духовных элементов; те же, кои прямо относятся враждебно о всем духовном, т. е. о Боге и вещах божественных, — прямо суть вражеские внушения и терпимы быть не должны.

Из сего вы видите, что по естественному назначению человек должен жить в духе, духу подчинять и духом проникать все душевное, а тем паче телесное, а за ними и все свое внешнее, т. е. жизнь семейную и общественную. Се — норма!

Я не прилагаю убеждения вам — жить в духе и ему все подчинять, полагая, что если вы хорошо разобрали все сказанное, то решение жить так уже присуще в вас. Вы уже и высказали свое решительное желание — стоять на уровне человеческой жизни, какою быть она предназначена. Видите теперь, какою быть она предназначена, и, конечно, желаете явить ее тако. Да ведь вы и жили доселе в своем семействе и в кругу родных так, как изображено, т. е. по духу, хоть и науки проходили, и хозяйство знаете, и в музыке и пении мастерица. Вам предлежит не заводить в себе духовность, а поддерживать ее и хранить, оберегая себя от влияний и влечений душевно-плотской жизни, в водовороты которой вы начали попадать. Об этом-то мы с вами и сговорились толковать. И конечно, вы ждете поскорее решения: так как же быть-то?..

\* \* \*

Что такое с вами сделалось и что это за вопросы: ”не знаю, что сделать со своею жизнию, надо же что-нибудь делать, надо же цель себе определить”? Читаю и изумляюсь, откуда родились такие мудреные помышления. Ведь вы уже решили все это, выразив желание стоять на уровне с достоинством человека, каким ему подобает быть по определению Божию. И речь у нас с вами о чем идет, как не об этом! Откуда же эти у вас задачи?! Догадываюсь, что между вашими знакомыми есть прогрессистки или вы попали в общество, где были такие и распускали свои мудрования. Они обычно бредят так. У них непрестанно на языке — благо человечества, благо народа. И вот вы, вероятно, наслушавшись таких высоких идей, пленились ими и, обратив взор на свою настоящую жизнь, с сожалением увидели, что прозябаете в кругу семьи и родных без пользы и цели. Увы и ах! Как это до сих пор никто вам не открыл глаз!

Если моя догадка справедлива, то вам следуют поклоны, чего ради вы об этом не сказали, давши слово писать о всем откровенно. Так ли это, однако ж, или нет, не могу оставить ваших задач без решения. Полным решением их будет служить вся наша беседа; теперь я коротко выскажу только общую мысль, чтоб вы увидели, что та жизнь, которую вы доселе вели и ведете, есть настоящая жизнь и переменять в ней нечего.

Цель жизни точно надо определенно знать. Но мудрено ли это? И не определена ли уже она? Общее положение такое, что как есть загробная жизнь, то цель настоящей жизни, без изъятия, должна быть там, а не здесь. Это положение всем ведомо и толковать о нем нечего, хоть о нем меньше всего помнят на деле. Но поставьте вы себе законом для жизни вашей всеми силами преследовать эту цель, сами увидите, какой свет разольется от того на временное ваше на земле пребывание и на дела ваши. Первое, что откроется, будет убеждение, что, следовательно, все здесь есть только средства для другой жизни. Относительно же средств один закон — употреблять их и пользоваться ими так, чтоб они вели к цели, а не отклоняли от нее и не поперечили ей. Вот вам и решение вашего недоумения: ”Не знаю, что сделать с своею жизнию”. Смотрите на небо и всякий шаг вашей жизни так соразмеряйте, чтоб он был ступанием туда. Мне кажется, что это так просто и вместе так всеобъемлюще.

Спрашиваете: ”Надо же что-нибудь делать?” Конечно, надобно. И делайте, что попадется под руки, в вашем кругу и в вашей обстановке, и верьте, что это есть и будет настоящее ваше дело, больше которого от вас и не требуется. Большое заблуждение в том, когда думают, будто для неба или — по-прогрессистски — для того, чтоб сделать и свой вклад в недра человечества, надо предпринять большие и громкие дела. Совсем нет. Надобно только делать все по заповедям Господним. Что же именно? Ничего особенного, как только то, что всякому представляется по обстоятельствам его жизни, чего требуют частные случаи, с каждым из нас встречающиеся. Это вот как. Участь каждого Бог устрояет, и все течение жизни каждого — тоже дело Его всеблагого промышления, следовательно, и каждый момент и каждая встреча. Возьмем пример: к вам приходит бедный; это Бог, приведший к вам бедного, конечно, с желанием, чтоб вы поступили в отношении к сему бедному, как ему угодно, смотрит на вас, как вы в самом деле поступите. Ему угодно, чтоб вы помогли. Поможете? Угодное Богу сделает, и сделаете шаг к последней цели — наследию неба. Обобщите этот случай — выйдет: во всяком случае и при всякой встрече надобно делать то, что хочет Бог, чтоб мы сделали. А чего Он хочет, это мы верно знаем из предписанных нам заповедей. Помощи кто ищет? Помоги. Обидел кто? Прости. Сами обидели кого? Спешите испросить прощение и помириться. Похвалил кто? Не гордитесь. Побранил? Не сердитесь. Пришло время молитвы? Молитесь. Работать? Работайте, и проч. и проч. и проч. Если, все это обсудивши, положите вы так во всех случаях действовать, чтоб дела ваши угодны были Богу, быв совершаемы неуклонно по заповедям, то все задачи относительно вашей жизни решатся этим полно и удовлетворительно. Цель — блаженная жизнь за гробом; средства — дела по заповедям, исполнения которых требуют все случаи жизни. Мне кажется, тут все ясно и просто и нечего вам томить себя мудреными задачами. Надо выбросить из головы все планы *о многополезной, многообъятной, общечеловеческой* деятельности, какою бредят прогрессистки, и жизнь ваша будет созерцаться вложенною в покойные рамки и без шума ведущею к главной цели. Помните, что Господь и стакана холодной воды, поданного томимому жаждою, не забывает.

Скажете: ”но как же, образ жизни все же надобно избрать и определить!” Да где же это нам с вами определить? Станем обдумывать, и пойдет путаница в голове. Лучше и надежнее всего — принять с покорностью, благодарностью и любовью то определение, какое изрекает Бог течением обстоятельств жизни. Беру дело в отношении к вам! Вы теперь под кровом родителей: чего лучше желать? Тепло, безопасно, привольно. И живите, не залетая мыслями вдаль и делая усердно все, что лежит на вас. ”Но все же подумайте, так навсегда оставаться нельзя, должна наконец начаться жизнь своя — особная. Тут как быть? И как об этом не подумать?” Вот вам лучшее об этом думание! Предайте себя в руки Божии и молитесь, чтобы Он устроил вас, как Он находит лучшим, чтоб ваша судьбина не мешала, а способствовала вам достигнуть блаженной жизни за гробом, не мечтая о блистательной участи. Так настроившись, ждите с терпением, что наконец изречет о вас Бог. Изречет же Он стечением обстоятельств и волею родителей. Утвердившись в этих мыслях и успокоясь в Боге, живите, не строя пустых планов, и делайте дела, которые на вас лежат в отношении к родителям, братьям и сестрам, к другим родным и ко всем людям. Но никак не думайте, чтоб эта жизнь была пуста. Все, что вы ни будете делать в сем порядке, будет дело, и если делать будете с сознанием, что так следует по заповедям и что так хочет Бог, — дело, Богу угодное. Так всякая малость.

Кажется, я все вам растолковал. Приложу только желание, чтоб вы хорошенько вникли в прописанное, затвердили то и так настроились. Пророчу вам, что обретете полный покой и не будете более смущаться мыслями: ”никуда негожа моя жизнь — ничего полезного не делаю”, и подобное. Только еще сердце надо держать на привязи: а тс оно много глупостей городит. Правда, что и без сердца дурно: ибо где сердца нет, там что за жизнь; но все же волю давать ему не следует. Слепо оно, и без строгого руководства тотчас в ров попадет.

Благослови вас, Господи!

*Феофан Затворник. Что есть духовная*

*жизнь и как на нее настроиться? М., 1914.*

*С. 37—46, 57—61*

## Киреевский

**Отрывки**[**1**](#b173)

Сознание об отношении живой Божественной личности к личности человеческой служит основанием для веры или, правильнее, вера есть то самое сознание, более или менее ясное, более или менее непосредственное. Она не составляет чисто человеческого знания, не составляет особого понятия в уме или сердце, не вмещается в одной какой-либо познавательной способности, не относится к одному логическому разуму, или сердечному чувству, или внушению совести; но обнимает всю цельность человека и является только в минуты этой цельности и соразмерно ее полноте. Потому главный характер верующего мышления заключается в стремлении собрать все отдельные части души в одну силу, отыскать то внутреннее средоточие бытия, где разум и воля, и чувство, и совесть, и прекрасное, и истинное, и удивительное, и желанное, и справедливое, и милосердное, и весь объем ума сливается в одно живое единство, и таким образом восстанавливается существенная личность человека в ее первозданной неделимости.

Не форма мысли, предстоящей уму, производит в нем это сосредоточение сил; но из умственной цельности исходит тот смысл, который дает настоящее разумение мысли.

\* \* \*

Это стремление к умственной цельности, как необходимое условие разумения высшей истины, всегда было неотъемлемою принадлежностью христианского любомудрия. Со времен Апостолов до наших времен оно составляет его исключительное свойство. Но с отпадения Западной Церкви оно осталось преимущественно в Церкви Православной. Другие Христианские исповедания хотя не отвергают его законности, но и не почитают его необходимым условием для разумения Божественной истины. По мнению Римских богословов и философов, кажется, было достаточно, чтоб авторитет Божественных истин был однажды признан, для того чтоб дальнейшее разумение и развитие этих истин могло уже совершаться посредством мышления отвлеченно-логического. Может быть, по особому пристрастию к Аристотелю богословские сочинения их носят характер логического изложения. Самый ход мышления совершался наружным оцеплением понятий. Под догмат веры искали они подвести логическое оправдание. В этом логическом изложении, из отвлеченно-рассудочного разумения догматов, тоже, как отвлеченный вывод, раздались требования нравственные. Странное рождение живого из мертвого! Мудреное требование силы во имя мысли, которая сама имеет ее!

\* \* \*

Отделенное от других познавательных сил, логическое мышление составляет естественный характер ума, отпадшего от своей цельности. Весь порядок вещей, происшедший вследствие этого раздвоенного состояния человека, сам собою влечет его мышление к этой логической отделенности. Потому-то вера и превышает естественный разум, что он опустился ниже своего первоестественного уровня. Потому и не необходимо для него возвыситься к первообразному единству, чтоб проникнуться верою.

\* \* \*

Не для всех возможны, не для всех необходимы занятия богословские; не для всех доступно занятие любомудрием; не для всех возможно постоянное и особое упражнение в том внутреннем внимании, которое очищает и собирает ум к высшему единству; но для всякого возможно и необходимо связать направление своей жизни со своим коренным убеждением веры, согласить с ним главное занятие и каждое особое дело, чтоб всякое действие было выражением одного стремления, каждая мысль искала одного основания, каждый шаг вел к одной цели. Без того жизнь человека не будет иметь никакого смысла, ум его будет счетной машиной, сердце — собранием бездушных струн, в которых свищет случайный ветер; никакое действие не будет иметь нравственного характера, и человека собственно не будет. Ибо человек — это его вера.

\* \* \*

И нет такого неразвитого сознания, которому бы не под силу было проникнуться основным убеждением Христианской веры. Ибо нет такого тупого ума, который бы не мог понять своей ничтожности и необходимости высшего откровения; нет такого ограниченного сердца, которое бы не могло разуметь возможность другой любви, выше той, которую возбуждают в нем предметы земные; нет такой совести, которая бы не чувствовала невидимого существования высшего нравственного порядка; нет такой слабой воли, которая бы не могла решиться на полное самопожертвование за высшую любовь своего сердца. А из таких сил слагается вера. Она есть живая потребность искупления и безусловная за него благодарность. В этом вся его сущность. Отсюда получает свой свет и смысл все последующее развитие верующего ума и жизни.

\* \* \*

Духовное общение каждого Христианина с полнотой всей Церкви.

Он знает, что во всем мире идет та же борьба, какая совершается в его внутреннем самосознании, борьба между светом и тьмой, между стремлением к высшей гармонии и цельности бытия и пребыванием в естественном разногласии и разъединенности, между свободою воли человека, созидающей духовную личность, и покорностью внешним влечениям, обращающим его в орудие чужих сил; между великодушным самоотвержением и боязливым себялюбием, одним словом, между делом искупления и свободы и насильственной властью естественного, расстроенного порядка вещей.

Как бы ни мало было развито это сознание, но он знает, что во внутреннем устройстве души своей он действует не один и не для одного себя; что он делает общее дело всей Церкви, всего рода человеческого, для которого совершилось искупление и которого он только некоторая часть. Только вместе со всею Церковью и в живом общении с нею может он спастись.

\* \* \*

Каждая нравственная победа в тайне одной Христианской души есть уже духовное торжество для всего Христианского мира. Каждая сила духовная, создавшаяся внутри одного человека, невидимо влечет к себе и подвигает силы всего нравственного мира. Ибо как в мире физическом небесные светила притягиваются друг к другу без всякого вещественного посредства, так и в мире духовном каждая личность духовная, даже без видимого действия, уже одним пребыванием своим на нравственной высоте подымает, привлекает к себе все сродное в душах человеческих. Но в физическом мире каждое существо живет и поддерживается только разрушением других; в духовном мире созидание каждой личности созидает всех, и жизнью всех дышит каждая.

\* \* \*

Во все времена были и есть люди, проникнутые высшим светом и силою веры. От них, как лучи от звезд, расходится истинное учение веры по всему Христианскому миру. В истории Церкви можно видеть часто видимые способы этого света, как он проникает из мест, озаренных высшим учением, в страны, где оно затемнялось волею человека; как погасал этот свет в местах, которые прежде всего более освящались им, и как опять зажигается он, принесенный из других стран, прежде лежавших во тьме. Ибо благодать истины никогда не оскудевает в царстве Божьем.

История Афона[2](#b174).

\* \* \*

Духовная иерархия. — Лестница Иакова[3](#b175). — Живые истины — не те, которые составляют мертвый капитал в уме человека, которые лежат на поверхности его ума и могут приобретаться внешним учением, но те, которые зажигают душу, которые могут гореть и погаснуть, которые дают жизнь жизни, которые сохраняются в тайне сердечной и по природе своей не могут быть явными и общими для всех; ибо, выражаясь в словах, остаются незамеченными, выражаясь в делах, остаются непонятными для тех, кто не испытал их непосредственного прикосновения. По этой-то причине особенно драгоценны для каждого Христианина писания Святых Отцов. Они говорят о стране, в которой были.

\* \* \*

Отношение веры к разуму, или какую степень знания составляет вера?

Различные отношения внутреннего самосознания к Богопознанию.

\* \* \*

Сознание всепроникающей связности и единства вселенной предшествует понятию о единой причине бытия и возбуждает разумное сознание единства Творца.

Неизмеримость, гармония и премудрость мироздания наводят разум на сознание всемогущества и премудрости Создателя.

Но единство, всемогущество, премудрость и все другие понятия о Божественности первой причины, которые разум может извлечь из созерцания внешнего мироздания, еще не внушают ему того сознания о живой и личной самосущности Создателя, которое дает существенность нашим умственным к Нему отношениям, перелагая самое внутреннее движение наших мыслей и чувств к Нему из сферы умозрительной отвлеченности в сферу живой, ответственной деятельности.

\* \* \*

Это сознание, совершенно изменяющее характер нашего Богомыслия и которое мы не можем извлечь прямо из одного созерцания внешнего мироздания, возникает в душе нашей тогда, когда к созерцанию мира внешнего присоединится самостоятельное и неуклонное созерцание мира внутреннего и нравственного, раскрывающего пред зрением ума сторону высшей жизненности в самых высших соображениях разума.

\* \* \*

Вера — не доверенность к чужому уверению, но действительное событие внутренней жизни, через которое человек входит в существенное общение с Божественными вещами (с высшим миром, с небом, с Божеством).

\* \* \*

Главная причина заблуждения человека заключается в том, что он не знает, что любит и чего хочет.

\* \* \*

Потребность счастья, потребность любви, потребность гармонии, потребность правды, потребность сочувствия, потребность умиления, потребность деятельности, потребность самозабвения, потребность саморазумения — все эти законные и существенные потребности человеческого сердца происходят из одного общего корня жизни, до которого немногие доводят свое самосознание.

Справедливость, правда реже любви, потому что она труднее, стоит более пожертвований и менее усладительна.

\* \* \*

Мы охотно удвоили бы наши пожертвования, только бы уменьшить наши обязанности. Как часто встречается человек великодушный и вместе несправедливый, благотворительный и неблагодарный, щедрый и скупой, расточительный на то, что не должно тратить, и скупой на то, что обязан давать; преданный по прихоти, жесткий с теми, кто имеет право на его преданность, ненавистный, может быть, в том кругу, куда поставило его Провидение, и достойный любви и удивления, как скоро выходит из него; охотник в делах человеколюбия и беглец из рядов обязанностей, и воображающий, что может произвольным и часто бесполезным пожертвованием уплатить нарушение самых существенных, самых близких обязанностей. Не труды, не пожертвования, не опасности, ему противна правильность порядка. Ему легче быть возвышенным, нежели честным. Но не скажу: ему легче быть милосердным, нежели справедливым, ибо милосердие несправедливого — не милосердие.

\* \* \*

В добре и зле все связано. Добро одно, как истина одна. Справедливость к милосердию, как ствол дерева к его верхушке.

\* \* \*

Мышление, отделенное от сердечного стремления, есть так же развлечение для души, как и бессознательная веселость. Чем глубже такое мышление, чем оно важнее, по-видимому, тем, в сущности, делает оно человека легкомысленнее. Потому серьезное и сильное занятие науками принадлежит также к числу средств развлечения, средств для того, чтобы рассеяться, чтобы отделаться от самого себя. Эта мнимая серьезность, мнимая дельность разгоняет истинную. Удовольствия светские действуют не так успешно и не так быстро.

\* \* \*

Чувство восстановления (исцеления) нашего внутреннего единства и гармонии.

\* \* \*

Веровать — это получать из сердца то свидетельство, которое Сам Бог дал своему Сыну.

\* \* \*

Вера — взор сердца к Богу.

\* \* \*

Справедливость, нравственность, дух народа, достоинство человека, святость законности могут сознаваться только в совокупности с сознанием вечных религиозных отношений человека.

\* \* \*

Мир свободной воли имеет свою правду в мире вечной нравственности.

*Киреевский И. В. Полн. собр. соч. В 2 т.*

*М., 1911. Т. 1. С. 274—281*

## Хомяков

*[О понятии соборной личности]*[*1*](#b176)

Мы знаем, когда падает кто из нас, он падает один; но никто один не спасается. Спасающийся же спасается в Церкви, как член ее, и в единстве со всеми другими ее членами. Верует ли кто, он в общении Веры; любит ли, он в общении Любви; молится ли, он в общении Молитвы. Посему никто не может надеяться на свою молитву, и всякий, моляся, просит всю Церковь о заступлении, не так, как будто бы сомневался в заступничестве единого ходатая Христа, но в уверенности, что вся Церковь всегда молится за всех своих членов. Молятся за нас все ангелы и апостолы и мученики и праотцы и всех высшая Мать Господа нашего, и это святое единение есть истинная жизнь Церкви. Но если беспрестанно молится Церковь видимая и невидимая, зачем же просить ее о молитвах? Не просим ли милости у Бога и Христа, хотя милость Его предваряет нашу молитву? Потому именно и просим Церковь о молитвах, что знаем, что она и непросящему дает помощь своего заступления и просящему дает несравненно более, чем он просит: ибо в ней полнота духа Божьего. Так и прославляем всех, кого Господь прославил и прославляет: ибо как скажем, что Христос в нас живет, если не уподобляемся Христу? Посему прославляем святых и ангелов и пророков, но более всех чистейшую Мать Господа Иисуса, не признавая Ее или безгрешною по рождению, или совершенною (ибо безгрешен и совершенен один Христос); но помня, что Ее непонятное превосходство перед всем Божиим творением засвидетельствовано ангелом и Елисаветою[2](#b177) и более всего самим Спасителем, назначившим ей в сыновнее повиновение и службу великого своего апостола и тайновидца Иоанна[3](#b178).

Так же как каждый из нас требует молитвы от всех, так и он всем должен своими молитвами, живым и усопшим и даже еще не рожденным; ибо, прося, чтобы мир пришел в разум Божий (как мы просим со всею. Церковью), просим не за одни настоящие поколения, но и за те, которые Бог еще вызовет к жизни. Молимся за живых, дабы была на них благодать Господа, и за усопших, чтобы были они удостоены лицезрения Божиего. Не знаем мы о среднем состоянии душ, не принятых в царство Божие и не осужденных на муку, ибо о таком состоянии не получили мы учения от апостолов или от Христа; не признаем чистилища, т. е. очищения душ страданиями, от которых можно откупиться делами своими или чужими: ибо Церковь не знает ни про спасения какими бы то ни было внешними средствами или страданиями, кроме Христовых, ни про торг с Богом, откупающийся от страдания добрым делом.

Все сие язычество остается при наследниках языческой мудрости, при людях, гордящихся местом и именем и областью, при учредителях осьмого таинства мертвой веры. Мы же молимся в духе Любви, зная, что никто не спасется иначе как молитвою всей Церкви, в которой живет Христос, зная и уповая, что покуда не пришло совершение времен, все члены Церкви, живые и усопшие, непрестанно совершенствуются взаимною молитвою. Много выше нас святые, прославленные Богом; выше же всего Святая Церковь, вмещающая в себе всех святых и молящаяся за всех, как видно в боговдохновенной литургии. В молитве ее слышится и наша молитва, как бы мы ни были недостойны называться сынами Церкви. Если, поклоняясь и славя святых, мы просим, дабы прославил их Бог, мы не подпадаем обвинению в гордости; ибо нам, получившим позволение называть Бога Отцом, дано также позволение молиться: ”да святится имя Его, да приидет Царствие Его и да будет воля Его”. И если нам позволено просить Бога, да прославит Он имя Свое, и совершает волю Свою: кто нам запретит просить, да прославит Он Своих святых и да упокоит Он Своих избранных? За неизбранных же не молимся, как и Христос молился не о всем мире, но о тех, кого дал Ему Господь. Не говори: ”Какую молитву уделю живому или усопшему, когда моей молитвы недостаточно и для меня?” Ибо неумеющий молиться, к чему молился бы ты и за себя? Молится же в тебе дух Любви. Также не говори: ”К чему моя молитва другому, когда он сам молится, и за него ходатайствует сам Христос?” Когда ты молишься, в тебе молится дух Любви. Не говори: ”Суда Божьего уже изменить нельзя”, ибо твоя молитва сама в путях Божиих, и Бог ее предвидел. Если ты член Церкви, то молитва твоя необходима для всех ее членов. Если же скажет рука, что ей не нужна кровь остального тела и она своей крови ему не даст, рука отсохнет. Так и ты Церкви необходим, покуда ты в ней; а если ты отказываешься от общения, ты сам погибаешь и не будешь уже членом Церкви. Церковь молится за всех, и мы все вместе молимся за всех; но молитва наша должна быть истинною и истинным выражением Любви, а не словесным обрядом. Не умея всех любить, мы молимся о тех, кого любим, и молитва наша нелицемерна; просим же Бога, дабы можно было нам всех любить и за всех молиться нелицемерно. Кровь же Церкви — взаимная молитва, и дыхание ее — славословие Божие. Молимся в духе Любви, а не пользы, в духе сыновней свободы, а не закона наемнического, просящего платы. Всякий спрашивающий: ”какая польза в молитве?” признает себя рабом. Молитва истинная есть истинная Любовь.

Выше всего Любовь и Единение; Любовь же выражается многообразно: делом, молитвою и песнею духовною. Церковь благословляет все эти выражения Любви. Если ты не можешь выразить своей Любви к Богу словом, а выражаешь ее изображением видимым, т. е. иконою, осудит ли тебя Церковь? Нет, но осудит осуждающаго тебя, ибо он осуждает твою Любовь. Знаем, что и без иконы можно спастись и спасались, и если

Любовь твоя не требует иконы, спасешься и без иконы; если же Любовь брата твоего требует иконы, ты, осуждая Любовь брата, сам себя осуждаешь; и если ты, будучи христианином, не смеешь слушать без благоговения молитву или духовную песнь, сложенную братом твоим, как смеешь ты смотреть без благоговения на икону, созданную его Любовью, а не художеством? Сам Господь, знающий тайну сердец, благоволил не раз прославить молитву или псалом: запретишь ли ты Ему прославить икону или гробы святых? Скажешь ты: ”Ветхий завет запретил изображение Божие”; но ты, более Святой Церкви понимающий слова ее (т. е. писания), не понимаешь ли, что не изображение Божие запретил Ветхий завет (ибо позволил и херувимов и медного змия и писание имени Божьего), но запретил человеку созидать себе Бога наподобие какого бы то ни было предмета земного или небесного, видимого или даже воображаемого.

Пишешь ли ты икону для напоминовения о невидимом и невообразимом Боге, ты не творишь себе кумира. Воображаешь ли себе Бога и думаешь, что Он похож на твое воображение, ты ставишь себе кумир — таков смысл запрещения ветхозаветного. Икона же (красками писанное имя Божие) или воображение святых Его, созданное Любовию, не запрещается духом истины. Не говори: ”Перейдут-де христиане к идолопоклонству”, ибо дух Христов, хранящий Церковь, премудрее твоей расчетливой мудрости. Посему можешь и без иконы спастись, но не должен ты отвергать иконы.

Церковь принимает всякий обряд, выражающий духовное стремление к Богу, так же как принимает молитву и икону; но выше всех обрядов признает она святую Литургию, в которой выражается вся полнота учения и духа церковного и выражается не условными какими-нибудь знаками или символами, но словом жизни и истины, вдохновенным свыше. Только тот понимает Церковь, кто понимает Литургию. Выше всего единение Святости и Любви…

\* \* \*

”Церковь — *авторитет*”, сказал Гизо[4](#b179) в одном из замечательнейших своих сочинений, а один из его критиков, приводя эти слова, подтверждает их; при этом ни тот ни другой не подозревают, сколько в них неправды и богохульства. Бедный Римлянин! Бедный Протестант! Нет: Церковь не авторитет, как не авторитет Бог, не авторитет Христос; ибо авторитет есть нечто для нас внешнее. Не авторитет, говорю я, а истина[[52]](#footnote-53)\* и в то же время жизнь христианина, внутренняя жизнь его; ибо Бог, Христос, Церковь живут в нем жизнью более действительною, чем сердце, льющееся в груди его, или кровь, текущая в его жилах; но живут, поколику он сам живет вселенскою жизнью любви и единства, то есть жизнью Церкви. Но таково до сих пор ослепление западных сект, что ни одна из Них не уразумела еще, как существенно отличается та почва, на которую оне стали, от той, на которой издревле стояла и вечно будет стоять первобытная Церковь.

В этом отношении Латиняне[6](#b181) находятся в полном заблуждении. Сами — рационалисты во всех своих верованиях, а других обвиняют в рационализме; сами — протестанты с первой минуты своего отпадения; а осуждают произвольный бунт своих взбунтовавшихся братьев. С другой стороны, обвиненные протестанты, имея полное право обратить упрек против своих обвинителей, не могут этого сделать, потому что сами они не более как продолжатели Римского учения, только применяемого ими по-своему. Как только авторитет сделался внешнею властью, а познание религиозных истин отрешилось от религиозной жизни, так изменилось и отношение людей между собою: в Церкви они составляли одно целое, потому что в них жила одна душа; эта связь исчезла, ее заменила другая — общеподданническая зависимость всех людей от верховной власти Рима. Как только возникло первое сомнение в законности этой власти, так единство должно было рушиться. Ибо учение о папской непогрешимости утверждалось не на святости вселенской Церкви; да и западный мир, в то время как он присваивал себе право изменять или (как говорят Римляне) разъяснять символ и ставить ни во что, как не заслуживающее внимания, мнение восточных братьев, не заявлял даже и притязания на относительно высшую степень нравственной чистоты. Нет, он просто ссылался на случайную особенность епископского преемства, как будто бы другие епископы, поставленные апостолом Петром, независимо от места их пребывания, не были такими же его преемниками, как и епископ Римский! Никогда Рим не говорил людям: ”Один тот может судить меня, кто совершенно свят, но тот будет всегда мыслить, как я”. Напротив, Рим разорвал всякую связь между познанием и внутренним совершенством духа; он пустил разум на волю, хотя, по-видимому, и попирал его ногами.

И разум человеческий воспрянул, гордясь созданною для него независимостью логического самоопределения и негодуя на оковы, произвольно на него наложенные; так возникло Протестантство, законное по своему происхождению, хотя и непокорное исчадие Романизма. В известном отношении оно представляет собою своего рода реакцию христианской мысли против заблуждений, господствовавших в продолжение веков; но, повторяю, по происхождению своему оно не секта первобытного Христианства[7](#b182), а раскол, порожденный Римским верованием. Поэтому-то Протестантство и не могло распространиться за пределы мира, подвластного папе. Этим объясняется исторический факт, о котором я говорил выше.

\* \* \*

Чтобы дать яснее почувствовать скудость молитвы в западных обществах, мы должны здесь изложить понятие о молитве, предлагаемое нам Церковью, а для уразумения его необходимо коснуться высших соображений.

От начала творения Бог открыл Себя созданным существам целым миром проявлений, разумеваемых или ощущаемых; но это частное и, так сказать, внешнее откровение Его благодати, Его премудрости и Его всемогущества было неполно. Недоступное изменению, неприступное злу и искушению, нравственное существо Божие оставалось закрытым в сияющих глубинах Его бесконечности, неисследимых и непостижимых для умов конечных. Из этих умов, созданных свободными, некоторые вольным действием своей свободы возмутились против Божества; другие, поставленные в положение низшее, удалились от своего Творца действием хотя также свободным, но вызванным искушением отвне. Эти последние, не столько виновные, как первые, получили обетование искупления и прощения. С течением веков, в час, назначенный Его премудростью, Бог снова явил Себя твари в Сыне Человеческом, и это явление было полнее первого. Чего не могла поведать неизмеримость творения, что оставалось сокрытым в блистаниях тверди, то было открыто в тесных границах человеческого естества. Божие Слово явилось как существо нравственное по преимуществу, как единственное нравственное существо. Зло подступало к Сыну Человеческому, и Он остался неприступен злу; был искушен и победил искушения; единый правый и единый чистый, Он принял на Себя из любви к грешнику тяжесть, поношение и кару греха, которого гнушался: испытанный скорбью, уничижением и смертью, Он принял скорбь, унижение и смерть за преступников, не признававших Его, за кровожадных людей, умертвивших Его, за малодушных, отрекавшихся от Него; Владыка всего творения и достойный славы Божественной, Он всему покорился, покорился до того, что даже почувствовал Себя оставленным от Самого Бога[[53]](#footnote-54)\*; но не покинул людей, Своих братьев, на заслуженное ими бедствие. Вечное Божие сострадание к твари, жертва очистительная за грехи мира, закланная единожды, но постоянно приносимая в вечности, Он погасил Своею кровию пламень Божественной правды (соделав ее как бы неправою),. дабы всесильно было милосердие Божественное. Таким образом, в Нем, и в Нем Одном, падшие разумные твари обрели блаженство, и в Нем же оправдалось и восполнилось блаженство тех, которые избегли падения, потому лишь, что не подвергались искушению. И мы знаем, что в силу Своей неизреченной любви и добровольной жертвы[[54]](#footnote-55)\* Он есть возлюбленный Сын Отчий, и что всякая святость, всякое совершенство и всякая слава Ему принадлежат во веки веков.

В Своей правде и в Своей милости Бог изволил, чтобы точно так же, как единственное нравственное существо, Христос, силою безграничной Своей любви принял на Себя человеческие грехи и справедливую за них казнь, мог и человек силою своей веры и своей любви к Спасителю отрекаться от своей личности, личности греховной и злой, и облекаться в святость и совершенство своего Спасителя. Соединенный таким образом со Христом, человек уже не то, чем он был, не одинокая личность; он стал членом Церкви, которая есть тело Христово, и жизнь его стала нераздельною частью высшей жизни, которой она свободно себя подчинила. Спаситель живет в Своей Церкви, Он живет в нас. Он ходатайствует, а мы молимся; Он поручает нас благости Божией, а мы взаимно друг друга поручаем своему Творцу; Он предлагает Себя в вечную жертву, а мы приносим Отцу эту жертву прославления, благодарения и умилостивления за нас самих и за всех наших братьев, как тех, которые пребывают еще в опасностях земной борьбы, так и тех, которых смерть привела уже в тихое, возносительное движение небесного блаженства[[55]](#footnote-56)\*, какова бы затем ни была степень дарованной им славы — все равно. В нашей молитве нет места ни для вопросов, ни для сомнений; ибо, как сказано в одном русском катехизисе: ”Мы молимся не в духе страха, подобно рабам, не в духе корысти, подобно наемникам, но молимся в духе сыновней любви, будучи по благодати усыновлены Богу нашим единением с Сыном человеческим, Иисусом праведным, Сыном и вечным Словом Отца щедрот”[[56]](#footnote-57)\*. Мы молимся потому, что не можем не молиться, и эта молитва всех о каждом и каждого о всех, постоянно испрашиваемая и постоянно даруемая, умоляющая и торжествующая в то же время, всегда во имя Христа, нашего Спасителя, обращаемая к Его Отцу и Богу, есть как бы кровь, обращающаяся в теле Церкви: она ее жизнь и выражение ее жизни, она глагол ее любви, вечное дыхание Духа Божия.

Где же теперь сомнения? Где одиночество? Где недоверчивая боязливость Протестантства? Где баснословие юридических отношений, придуманных Римлянином? Нам ли с созерцательной высоты, на которую возводит нас Церковь, опускаться в топь рационализма и его утилитарных учений, выработанных расколом? Осмелятся ли даже звать нас туда наши западные братья? Нет, они этого не сделают. Может быть, они сами остановили бы нас, если бы мы способны были на подобное безумие; они почувствовали бы, что, отложившись от Царя Церкви, мы тем самым лишили бы все человечество наследия в славнейшем из его упований и похитили бы у него навсегда самую возможность веры.

Это святое учение, единое истинное, единое непререкаемое для самой строгой логики, а между тем далеко превосходящее логику человеческую, единое удовлетворяющее вполне самым живым потребностям сердца (ибо оно шире всех его самых сильных желаний), это учение было во все времена учением Церкви. Оно остается ее учением и в наше время, как было ее учением со дней апостольских.

*Хомяков А. С. Полн. собр. соч.: В 8 т.*

*М., 1900. Т. II. С. 21—24, 54—55, 118—121*

## Чаадаев

**Философические письма**[**1**](#b183)

*Письмо второе*

Надо найти такое душевное настроение, мягкое и простое, которое сумело бы без усилий сочетать со всеми действиями разума, со всеми сердечными эмоциями идею истины и добра. В особенности следует стремиться проникнуться истинами откровения. Огромное преимущество этих истин в том, что они доступны всякому разумному существу, что они мирятся с особенностями всех умов. К ним ведут всевозможные пути: и покорная и слепая вера, которую без размышления исповедуют массы, и глубокое знание, и простодушное сердечное благоговение, и вдохновенное размышление, и возвышенная поэзия души. Однако самый простой путь — целиком положиться на те столь частые случаи, когда мы сильнее всего подпадаем под действие религиозного чувства на нашу душу и нам кажется, что мы лишились лично нам принадлежащей силы, и против своей воли влечемся к добру какою-то высшей силой, отрывающей нас от земли и возносящей на небо. И вот тогда именно в сознании своей немощи дух наш раскроется с необычайной силой для мыслей о небе, и самые высокие истины сами собой потекут в наше сердце.

Многократно возвращаясь к основному началу нашей духовной деятельности, к движущим силам наших мыслей и наших поступков, невозможно не заметить, что значительная часть их определяется чем-то таким, что нам отнюдь не принадлежит, и что самое хорошее, самое возвышенное, самое для нас полезное из происходящего в нас вовсе не нами производится. Все то благо, которое мы совершаем, есть прямое следствие присущей нам способности подчиняться неведомой силе: единственная действительная основа деятельности, исходящей от нас самих, связана с представлением о нашей выгоде в пределах того отрезка времени, который мы зовем жизнью; это не что иное, как инстинкт самосохранения, который присущ нам, как и всем одушевленным существам, но видоизменяется в нас согласно нашей своеобразной природе. Поэтому, что бы мы ни делали, какую бы незаинтересованность ни стремились вложить в свои чувства и свои поступки, руководит нами всегда один только этот интерес, более или менее правильно понятый, более или менее близкий или отдаленный. Как бы ни было пламенно наше стремление действовать для общего блага, это воображаемое нами отвлеченное благо есть лишь то, чего мы желаем для самих себя, а устранить себя вполне нам никогда не удается: в том, что мы желаем для других, мы всегда учитываем собственное благо. И потому высший разум, выражая свой закон на языке человека, снисходя к нашей слабой природе, предписал нам только одно: поступать с другими так, как мы желаем, чтобы поступали с нами. И в этом, как и во всем другом, он идет вразрез с нравственным учением философии, которая считает, что постигает абсолютное благо, т. е. благо универсальное, как будто только от нас зависит составить себе понятие о полезном вообще, когда мы не знаем и того, что нам самим полезно. Что такое абсолютное благо? Это незыблемый закон, по которому все стремится к своему предназначению: вот все, что мы о нем знаем. Но если руководить нашей жизнью должно понятие об этом благе, разве не необходимо знать о нем что-либо еще? До определенного момента мы, безусловно, действуем сообразно всеобщему закону, в противном случае мы заключали бы в себе самих основу нашего бытия, а это нелепость; но мы действуем именно так, сами не зная почему: движимые невидимой силой, мы можем улавливать ее действие, изучать ее в ее проявлениях, подчас отождествляться с нею, но вывести из всего этого положительный закон нашего духовного бытия — вот это нам недоступно. Смутное чувство, неоформленное понятие без обязательной силы — большего мы никогда не добьемся. Вся человеческая мудрость заключена в этой страшной насмешке Бога в Ветхом завете: *вот Адам стал как один из нас, познав добро и зло*[2](#b184)!

Я думаю, вы из сказанного уже предугадываете всю неизбежность откровения: и вот что, по моему мнению, доказывает эту неизбежность. Человек научается познавать физический закон, наблюдая явления природы, которые чередуются у него перед глазами сообразно единообразному и неизменному закону. Собирая воедино наблюдения предшествующих поколений, он создает систему познаний, подтверждаемую его собственным опытом, а великое орудие, исчисления облекает ее в неизменную форму математической достоверности. Хотя этот круг познаний охватывает далеко не всю систему природы и не возвышается до значения общей основы всех вещей, он все же заключает в себе вполне положительные познания, потому что познания эти относятся к существам, протяжение и длительность которых могут быть познаны чувствами или же предусмотрены достоверными аналогиями. Словом, здесь царство опыта, и поскольку опыт может сообщить достоверность понятиям, которые он вводит в наш ум, постольку мир физический может быть нами познан. Вы хорошо знаете, что эта достоверность доходит до того, что мы можем предвидеть некоторые явления за много времени вперед и способны с невероятной силой воздействовать на неодушевленную материю.

Итак, нами указаны средства достоверного познания, которыми располагает человек. Если, помимо этого, разум наш имеет еще способность спонтанности, т. е. деятельное начало, не зависящее от восприятия материального мира, то во всяком случае и эту собственную свою силу он может применять лишь к материалу, который доставляет ему [в порядке материальном — наблюдение][3](#b185); а в порядке духовном — <к чему> применит человек эти средства? Что именно придется ему наблюдать для раскрытия закона духовного порядка? Разумную природу, не правда ли? Но разве природа разумная такова же, как природа материальная? Не свободна ли она? Разве она не следует закону, который сама для себя устанавливает? Поэтому, исследуя разум в его внешних и внутренних проявлениях, что мы узнаем? Что он. свободен, вот и все. И если мы при этом исследовании вдруг достигнем чего-либо абсолютного, разве ощущение нашей свободы не отбросит нас немедленно, и притом неизбежно, в тот самый круг рассуждения, из которого мы только что перед тем как будто выбились? Не очутимся ли мы сразу на прежнем месте? Круг этот неизбежен. Но это не все. Предположим, что мы на самом деле возвысились до некоторых истин, настолько доказанных, что разум вынужден их принять непременно. Предположим, что мы действительно нашли несколько общих законов, которым разумное существо непременно должно подчиниться. Эти законы, эти истины будут относиться лишь к одной части всей жизни человека, к его земной жизни, ничего общего не будут они иметь с другой частью, которая нам совершенно неведома и тайну которой не сможет нам раскрыть никакая аналогия. Каким же образом могут они быть истинными законами духовного существа, раз они касаются лишь части его существования, одного мгновения в его жизни? Так что, если мы таким образом и постигнем эти законы на основании опыта, то и они смогут быть только законами одного периода времени, пройденного духовной природой, а в таком случае как можем мы их признать за законы духовной природы вообще? Не значило ли бы это то же самое, как если бы сказали, что для каждого возраста есть специальная врачебная наука, и чтобы лечить, например, детские болезни, излишне знать немощи зрелого возраста? Что для предписания образа жизни, подходящего для молодежи, нет нужды знать тот, который пригоден для человека вообще? Что состояние нашего здоровья не определяется состоянием здоровья всех моментов нашей жизни и, наконец, что мы можем предаваться всяким отступлениям и излишествам в некоторые периоды нашего существования безнаказанно для дальнейшей жизни? Я спрашиваю вас, какое мнение составили бы вы себе о человеке, который бы утверждал, что существует одна нравственность для юности, другая для зрелого возраста, третья для старости, и что воспитание имеет значение только для ребенка и юноши. А между тем это именно то, что утверждает ваша философская мораль. Она научает нас тому, что надлежит нам делать сегодня, а о том, что будет с нами завтра, ей и дела нет. А что такое будущая жизнь, если не завтрашний день жизни настоящей?

Все это приводит нас к такому заключению: жизнь духовного существа в целом обнимает собою два мира, из которых только один нам ведом, и так как всякое мгновение жизни неразрывно связано со всей последовательностью моментов, из которых слагается жизнь, то ясно, что собственными силами нам невозможно возвыситься до познания закона, который неизбежно должен относиться к тому и другому миру. Поэтому закон этот неизбежно должен быть нам преподан таким разумом, для которого существует один-единственный мир, единый порядок вещей.

Впрочем, не подумайте, что нравственное учение философов не имеет с нашей точки зрения никакой ценности. Мы как нельзя лучше знаем, что оно содержит великие и прекрасные истины, которые долго руководили людьми и которые еще и сейчас с силой отзываются в сердце и в душе. Но мы знаем также, что истины эти не были выдуманы человеческим разумом, но были ему внушены свыше в различные эпохи общей жизни человечества. Это одна из первичных истин, преподанных естественным разумом, и которую разум, проникнутый откровением, лишь освящает своим высшим авторитетом. Хвала земным мудрецам, но слава одному только Богу! Человек никогда не шествовал иначе, как при сиянии божественного света. Свет этот постоянно озарял дорогу человека, но он не замечал того источника, из которого исходил яркий луч, падающий на его путь. *Он просвещает*, говорит евангилист, *всякого человека, приходящего в мир; Он всегда был в мире, но мир его не познал*[*4*](#b186).

Привычные представления, усвоенные человеческим разумом под влиянием христианства, приучили нас усматривать идею, раскрытую свыше, лишь в двух великих откровениях — Ветхого и Нового завета, и мы забываем о первоначальном откровении. А без ясного понимания этого первого общения духа Божьего с духом человеческим ничего нельзя понять в христианстве. Христианин, не находя в собственном своем учении разрешения великой загадки душевного бытия, естественно приводится к учению философов. А между тем философы способны объяснять человека только через человека: они отделяют его от Бога и внушают ему мысль о том, будто он зависит только от себя самого. Обычно думают, что христианство не объясняет всего, что нам надлежит знать. Считают, что существуют нравственные истины, которые может нам преподать одна только философия: это великое заблуждение. Нет такого человеческого знания, которое способно было бы заменить собою знание божественное. Для христианина все движение Человеческого духа не что иное, как отражение непрерывного действия Бога на мир. Изучение последствий этого движения дает ему в руки лишь новые доводы в подтверждение его верований. В различных философских системах, во всех усилиях человека христианин усматривает лишь более или менее успешное развитие духовных сил мира сообразно различным состояниям и различным возрастам обществ, но тайну назначения человека он открывает не в тревожном и неуверенном колебании человеческого разума, а в символах и глубоких образах, завещанных человечеству учениями, источник которых теряется в лоне Бога. Он следит за учением, в которое постепенно выливалась земная мысль, и чтобы найти там более или менее заметные следы первоначальных наставлений, преподанных человеку самим Создателем в тот день, когда он его творил своими руками; он размышляет об истории человеческого духа, чтобы найти в ней сверхприродные озарения, не перестававшие просвещать без его ведома человеческий разум, пронизывая весь тот туман, весь тот мрак, которым этот разум так охотно себя окружает. Всюду узнает он эти всесильные и неизгладимые идеи, нисшедшие с неба на землю, без которых человечество давно бы запуталось в своей свободе. И наконец, он знает, что опять-таки благодаря этим самым идеям разум человеческий мог воспринять более совершенные истины, которые Бог соблаговолил сообщить ему в более близкую нам эпоху.

И поэтому далекий от попыток овладеть всеми заключающимися в мозгу человека измышлениями он стремится лишь как можно лучше постигнуть пути Господни во всемирной истории человечества. Он влечется к одной только небесной традиции; искажения, внесенные в нее людьми, для него дело второстепенное. И тогда он неизбежно понимает, что есть надежное правило, как среди всего необъятного океана человеческих мнений отыскать корабль спасения, неизменно направляющий путь по звезде, данной ему для руководства: и звезда эта вечно сияет, никогда не заслоняло ее никакое облако; она видима для всех глаз, под любым небом; она пребывает над нашей головой и днем и ночью. И если только ему единожды доказано, что весь распорядок духовного мира есть следствие удивительного сочетания первоначальных понятий, брошенных самим Богом в нашу душу, с воздействием нашего разума на эти идеи, ему станет также ясно, что сохранение этих основ, их передача из века в век, от поколения к поколению определяется особыми законам, и что есть, конечно, какие-то видимые признаки, по которым можно распознать среди всех святынь, рассеянных по земле, ту, в которой, как в святом ковчеге, содержится неприкосновенное средоточие истины…

*Письмо восьмое*

Надо уметь ценить этот христианский разум, столь уверенный в себе, столь точный, столь определенный в этих людях: это инстинкт правды, это последствие нравственного начала, перенесенного из области поступков в область сознания; это бессознательная логика мышления, вполне подчинившегося дисциплине. Удивительное понимание жизни, принесенное на землю создателем христианства; дух самоотвержения; отвращение от разделения; страстное влечение к единству — вот что сохраняет христиан чистыми при любых обстоятельствах. Так сохраняется раскрытая свыше идея, а через нее совершается великое действие слияния душ и различных нравственных сил мира в одну душу, в единую силу. Это слияние — все предназначение христианства. Истина едина: царство Божье, небо на земле, все евангельские обетования — все это не иное что, как прозрение и осуществление соединения всех мыслей человечества в единой мысли; и эта единая мысль есть мысль самого Бога, иначе говоря, — осуществленный нравственный закон. Вся работа сознательных поколений предназначена вызвать это окончательное действие, которое есть предел и цель всего, последняя фаза человеческой природы, разрешение мировой драмы, великий апокалипсический синтез…

*Чаадаев П. Я. Полн. собр. соч. и избр.*

*письма. М., 1991. Т. 1. С. 348—354, 440*

**Отрывки и разные мысли**[**5**](#b187)

”Он человек здравомыслящий, — говорите вы, — но, как и все, гонится за счастьем, поэтому так и суетится”. Посмотрим, что же прежде всего нужно для счастья? Не нужно ли быть довольным собою и всем на свете? Но я вас спрашиваю, не одному ли только глупцу это доступно? Прекрасное средство, по-моему, отвратить людей от жажды счастья — это доказать им, что счастливы могут быть только глупцы…

Без сомнения, счастье, к которому стремится большинство людей, невозможно без тупого довольства собой и всеми. Чтобы достигнуть этого счастья, люди добиваются богатства, почестей, славы. Но после того как все это будет приобретено, не нужно ли еще считать себя самым умным и самым совершенным из людей и быть довольным всем происходящим вокруг себя? Без этого какое счастье? Как ни представлять себе блаженство на земле, для полноты этого блаженства всегда нужно глупое самодовольство, еще более глупое равнодушие ко всему окружающему. Древние хорошо это знали. Более откровенные, более наивные, чем мы, они не имели иной морали, чем та. Что такое их мудрец? Надменный глупец, восхищающийся самим собой, нечувствительный к тому, что происходит вокруг него. В этом отношении нет разницы между Эпикуром и Зеноном. Таков самый совершенный идеал высшей мудрости, который сумел создать себе человек. Какая бездна между этой философией, вялой, неподвижной, иссушающей, и той, которая нам говорит: ищите царствия небесного и все остальное приложится вам[6](#b188). И, однако, что же может быть проще поучения, содержащегося в этих прекрасных словах Спасителя? Не ищите, говорил он, блага для самих себя, ищите его для других — оно неминуемо к вам придет, даже если вы не будете об этом заботиться: не содержится ли ваше личное счастье в счастье общем?..

Прочь себялюбие, прочь эгоизм. Они-то и убивают счастье. Жить для других значит жить для себя. Доброжелательность, бесконечная любовь к себе подобным — вот, поверьте мне, истинное блаженство; иного нет…

Неверующий, на мой взгляд, уподобляется неуклюжему циркачу на канате, который, стоя на одной ноге, неловко ищет равновесие другой. Но и плохой циркач требует оплаты за свои штуки. А тот другой циркач, что получит он за свой труд? Насколько я знаю, ничего кроме утомления. Когда видишь, как он балансирует, за него становится страшно; хочется протянуть ему руку и сказать: слезай, приятель, иначе ты сломишь себе шею…

Когда разум один стремится познать Бога, он создает себе Бога своими руками, не пытаясь постигнуть Бога сущего. Поэтому, если бы Бог не открыл себя людям, человек знал бы только того Бога, который есть дело рук человеческих.

Но говорят: итак, Он открыл себя человеку во всей полноте своей? Отнюдь нет. Он явил себя настолько, насколько это было необходимо для того, чтобы человек мог искать Его в этой жизни и найти Его в иной — вот и все…

Вы часто слышали, что сон есть подобие смерти; это совершенно неверно. Я нахожу, что именно сон скорее есть настоящая смерть, а то, что называется смертью, быть может, и есть жизнь? Во сне жизнь моего Я прерывается, в смерти этого нет; ибо, если бы при этом перестало существовать мое Я, наступило бы уничтожение. Из могилы нет возвращения, но после сна мы возвращаемся к своему Я. Но скажите, жизнь ли это, когда нет мысли о том, что живешь, хотя бы в течение данного мгновения?..

Дело в том, что, в сущности, настоящая смерть содержится и в самой жизни. Мы бываем мертвы, совершенно мертвы половину нашей жизни без преувеличения, без иносказания, но в буквальном, истинном смысле слова мертвы. Тысячу раз в день, если вы внимательно посмотрите на самих себя, вы увидите, что За мгновение перед тем в вас было не больше жизни, чем до вашего рождения; что в вас не было ни малейшего сознания своих поступков, ни даже ощущения своего существования. Где же тут была жизнь? Жизнь дерева, в лучшем случае жизнь зоофита[7](#b189), даже не жизнь одушевленного существа и уж, конечно, не жизнь существа разумного…

Жизнь то и дело ускользает от нас, затем она возвращается, но было бы неверным утверждать, что мы живем непрерывно. Жизнь разумная прерывается всякий раз, когда теряется сознание. Чем больше таких минут забвения, тем меньше жизни сознательной, а если нет ничего, кроме таких минут, это и есть смерть. Чтобы умереть таким образом, не нужно уходить из этой жизни, а другой смерти, конечно, нет. Смерть в жизни — только и есть смерть…

Однако условимся. Когда я говорю: сознание, я подразумеваю не то идеологическое сознание, на котором построена современная философия, — простое чувство нашего существования[8](#b190). Я подразумеваю иное сознание, благодаря которому мы не только чувствуем, что живем, но и знаем, как мы живем. Я подразумеваю дарованную нам власть во всякую данную минуту влиять на минуту грядущую, творить самим свою жизнь, вместо того чтобы предоставить ее собственному течению, как это делает скотина. Окончательная утрата этого сознания — вот что убивает безвозвратно, и знаете ли почему? Потому что это и есть вечное *проклятие*. Может ли разумное существо навлечь на себя бо́льшую муку, чем небытие?..

Что нужно для того, чтобы ясно видеть? Не смотреть сквозь самого себя…

Что такое христианство? Наука жизни и смерти…

Что такое общественный порядок? Временное лекарство от временного недуга…

Вы ведь хотите быть счастливыми? Так думайте как можно меньше о собственном благополучии, заботьтесь о чужом; можно биться об заклад, тысяча против одного, что вы достигнете высших пределов счастья, какие только возможны…

Без слепой веры в отвлеченное совершенство невозможно шагу ступить по пути к осуществлению совершенства. Только поверив в недостижимое благо, мы можем приблизиться к благу достижимому. Без этой светящейся точки, которая сияет впереди нас в отдалении, мы не могли бы продвинуться ни на шаг среди глубокой окружающей нас тьмы. Всякий раз, когда этот блестящий светоч затмевается, приходится останавливаться и выжидать его появления на беспросветном небосклоне. И именно на пути, ведущем к абсолютному совершенству, расположены все те маленькие совершенства, на которые могут притязать люди.

*Чаадаев П. Я. Полн. собр. соч. и избр.*

*письма. М., 1991. Т. 1. С. 452—453,*

*456—459, 461, 475, 477*

## Герцен

**С того берега**[**1**](#b191)

Вы говорите, что вы не хотите перестать страдать; это значит, что вы не хотите принять истины так, как она откроется вашей собственной мыслию, — может, она и не потребует от вас страданий; вы вперед отрекаетесь от логики, вы предоставляете себе по выбору принимать и отвергать последствия. Помните того англичанина, который всю жизнь не признавал Наполеона императором, что тому не помешало два раза короноваться. В таком упорном желании оставаться в разрыве с миром — не только непоследовательность, но бездна суетности; человек любит эффект, роль, особенно трагическую; страдать хорошо, благородно, предполагает несчастие. Это еще не все — сверх суетности тут бездна трусости. Не сердитесь за слово, из-за боязни узнать истину многие предпочитают страдание — разбору; страдание отвлекает, занимает, утешает… да, да, утешает; а главное, как всякое занятие, оно мешает человеку углубляться в себя, в жизнь. Паскаль говорил, что люди играют в карты для того, чтоб не оставаться с собой наедине[2](#b192). Мы постоянно ищем таких или других карт, соглашаемся даже проигрывать, лишь бы забыть дело. Наша жизнь — постоянное бегство от себя, точно угрызения совести преследуют, пугают нас. Как только человек становится на свои ноги, он начинает кричать, чтоб не слыхать речей, раздающихся внутри; ему грустно — он бежит рассеяться; ему нечего делать — он выдумывает занятие; от ненависти к одиночеству — он дружится со. всеми, все читает, интересуется чужими делами, наконец женится на скорую руку. Тут гавань, семейный мир и семейная война не дадут много места мысли; семейному человеку как-то неприлично много думать; он не должен быть настолько празден. Кому и эта жизнь не удалась, тот напивается допьяна всем на свете — вином, нумизматикой, картами, скачками, женщинами, скупостью, благодеяниями; ударяется в мистицизм, идет в иезуиты, налагает на себя чудовищные труды, и они ему все-таки легче кажутся, нежели какая-то угрожающая истина, дремлющая внутри его. В этой боязни исследовать, чтоб не увидать вздор исследуемого, в этом искусственном недосуге, в этих поддельных несчастиях, усложняя каждый шаг вымышленными путами, мы проходим по жизни спросонья и умираем в чаду нелепости и пустяков, не пришедши путем в себя. Престранное дело: во всем, не касающемся внутренних, жизненных вопросов, люди умны, смелы, проницательны; они считают себя, например, посторонними природе и изучают ее добросовестно; тут другая метода, другой прием. Не жалко ли так бояться правды, исследования? Положим, что много мечтаний поблекнут, будет не легче, а тяжеле — все же нравственнее, достойнее, мужественнее не ребячиться. Если б люди смотрели друг на друга, как смотрят на природу, смеясь сошли бы они с своих пьедесталей и курульных кресел, взглянули бы на жизнь проще, перестали бы выходить из себя за то, что жизнь не исполняет их гордые приказы и личные фантазии. Вы, например, ждали от жизни совсем не то, что она вам дала; вместо того, чтоб оценить то, что она вам дала, вы негодуете на нее. Это негодование, пожалуй, хорошо — острая закваска, влекущая человека вперед, к деятельности, к движению; но ведь это один начальный толчок, нельзя же только негодовать, проводить всю жизнь в оплакивании неудач, в борьбе и досаде. Скажите откровенно: чем вы искали убедиться, что требования ваши истинны?

— Я их не выдумывал, они невольно родились в моей груди; чем больше я размышлял об них потом, тем яснее раскрывалась мне их справедливость, их разумность — вот мои доказательства. Это вовсе не уродство, не помешательство; тысячи других, все наше поколение страдает почти так же, больше или меньше, смотря по обстановке, по степени развития — и тем больше, чем больше развития. Повсюдная скорбь — самая резкая характеристика нашего времени; тяжелая скука налегла на душу современного человека, сознание нравственного бессилия его томит, отсутствие доверия к чему бы то ни было старит его прежде времени. Я на вас смотрю как на исключение, да и сверх того ваше равнодушие мне подозрительно, оно сбивается на охладившееся отчаяние, на равнодушие человека, который потерял не только надежду, но и безнадежность; это неестественный покой. Природа, истинная во всем, что делает, как вы повторяли несколько раз, должна быть истинна и в этом явлении скорби, тягости, всеобщность его дает ему некоторое право. Сознайтесь, что именно с вашей точки зрения довольно трудно возражать на это.

— На что же непременно возражать; я ничего лучше не прошу, как соглашаться с вами. Тягостное состояние, о котором вы говорите, очевидно и, конечно, имеет право на историческое оправдание и еще более на то, чтоб сыскать выход из него. Страдание, боль — это вызов на борьбу, это сторожевой крик жизни, обращающий внимание на опасность. Мир, в котором мы живем, умирает, т. е. те формы, в которых проявляется жизнь; никакие лекарства не действуют более на обветшалое тело его; чтоб легко вздохнуть наследникам, надобно его похоронить, а люди хотят непременно его вылечить и задерживают смерть. Вам, верно, случалось видеть удручающую грусть, томительную, тревожную неизвестность, которая распространяется в доме, где есть умирающий; отчаяние усиливается надеждой, нервы у всех натянуты, здоровые больны, дела не идут. Смерть больного облегчает душу оставшихся; льются слезы, но нет более убийственного ожидания, несчастие перед глазами, во весь рост, безвозвратное, отрезавшее все надежды, и жизнь начинает врачевать, примирять, брать новый оборот. Мы живем во время большой и трудной агонии, это достаточно объясняет нашу тоску…

Корабль идет ко дну. Страшна была минута сомнения, когда рядом с опасностью были надежды; теперь положение ясно, корабль не может быть спасен, остается гибнуть или спасать себя. Долой с корабля, на лодки, бревна — пусть каждый пытает свое счастье, пробует свои силы. Point d’honneur[[57]](#footnote-58)\* моряков нам не идет.

Вон из душной комнаты, где оканчивается длинная, бурная жизнь! Выйдем на чистый воздух из тяжелой, заразительной атмосферы; на поле из больничной палаты. Много найдется мастеров бальзамировать покойника; еще больше червей, которые поживут на счет гнили. Оставим им труп, не потому, что они хуже или лучше нас, а потому, что они этого хотят, а мы не хотим; потому что они в этом живут, а мы страдаем. Отойдем свободно и бескорыстно, зная, что нам нет наследства, и не нуждаясь в нем.

В старые годы этот гордый разрыв с современностью назвали бы *бегством*; неизлечимые романтики и теперь после всего ряда событий, совершившихся перед их глазами, назовут это так.

Но свободный человек не может бежать, потому что он зависит только от своих убеждений и больше ни от чего; он имеет право оставаться или идти, вопрос может быть не о бегстве, а о том, свободен ли человек или нет?

Сверх того слово ”бегство” становится невыразимо смешно, обращенное к тем, которые имели несчастье заглянуть дальше, уйти вперед больше, нежели надобно другим, и не хотят воротиться. Они могли бы сказать людям à la Coriolan: ”Не мы бежим, а вы отстаете”, но то и другое нелепо. Мы делаем свое, люди, окружающие нас, — свое. Развитие лица и масс делается так, что они не могут взять всей ответственности на себя за последствия. Но известная степень развития, как бы она ни случилась и чем бы ни была приведена, — обязывает. Отрекаться от своего развития значит отрекаться от самих себя.

Человек свободнее, нежели обыкновенно думают. Он много зависит от среды, но не настолько, как кабалит себя ей. Большая доля нашей судьбы лежит в наших руках, стоит понять ее и не выпускать из рук. Понявши, люди допускают окружающий мир насиловать их, увлекать против воли; они отрекаются от своей самобытности, опираясь во всех случаях не на себя, а на него, затягивая крепче и крепче узы, связующие с ним. Они ожидают от мира всего добра и зла в жизни, они надеются на себя на последних. При такой ребяческой покорности роковая сила внешнего становится непреодолимой, вступить с нею в борьбу кажется человеку безумием. А между тем грозная мощь эта бледнеет с того мгновения, как в душе человека вместо самоотвержения и отчаяния, вместо страха и покорности возникает простой вопрос: ”В самом ли деле он так скован на жизнь и смерть со средою, что он и тогда не имеет возможности от нее освободиться, когда действительно с нею распался, когда ему ничего не нужно от нее, когда он равнодушен к ее дарам?”

Я не говорю, чтоб этот протест во имя независимости и самобытности лица был легок. Он недаром вырывается из груди человека, ему предшествуют или долгие личные испытания и несчастия, или те тяжелые эпохи, когда человек тем больше расходится с миром, чем глубже его понимает, когда все узы, связующие его с внешним, превращаются в цепи, когда он чувствует себя правым в противоположность событиям и массам, когда он сознает себя соперником, чужим, а не членом большой семьи, к которой принадлежит.

Вне нас все изменяется, все зыблется, мы стоим на краю пропасти и видим, как он осыпается; сумерки наступают, и ни одной путеводной звезды не является на небе. Мы не сыщем гавани иначе как в нас самих, в сознании нашей беспредельной свободы, нашей самодержавной независимости. Спасая себя таким образом, мы становимся на ту мужественную и широкую почву, на которой только и возможно развитие свободной жизни в обществе, — если оно вообще возможно для людей.

Когда бы люди захотели вместо того чтоб спасать мир, спасать себя, вместо того чтоб освобождать человечество, себя освобождать, — как много бы они сделали для спасения мира и для освобождения человека.

Зависимость человека от среды, от эпохи не подлежит никакому сомнению. Она тем сильнее, что половина уз укрепляется за спиною сознания; тут есть связь физиологическая, против которой редко могут бороться воля и ум; тут есть элемент наследственный, который мы приносим с рождением так, как черты лица, и который составляет круговую поруку последнего поколения с рядом предшествующих; тут есть элемент морально-физиологический, воспитание, прививающее человеку историю и современность, наконец, элемент сознательный. Среда, в которой человек родился, эпоха, в которой он живет, его тянет участвовать в том, что делается вокруг него, продолжать начатое его отцами; ему естественно привязываться к тому, что его окружает, он не может не отражать в себе, собою своего времени, своей среды.

Но тут в самом образе отражения является его самобытность. Противодействие, возбуждаемое в человеке окружающим, — ответ его личности на влияние среды. Ответ этот может быть полон сочувствия, так, как полон противоречия. Нравственная независимость человека — такая же непреложная истина и действительность, как его зависимость от среды, с той разницей, что она с ней в обратном отношении: чем больше сознания, тем больше самобытности; чем меньше сознания, тем связь со средою теснее, тем больше среда поглощает лицо. Так инстинкт без сознания не достигает истинной независимости, а самобытность является или как дикая свобода зверя, или в тех редких судорожных и непоследовательных отрицаниях той или другой стороны общественных условий, которые называют преступлениями.

Сознание независимости не значит еще распадение со средою, самобытность не есть еще вражда с обществом. Среда не всегда относится одинаким образом к миру и, следственно, не всегда вызывает со стороны лица отпор.

Есть эпохи, когда человек свободен в *общем деле*. Деятельность, к которой стремится всякая энергическая натура, совпадает тогда со стремлением общества, в котором она живет. В такие времена — тоже довольно редкие — все бросается в круговорот событий, живет в нем, страдает, наслаждается, гибнет. Одни натуры, своеобразно гениальные, как Гете, стоят поодаль, и натуры, пошло бесцветные, остаются равнодушными. Даже те личности, которые враждуют против общего потока, также увлечены и удовлетворены в настоящей борьбе. Эмигранты были столько же поглощены революцией, как якобинцы. В такое время нет нужды толковать о самопожертвовании и преданности, — все это делается само собою и чрезвычайно легко. Никто не отступает, потому что все верят. Жертв, собственно, нет, жертвами кажутся зрителям такие действия, которые составляют простое исполнение воли, естественный образ поведения.

Есть другие времена — и они всего обыкновеннее — времена мирные, сонные даже, в которые отношения личности к среде *продолжаются*, как они были поставлены последним переворотом. Они не настолько натянуты, чтоб лопнуть, не настолько тяжелы, чтоб нельзя было вынести, и, наконец, не настолько исключительны и настойчивы, чтоб жизнь не могла восполнить главные недостатки и сгладить главные шероховатости. В такие эпохи вопрос о связи общества с человеком не так занимает. Являются частные столкновения, трагические катастрофы, вовлекающие в гибель несколько лиц; раздаются титанические стоны скованного человека; но все это теряется бесследно в учрежденном порядке, признанные отношения остаются незыбленными, покоятся на привычке, на человеческом беспечье, на лени, на недостатке демонического начала критики и иронии. Люди живут в частных интересах, в семейной жизни, в ученой, индустриальной деятельности, судят и рядят, воображая, что делают дело, усердно работают, чтоб устроить судьбу детей; дети, с своей стороны, устраивают судьбу своих детей, так что существующие личности и настоящее как будто стираются и признают себя чем-то переходным. Подобное время продолжается до сих пор в Англии.

Но есть еще и третьего рода эпохи, очень редкие и самые скорбные — эпохи, в которые общественные формы, переживши себя, медленно и тяжело гибнут; исключительная цивилизация достигает не только высшего предела, но даже выходит из круга возможностей, данных историческим бытом, так, что, по-видимому, она принадлежит будущему, а в сущности равно отрешена от прошедшего, которое она презирает, и от будущего, развивающегося по иным законам. Вот тут-то и сталкивается лицо с обществом. Прошедшее является как безумный отпор. Насилие, ложь, свирепость, корыстное раболепство, ограниченность, потеря всякого чувства человеческого достоинства становятся общим правилом большинства. Все доблестное былого уже исчезло, дряхлый мир сам не верит в себя и отчаянно защищается, потому что боится, из самосохранения забывает своих богов, попирает ногами права, на которых держался, отрекается от образования и чести, становится зверем, преследует, казнит, и между тем сила остается в его руках; ему повинуются не из одной трусости, но из того, что с другой стороны все шатко, ничего не решено, не готово — и главное, что люди не готовы. С другой стороны, незнакомое будущее восходит на горизонте, покрытом тучами, — будущее, смущающее всякую человеческую логику.

*Герцен А . И. Собр. соч. В 30 т. М., 1955.*

*Т. 6. С. 20—22, 118—122*

## Чернышевский

**Антропологический принцип в философии**[**1**](#b193)

Цель всех человеческих стремлений состоит в получении наслаждений. Но источники, из которых получаются нами наслаждения, бывают двух родов: к одному роду принадлежат мимолетные обстоятельства, не зависящие от нас, или если и зависящие, то проходящие без всякого прочного результата; к другому роду относятся факты и состояния, находящиеся в нас самих прочным образом или вне нас, но постоянно при нас долгое время. День хорошей погоды в Петербурге — источник бесчисленных облегчений в жизни, бесчисленных приятных ощущений для жителей Петербурга; но этот день хорошей погоды — явление мимолетное, лишенное всякого основания и не оставляющее никакого прочного результата в жизни петербургского населения. Нельзя сказать, чтобы этот день составлял пользу, он составляет только удовольствие. Полезным явлением бывает хорошая погода в Петербурге только в тех немногих случаях и только для тех немногих людей, когда она довольно продолжительна и когда, благодаря этой продолжительности, успеет прочным образом поправиться здоровье нескольких больных. Но тот, кто переселяется из Петербурга в хороший климат, получает себе пользу в отношении здоровья, в отношении наслаждения природой, потому что этим переселением он приобретает себе прочный источник долговременных наслаждений. Если человек получил приглашение на хороший обед, он получает только удовольствие, а не пользу в этом приглашении (разумеется, и удовольствие только в том случае, когда он находит наслаждение в гастрономии). Но если этот человек, имеющий гастрономические наклонности, получает большую сумму денег, он получает пользу, то есть долговременную возможность пользоваться наслаждением хороших обедов. Итак, полезными вещами называются, так сказать, прочные принципы наслаждений. Если бы при употреблении слова ”польза” всегда твердо помнилась эта коренная черта понятия, не было бы решительно никакой разницы между пользою и добром; но, во-первых, слово ”польза” употребляется иногда легкомысленным, так сказать, образом о принципах удовольствия, правда, не совершенно мимолетных, но и не очень прочных, а во-вторых, можно эти прочные принципы наслаждений разделить по степени их прочности опять на два разряда: не очень прочные и очень прочные. Этот последний разряд собственно и обозначается названием добра. Добро — это как будто превосходная степень пользы, это как будто очень полезная польза. Доктор восстановил здоровье человека, страдавшего хроническою болезнью, — что он принес ему: добро или пользу? Одинаково удобно тут употребить оба слова, потому что он дал ему самый прочный принцип наслаждений. Наша мысль находится в настроении беспрестанно вспоминать о внешней природе, которая будто бы одна подлежит ведомству естественных наук, составляющих будто бы только одну часть наших знаний, а не обнимающих собою всей их совокупности. Кроме того, мы заметили, что эти статьи свидетельствуют о чрезвычайной сухости нашего сердца, о пошлости и низости нашей души, во всем ищущей только пользы, все оскверняющей отыскиванием материальных оснований, не понимающей ничего высокого, лишенной всякого поэтического чувства. Нам хочется замаскировать этот постыдный недостаток поэтичности в нашей душе. Мы ищем чего-нибудь поэтического для украшения нашей статьи; под влиянием мысли о важности естественных наук отправляемся искать поэзии в область материальной природы и находим в ней цветы. Украсим же одну из наших сухих страниц поэтическим сравнением. Цветы, эти прекрасные источники благоухания, эти столь быстро увядающие очарования нашего глаза — это удовольствия, наслаждения; растение, производящее их, — это польза; на одном растении много цветов, увядают одни, распускаются на место их другие; так полезною вещью называется то, из чего вырастает много цветов. Но есть однолетние цветущие растения; и есть также розовые деревья, олеандры, живущие очень много лет и каждый год снова дающие много цветов, — вот так добро превосходит своею долговечностью другие источники наслаждений, которые называются просто полезными вещами, но не удостаиваются имени добра, как фиалки не удостаиваются имени деревьев: они предметы того же разряда вещей, но все еще не так велики и долговечны.

Из того, что добром называются очень прочные источники долговременных, постоянных, очень многочисленных наслаждений, сама собою объясняется важность, приписываемая добру всеми рассудительными людьми, говорившими о человеческих делах. Если мы думаем, что ”добро выше пользы”, мы скажем только ”очень большая польза выше не очень большой пользы”, — мы скажем только математическую истину вроде того, что 100 больше 2, что на олеандре бывает больше цветов, чем на фиалке. Читатель видит, что метод анализа нравственных понятий в духе естественных наук, отнимая у предмета всякую напыщенность, переводя его в область явлений очень простых, натуральных, дает нравственным понятиям основание самое непоколебимое. Если полезным называется то, что служит источником множества наслаждений, а добрым просто то, что очень полезно, тут уже не остается ровно никаких сомнений относительно цели, которая предписывается человеку, — не какими-нибудь посторонними соображениями или внушениями, не какими-нибудь проблематическими предположениями, таинственными отношениями к чему-нибудь еще очень неверному, — нет, предписывается просто рассудком, здравым смыслом, потребностью наслаждения: эта цель — добро. Расчетливы только добрые поступки; рассудителен только тот, кто добр и ровно настолько, насколько добр. Когда человек не добр, он просто нерасчетливый мот, тратящий тысячу рублей на покупку грошевой вещи, тратящий на получение малого наслаждения нравственные и материальные силы, которых достало бы ему на приобретение несравненно большего наслаждения.

Но в том же понятии о добре, как об очень прочной пользе, мы находим еще другую важную черту, помогающую нам открыть, в каких именно явлениях и поступках главнейшим образом состоит добро. Внешние предметы, как бы тесно ни были привязаны к человеку, все-таки слишком часто разлучаются с ним: то человек расстается с ними, то они изменяют человеку. Родина, родство, богатство, все может быть покинуто человеком или покинуть его; от одного никак не может он отделаться, пока остается жив, одно существо неразлучно с ним — это он сам. Если человек полезен другим людям по своему богатству, он может перестать быть полезен, лишившись богатства; но если он полезен людям по качествам своего собственного организма, по своим душевным качествам, как обыкновенно говорится, то он может разве только зарезать себя, но пока не зарежет, не может перестать делать пользу людям, — не делать ее выше его сил, не в его власти. Он может сказать себе: буду зол, буду вредить людям; но исполнить этого он уже не может, как умный не может не быть умным, если б и не желал. Не только по постоянству и долговечности, но и по обширности результатов добро, приносимое качествами самого человека, гораздо значительнее добра, делаемого человеком только по обладанию внешними предметами. Доброе или дурное употребление внешних предметов случайно; всякие материальные средства так же легко и часто бывают обращаемы во вред людям, как и на пользу им. Богатый человек, принося своим богатством выгоду некоторым людям в некоторых случаях, вредит другим или даже и тем же самым людям в других случаях. Например, богатый человек может дать хорошее воспитание своим детям, развить в них здоровье, ум, дать им множество знаний; это вещи, полезные для них; но будут ли они сделаны или нет, это еще неизвестно, и часто этого не бывает, а, напротив, дети богача получают такое воспитание, что делаются от него людьми хилыми, болезненными, слабоумными, пустыми, жалкими. Дети богача вообще приобретают привычки и понятия, невыгодные для них самих. Если таково влияние богатства на людей, счастием которых наиболее дорожит богач, то, конечно, оно еще заметнее приносит вред другим людям, не столь близким сердцу богача [,так что вообще надобно предполагать, что богатство отдельного человека приносит больше вреда, нежели пользы людям, бывающим в непосредственных отношениях к богачу]. Но если возможно некоторое сомнение относительно того, равняется ли вредное влияние богатства на этих отдельных людей пользе, получаемой ими от него, [или, как, по всей вероятности, следует думать, далеко превышает ее,] то [уже совершенно бесспорен тот факт], что в действии богатства отдельных людей на целое общество вредные стороны гораздо сильнее полезных. Это с математической достоверностью обнаруживается тою частью нравственных знаний, которая раньше других стала разрабатываться по точной научной системе и в некоторых отделах своих разработана уже довольно хорошо наукою о законах общественного материального благосостояния или обыкновенно так называемою политическою экономиею. [То, что мы находим относительно большого превосходства одних людей над другими посредством материального благосостояния, надобно еще в большей степени сказать о большом сосредоточении в руках отдельных людей другого, постороннего самому человеческому организму средства к влиянию на судьбу других людей, — о силе или власти. Она также, по всей вероятности, приносит гораздо больше вреда, нежели пользы, даже людям, непосредственно соприкасающимся с нею, а в ее влиянии на целое общество вред несравненно превосходит пользу.] Итак, действительным источником совершенно прочной пользы для людей от действий других людей остаются только те полезные качества, которые лежат в самом человеческом организме; потому, собственно, этим качествам и усвоено название добрых, потому и слово ”добрый” настоящим образом прилагается только к человеку. В его действиях основанием бывает чувство или сердце, а непосредственным источником их служит та сторона органической деятельности, которая называется волею; потому, говоря о добре, надобно специальным образом разобрать законы, по которым действуют сердце и воля. Но способы к исполнению чувств сердца даются воле представлениями ума, и потому надобно также обратить внимание на ту сторону мышления, которая относится к способам иметь влияние на судьбу других людей. Не обещая ничего наверное, мы скажем только, что нам хотелось бы изложить точные понятия нынешней науки об этих предметах. Очень может быть, что нам и удастся сделать это.

*Чернышевский Н. Г. Избр. филос. соч.*

*В 3 т. М., 1951. Т. 3. С. 247—251*

## Лавров

**Исторические письма**[**1**](#b194)

*Цена прогресса*

В продолжение своего долгого существования человечество выработало несколько гениальных личностей, которых историки с гордостью называют его представителями, героями. Для того чтобы эти герои могли действовать, для того даже, чтобы они могли появиться в тех обществах, которые были осчастливлены их появлением, должна была образоваться маленькая группа людей, сознательно стремившихся к развитию в себе человеческого достоинства, к расширению знаний, к уяснению мысли, к укреплению характера, к установлению более удобного для них строя общества. Для того чтобы эта маленькая группа могла образоваться, необходимо было, чтобы среди большинства, борющегося ежечасно за свое существование, оказалось меньшинство, обеспеченное от самых тяжких забот жизни. Для того чтобы большинство борющихся за насущный хлеб, за кров и одежду могло выделить из себя этот *цвет народа*, этих *единственных представителей цивилизации*, надобно было большинству просуществовать; а это было не так легко, как оно может показаться с первого взгляда.

В первоначальной борьбе за существование со своими братьями-животными человеку приходилось плохо. У него нет таких могучих естественных орудий нападения и защиты, как у других пород, которые выработались среди врагов именно благодаря подобным орудиям; и в борьбе физическими средствами сильнейшие животные его пожирали. Ему недостает органов для лазанья, прыганья, полета или плаванья, чтобы легче избежать опасности, тогда как другие, слабейшие породы, именно этим органам, вероятно, обязаны своим сохранением. Человеку нужно *выучиться* всему, приноравливаться ко всему; иначе он погибнет. По мнению некоторых писателей, детеныши человека средним числом в продолжение 1/5 их жизни составляют для родителей беспомощную тягость, тогда как для прочих пород это число не превышает никогда 1/20. Допустив даже, что в первобытном человечестве эта разница выражалась более близкими между собою числами, она все-таки неизбежно была не в пользу человека. Следовательно, просуществовать человеку вообще в среде животного царства было крайне трудно.

Один орган в своем постепенном развитии *мог* доставить человеку торжество в этой борьбе, заменив преимущества всех прочих пород и превзойдя их. Это был орган *мысли*. Вероятно, неисчислимое множество двуногих особей погибло в безнадежной борьбе со своими врагами — зверями, прежде чем выработались счастливые единицы, способные *лучше* мыслить, чем эти враги, единицы, способные изобресть средства для охранения своего существования. Они *отстояли* себя ценою гибели всего остального, и эта *первая*, совершенно *естественная*, аристократия между двуногими *создала* человечество. Унаследованная способность или переимчивость перенесли изобретения этих первобытных гениев на небольшое меньшинство, поставленное в наиболее выгодные условия, для переимчивости. Существование человечества было упрочено.

Если и прежде человек боролся с человеком, как со всяким другим животным, чтобы отнять у него пищу или пожрать его, то теперь серьезная для будущности борьба ограничилась лишь борьбою между людьми. Шансы были здесь более равносильны, а потому борьба должна была быть упорнее и продолжительнее. Всякое совершенствование в ловкости тела, в употреблении орудий нападения и защиты, в подражании первым учителям-зверям, всякое изобретение, удавшееся единице, вызывали гибель многих единиц. Гибли брошенные детеныши; гибли беременные или только что родившие самки; гибли слабейшие, менее ловкие, менее изобретательные, менее осторожные, менее переимчивые. Выдерживал детеныш, который, по крепкой организации, мог ранее обойтись без ухода, чем другие, или, по счастливой обстановке, мог долее пользоваться уходом; выдерживал способнейший телом и мыслью; выдерживал счастливейший из равно способных. Он питался лучше; он спал спокойнее; он знал больше; он имел время *лучше обдумать* свои действия. Эти счастливцы составили вторую аристократию человеческих пород, умевших просуществовать ценою истребления всех своих братий. Прочный союз особей для общей защиты и для общего труда был, вероятно, первым и величайшим делом для нравственного развития человечества. Из своего зоологического состояния человек вынес первую, древнейшую семью, группирующуюся около матери, которая долго кормила своих детей. Вырастая, человеческие особи, по примеру хищных и некоторых обезьян, были знакомы с другим видом общественности, с временною дружиною для обороны или для нападения. На почве первобытной материнской семьи образовался первый обширный чисто человеческий союз — материнский род. В тяжелой борьбе за существование человек выработал эту форму прочного союза, опирающегося на общее дело и подчиняющего себе личный эгоизм. Общий результат исследований ряда современных ученых указывает нам тесно связанную человеческую группу с общими женами, с общими детьми, с общею собственностью как древнейшую и едва ли не всеобщую чисто человеческую форму общежития. Это была первая прочная *связь* между людьми, *связь*, основанная еще на слепо господствующем обычае, но в этой связи человек усваивал для будущего возможность рассчитанного ряда действий, возможность плана жизни. Это был первый урок личности, научавший ее, насколько она выигрывает в борьбе за существование, вступая в ассоциацию, которой личность приносит в жертву исключительный эгоизм, но от которой получает громадное приращение сил, результаты общей опытности, общей работы мысли всех членов ассоциации и традицию длинного ряда поколений. Из этого основного человеческого союза выработались впоследствии патриархальный род, патриархальная семья, разные формы союза семей, развились племена и народы. В борьбе с этими родовыми союзами все более слабые группы должны были погибнуть или даже сомкнуться в союзы того или другого вида. В присутствии этих сплоченных сил исчезли без всякой возможности отстоять себя все те особи, которые своевременно не додумались до союза в каком бы то ни было виде или не переняли почему-либо этого изобретения. Истребительная борьба родовых союзов между собою должна была быть тем жесточе, чем бо́льшими силами располагали борющиеся, чем значительнее становились экономические потребности человеческих групп или их скопления и чем неумолимее поэтому они оспаривали друг у друга скудные средства удовлетворения этих потребностей. Ценою этого истребления большинства человечество купило *возможность* непрерывного прогресса культуры; путем передачи ее от одного поколения другому купило привычку общественности и личной привязанности, традицию знания и верования.

Борьба продолжалась между родами, племенами и нациями, когда впоследствии формы общественности усложнились, выработались формы общинной, родовой, семейной, племенной и частной собственности, выработались сословные, кастовые и государственные отношения и невольничество. Безжалостно истребляли побежденных противников, пока дело шло только о борьбе за существование; но первый урок о пользе чужой жизни для *удобства* собственной не мог пропасть даром. Желание увеличить свои наслаждения побудило обдумать: не выгоднее ли *иногда* не убивать побежденного? не выгоднее ли победителю развивать в себе только ловкость тела и мысли, взвалив труд добывания необходимого на другого? Те гениальные личности доисторического человечества, которые додумались до этого утилитарного начала, положили в нем основу уважения к чужой жизни и уважения к собственному достоинству. Они тем самым бессознательно поставили себе и своим потомкам в обязанность, в нравственный идеал развитие физическое и умственное, культуру и науку. Они обеспечили себе и потомству досуг для прогресса. Они *создали* прогресс в среде человечества, как их гениальные и счастливые предшественники создали человечество среди зверей, создали человеческие общества и человеческие породы в борьбе между людскими особями и полуживотными группами, создали *возможность* будущего прогресса. Но этот прогресс небольшого меньшинства был куплен *порабощением* большинства, лишением его возможности добиться той же ловкости тела и мысли, которая составила достоинство представителей цивилизации. В то время как меньшинство развивало в себе и мозг, и мышцы, в то время как самая мышечная система его развивалась разносторонне в деятельности военной, разнообразной, временной, сопровождаемой досугами и отдыхами, большинство было обречено на однообразную, утомительную и непрерывную мирную работу для чужой пользы, не имея досуга для работы мысли, уступая в ловкости своим повелителям и потому оставаясь неспособным на употребление своих громадных сил для завоевания себе права на развитие, на истинно человеческую жизнь.

Сознание великого значения культуры и науки как силы и как наслаждения вело само собою к желанию монополизировать эту силу и это наслаждение. Прямое принуждение, организация общества, кара закона, религиозный ужас, привычная традиция, внушаемая с колыбели, отделили меньшинство породистых, знающих, развивающихся от всего остального. Ценою неустанной работы и борьбы за существование этого остального немногие могли выбирать себе лучших женщин, производить лучшее поколение, питать и воспитывать его лучше; могли употреблять время на наблюдение, обдумывание, соображение, не заботясь о пище, крове и простейших удобствах; могли добиваться истины, взвешивать справедливость, искать технических улучшений, лучшего общественного строя, могли развивать в себе страстную любовь к истине и справедливости, готовность принести за них в жертву свою жизнь и свое благополучие, решимость проповедовать истину и осуществить справедливость.

Проповедь истины и справедливости шла от убежденных и понимающих единиц в небольшой кружок людей, для которых развитие составляло наслаждение; она образовала в этом кружке восприимчивых приверженцев, к которым примыкали верующие из обеспеченного меньшинства. Сила или соглашение вносили от времени до времени учение истинного и справедливого в закон и в привычку. Как развитые личности из внутренней потребности стремились к воплощению справедливости в дело и к распространению истины, так рассуждающее меньшинство для собственной пользы находило лучшим поделиться *частью* удобств жизни с большинством и расширить круг знающих до некоторой степени. Я уже говорил, что прочность цивилизации зависела от сознания необходимости подобного расширения. Но понимание распространялось медленно; мелкий расчет всегда побуждал уделять возможно менее удобств другим людям, ограничивать возможно более сферу доступного им знания. Неохота мыслить побуждала видеть во всех новых требованиях времени нечто враждебное общественному порядку, нечто преступное и грешное, а потому монополисты знаний большею частью противились всеми средствами их прогрессу. Они заковывали свои знания в традиционные теории, в авторитетные догматы, сливали эти знания со священным преданием, с сверхъестественным откровением и тем самым старались сделать свое знание недоступным дальнейшей критике. Впоследствии, когда знание стало светским и не могло уже ограждать своих монополизаторов мистическою таинственностью святыни, возникли котерии официальных ученых с определенными шариками мандаринов, с громкими дипломами докторов, профессоров, академиков. Они точно так же старались избавить себя от дальнейшей работы мысли, тщательно замыкая свои котерии, оттесняя из них и заглушая новые силы, которые выставляли слишком смело знамя научной критики; монополисты старались сделать из науки *официальной* дело привычки и традиции, каким прежде была наука *священная*. *Признанное* знание становилось слишком часто врагом критики, врагом научного прогресса. Слабость этого прогресса вызывала неизбежно дурное понимание человеческого достоинства и форм справедливости. Отсюда продолжительная непрочность цивилизаций; отсюда же постоянное стремление их к застою; отсюда, наконец, та крайняя незначительность прогресса в среде человечества, на которую указано в предыдущем письме, несмотря на то что за несколько великих людей в продолжение тысячелетий и за прогресс едва заметного меньшинства заплачено миллиардами жизней, океанами крови, несчетными страданиями и неисходным трудом поколений.

Дорого заплатило человечество за то, чтобы несколько мыслителей в своем кабинете могли говорить о *его прогрессе*. Дорого заплатило оно за несколько маленьких семинарий, где воспитывало себе педагогов, которые, впрочем, до сих пор еще принесли ему мало пользы. Если бы счесть образованное меньшинство нашего времени, число жизней, погибших в минувшем в борьбе за его существование, и оценить работу ряда поколений, трудившихся только для поддержания своей жизни и для развития других, и если бы вычислить, сколько потерянных человеческих жизней и какая ценность труда приходится на каждую личность, ныне живущую *несколько* человеческою жизнью, — если бы все это сделать, то, вероятно, иные наши современники ужаснулись бы при мысли, какой капитал крови и труда израсходован на их развитие. К успокоению их чуткой совести служит то обстоятельство, что подобный расчет невозможен.

Впрочем, следует ужасаться не тому, что прогресс меньшинства обошелся дорого, но разве тому, что он обошелся так дорого и что за эту цену сделано *так* мало. Если бы меньшинство ранее и старательнее позаботилось о распространении около себя развития, приобретенного в области культуры и мысли, то число потерянных жизней и труда было бы не так велико; сумма, приходящаяся на каждого из нас, была бы менее и не увеличивалась бы так громадно с каждым поколением. Над законами естественной необходимости мы не властны, а потому рассудительный человек должен с ними помириться, ограничиться их спокойным исследованием и, насколько возможно, воспользоваться ими для своих целей. Не властны мы и над историей; прошедшее доставляет нам лишь факты, которые могут нам иногда служить для исправления будущего. За грехи отцов мы ответственны лишь настолько, насколько продолжаем эти грехи и пользуемся ими, не стараясь исправить их последствий. Мы властны в некоторой степени лишь над будущим, так как наши мысли и наши действия составляют материал, из которого организуется все содержание будущей истины и справедливости. Каждое поколение ответственно перед потомством за то лишь, что оно *могло* сделать и чего не сделало. Поэтому и нам, ввиду суда потомства, предстоит решить вопросы: какая доля неизбежного, естественного зла лежит в том процессе, который мы называем громким именем исторического прогресса? насколько наши предки, доставившие нам, цивилизованному меньшинству, возможность воспользоваться выгодами этого прогресса, без нужды увеличивали и продолжали страдания и труды большинства, выгодами прогресса никогда не пользовавшегося? в каком случае ответственность за это зло может пасть и на нас в глазах будущих поколений?

Закон борьбы за существование так общ для мира животных, что мы не имеем ни малейшего повода обвинять первобытное человечество, когда этот закон прилагался и в нем, пока не пробудились в людях сознание взаимной солидарности, потребность истины и справедливости. Так как это сознание едва ли могло пробудиться, пока люди, взаимно истребляя друг друга, не дошли до замены убийства эксплуатацией, то и на весь длинный период борьбы между особями, дружинами, родами, племенами и нациями нам приходится смотреть лишь как на зоологический факт.

Едва ли можно себе представить и накопление знаний, развитие мысли о праве и обязанности в первое время иначе как процессом, совершающимся в единицах, поставленных в особенно выгодные обстоятельства, т. е. в особях, имеющих досуг, лучшее питание и воспитание на счет других особей, которые доставляют первым этот досуг, питание и воспитание увеличением своего труда, если не ценою собственной жизни или значительных страданий. Прежде чем учиться, надо иметь учителей. Большинство может развиваться лишь действием на него более развитого меньшинства. Поэтому в человечестве или должно было отсутствовать всякое развитие, или пришлось большинству сначала вынести на своих плечах счастливейшее меньшинство, работать на него, страдать и гибнуть из-за него. Это, по-видимому, тоже закон природы. Ввиду его нам остается или сказать: мы не хотим вовсе развития, купленного такою ценою; или посмотреть и на это как на антропологический факт. Но в начале предыдущего письма я уже включил всестороннее развитие в самую формулу прогресса, следовательно, допуская отказ от развития вообще, впал бы в противоречие. Примиримся же с фактом, что человечеству для его развития было необходимо очень, очень дорогою ценою приготовить себе педагогическую семинарию и более развитое меньшинство, чтобы наука и разносторонняя жизненная практика, мышление и техника, накопляясь в этих центрах, постепенно разливались на большее и большее число людей.

Необходимое, естественное зло в прогрессе ограничивается предыдущим, и за пределами этих законов начинается ответственность человеческих поколений, в особенности же цивилизованного меньшинства. Вся кровь, пролитая в истории вне прямой борьбы за существование, в период более или менее ясного сознания прав человека на жизнь, есть кровь, преступно пролитая и лежащая на ответственности поколения, ее пролившего. Всякое цивилизованное меньшинство, которое не хотело быть *цивилизующим* в самом обширном смысле этого слова, несет ответственность за все страдания современников и потомства, которые оно могло устранить, если бы не ограничивалось ролью *представителя* и *хранителя* цивилизации, а взяло на себя роль ее *двигателя*.

Если мы с этой точки зрения оценим панораму истории до нашего времени, то, вероятно, должны будем признаться, что все исторические поколения проливали реки крови, даже не имея оправдания в борьбе за существование, и что почти всегда и везде меньшинство, гордившееся своею цивилизацией, крайне мало делало для распространения этой цивилизации. Немногие личности заботились о расширении области знания в человечестве; еще меньшее число — об укреплении мысли и о разыскании справедливейших форм общества; личности же цивилизованного меньшинства, стремившиеся воплотить в дело подобные формы, встречаются в весьма незначительном числе. Многие блестящие цивилизации заплатили своею гибелью за это неумение связать со своим существованием интерес большего числа личностей. Во всех цивилизациях без исключения большая часть людей, пользовавшихся удобствами культуры, вовсе не думала о всех тех, которые ею не пользовались и не могли пользоваться, а тем менее о цене, которою куплены приобретенные удобства жизни и мысли. Но немало всегда было и лиц, которые на каждой ступени цивилизации признавали эту степень пределом общественного развития, возмущались против всякого критического отношения к ней, против всякой попытки распространить благо цивилизации на большее число лиц, уменьшить труд и страдание большинства, ею не пользующегося, и внести в мысль более истины, в общественные формы более справедливости. Эти проповедники застоя ужасались мысли, что вся история есть неумолимый steeple chase [скачка с препятствиями] в погоне за лучшим, где всякий, кто отстал, немедленно выходит из круга исторических деятелей, пропадает в толпе безыменных хлопальщиков глазами и гибнет в зоологическом ничтожестве. Неспособные к подобной скачке уговаривают и других остановиться, отдохнуть, насладиться покоем, как будто это возможно для человека, если он хочет оставаться человеком. Этим проповедникам застоя крайне редко удавалось положить совершенную преграду общественному прогрессу, но им часто удавалось замедлить его и усилить страдания большинства.

Ввиду этого мы должны признать, что выгоды современной цивилизации оплачены не только *неизбежным* злом, но еще огромным количеством совершенно ненужного зла, ответственность за которое лежит на предыдущих поколениях цивилизованного меньшинства, частью по беззаботности, частью по прямому противодействию всякой цивилизующей деятельности. Исправить в прошедшем это зло мы уже не можем. Страдавшие поколения большинства умерли, не облегченные в своем труде. Нынешнее цивилизованное меньшинство пользуется их трудом и страданиями. Мало того: оно пользуется еще страданиями и трудом огромного числа своих современников и может влиять на увеличение труда и страданий их внучат. Так как за это последнее обстоятельство мы несли и будем нести нравственную ответственность перед потомством, то историческое исследование цены совершившегося прогресса приводит к следующему практическому вопросу: какие средства имеет настоящее поколение, чтобы уменьшить свою ответственность? Если бы живущие личности различного развития спросили себя, что нам делать, чтобы не отвечать пред потомством за новые страдания человечества, и если бы все они *ясно поняли свое дело*, то ответы были бы, конечно, различны.

Член большинства, борющегося ежедневно за физическое существование, как боролись его предки в первые периоды жизни человечества, сказал бы себе: борись как знаешь и как умеешь; отстаивай право на жизнь для себя и для тех, к кому ты привязан! Это был закон твоих отцов; твое положение не лучше их положения: это единственный закон и для тебя.

Более несчастная личность из того же большинства, в которой цивилизация пробудила сознание ее человеческого достоинства, но тем только и ограничилась, сказала бы себе: борись как знаешь и как можешь; отстаивай свое и чужое достоинство; умри за него, если нужно!

Член цивилизованного меньшинства, желающий лишь увеличить и упрочить свое наслаждение, но склонный искать его более в области удобств жизни, чем в области мысли, сказал бы себе: ты можешь наслаждаться лишь в обществе, где более или менее господствует солидарность; противодействуй же в себе и в других тому, что несогласно с этой солидарностью; от разлада современного общества страдаешь и ты сам, как только сознаешь, что этот разлад — общественная болезнь; уменьшай же собственные страдания, стремясь улучшить положение большинства: то, чем ты пожертвуешь из сегодняшних благ с этой целью, возвратится тебе в сознании, что ты на одну каплю уменьшил болезнь общества, болезнь, и тебе приносящую страдание. Изучай же свою *действительную* пользу; уменьшай страдания около себя и в себе: это тебе всего полезнее.

Член небольшой группы меньшинства, видящий свое наслаждение в собственном развитии, в отыскании истины и в воплощении справедливости, сказал бы себе: каждое удобство жизни, которым я пользуюсь, каждая мысль, которую я имел досуг приобрести или выработать, куплена кровью, страданиями или трудом миллионов. Прошедшее я исправить не могу, и, как ни дорого оплачено мое развитие, я от него отказаться не могу: оно именно и составляет идеал, возбуждающий меня к деятельности. Лишь бессильный и неразвитый человек падает под ответственностью, на нем лежащей, и бежит от зла в Фиваиду[2](#b195) или в могилу. Зло надо исправить, насколько можно, а это можно сделать лишь в жизни. Зло надо зажить. Я сниму с себя ответственность за кровавую цену своего развития, если употреблю это самое развитие на то, чтобы уменьшить зло в настоящем и в будущем. Если я развитый человек, то я обязан это сделать, и эта обязанность для меня весьма легка, так как совпадает именно с тем, что составляет для меня наслаждение: отыскивая и распространяя более истин, уясняя себе справедливейший строй общества и стремясь воплотить его, я увеличиваю собственное наслаждение и в то же время делаю все, что могу, для страждущего большинства в настоящем и будущем. Итак, мое дело ограничивается одним простым правилом: живи сообразно тому идеалу, который ты сам себе поставил как идеал *развитого* человека!

Это было бы все так легко и просто, если бы все личности поняли дело, но беда именно в том, что весьма немногие понимают его. Предыдущим правилам следует лишь часть лиц первой категории и немногие из остальных. Другая часть борющихся за свое физическое существование отстаивает себя не довольно энергически; не потому, чтобы не знала, как это сделать, или не умела этого, но по недостатку решимости, по апатии. Большинство лиц второй категории жертвует своим достоинством для насущного хлеба и унижается в собственных глазах, не имея все-таки возможности выбиться из своего положения. Большинство лиц третьей категории не понимает собственной действительной пользы, действует по рутине и не умеет противодействовать даже в малой мере болезни общества, приносящей страдания каждой личности, следовательно, и им самим; т. е., стремясь избегать страдания, оно не умеет уменьшить в себе те из них, которые вытекают из общественного разлада. Большинство же лиц последней категории или ставит идолы на место истины и справедливости, или ограничивается истиною и справедливостью в мысли, а не в жизни, или не хочет видеть, какое незначительное меньшинство пользуется выгодами прогресса цивилизации.

А цена этого прогресса все растет…

*Лавров П. Л. Избр. произв. В 2 т.*

*М., 1965. Т. 2. С. 75—87*

## Михайловский

**Записки профана**[**1**](#b196)

*Борьба за индивидуальность*

Что такое совершенствование? Вопрос, несмотря на свою краткость, представляется до такой степени неопределенным, что ответить на него нет, по-видимому, никакой возможности. И ради этой-то неопределенности многие ученые люди боятся даже упоминания о совершенстве. Боязнь эта, однако, совсем неосновательна. В поставленном вопросе недостает только дополнения; и раз вы спросите: что такое совершенствование бильярдной игры или что такое совершенствование организации или иного какого-нибудь явления, вопрос не представит трудностей, резко отличных от других затруднений, представляющихся человеческому уму. Во всяком случае, слова ”совершенство”, ”совершенствование”, ”совершенный” и проч. до такой степени укрепились в обиходе нашей речи, что необходимо придать им какое-нибудь определенное значение во избежание путаницы, двусмысленностей и взаимного непонимания…

Биологи и социологи, будучи самим языком человеческим вынуждены дать какое-нибудь определенное значение словам ”совершенство”, ”совершенствование” и т. п., выработали два мерила, которые, однако, весьма часто сталкиваются враждебно. Одно мерило, выработанное трудами Бэра, Мильн-Эдвардса[2](#b197) и других, таково: живые существа совершенствуются, переходя от простого к сложному, дифференцируясь, раздробляясь на несходные части. Критерием совершенства живых существ признается здесь степень разнородности их частей и степень разделения между этими частями труда. Так взрослое животное совершеннее своего зародыша, потому что организация его сложнее, оно состоит из большого числа и более разнородных частей, труд жизни распределен в нем по большему числу органов. По той же причине млекопитающие совершеннее рыб, человек совершеннее собаки. Этот критерий стоит очень прочно в науке. Он признается и Дарвином, который, однако, наиболее способствовал установлению другого мерила совершенства. Дарвинисты признают, что живые существа тем совершеннее, чем более они приспособлены к условиям своего существования. В первом критерии принята в соображение, так сказать, широта жизни, количество и разнообразие сил и способностей организма, количество и разнообразие тех отношений к окружающему миру, в которые организм способен вступать. Критерий приспособления имеет в виду главным образом экономию жизни. Приспособляясь, живое существо утрачивает ненужные ему по условиям жизни органы и отправления и тем с большим успехом сосредоточивает свои силы на выработке органов и отправлений нужных. Этим достигается полное равновесие между организмом и окружающим миром. Дарвин выяснил процесс приспособления и выгоды, находящиеся в борьбе за существование на стороне приспособленных. Он не отрицал при этом прямо критерия совершенства, установленного Бэром, он даже на него часто ссылается. Тем не менее, однако, мерило сложности и мерило приспособления далеко не всегда совпадают. Например, для некоторых паразитов органы зрения и движения составляют совершенно лишнее бремя. Приспособляясь, паразиты утрачивают эти ненужные органы и соответственные отправления; в борьбе за существование более приспособленные, более слепые и неподвижные одерживают победу, так как силы их тем удобнее сосредоточиваются на нужных по условиям жизни функциях. С точки зрения приспособления это будет совершенствование, прогресс; с точки зрения сложности и разнородности функций это будет, напротив, регресс, удаление от идеала совершенства. Подобных случаев картина органического мира представляет много, и тем не менее ученые люди не особенно стараются внести в них какой-нибудь свет и почти все более или менее виляют. А между тем для нас, профанов, столкновение обоих критериев совершенства интересно во многих отношениях. Мы не боимся слов и хотя знаем, что совершенство есть понятие относительное, но все-таки желали бы иметь для своего обихода определенную путеводную нить. Пусть конец этой нити теряется в дали веков и во мраке неизвестности, но все-таки мы желали бы знать: приспособляться нам или усложняться нужно, чтобы стоять на пути к совершенству.

Тем приятнее мне привести здесь воззрения на этот предмет одного из знаменитейших современных ученых — Геккеля[3](#b198). Этот ученый настаивает на необходимости особого учения об индивидуальности, которое называет тектологией. Индивидуальность есть для него понятие относительное, допускающее градацию. Он принимает шесть ступеней индивидуальности, взаимные отношения которых определяет следующими ”тектологическими тезисами”.

Пластиды (клеточки и цитоды) тем совершеннее, чем больше число входящих в их состав молекул, чем молекулы зависимее друг от друга и от целой пластиды и чем, наконец, сама пластида централизованнее и независимее от высшей индивидуальности. Орган тем совершеннее, чем больше число составляющих его пластид, чем эти составные части зависимее друг от друга и от целого органа и чем более централизован и независим от высшей индивидуальности сам орган. Пропуская две средние ступени — антимеры и метамеры, переходим к личностям, организмам или неделимым в тесном смысле слова. Организмы тем совершеннее, чем разнороднее их органологическое и гистологическое строение, чем разнообразнее функции их составных частей, чем эти части зависимее друг от друга и от всего целого и чем сам организм централизованнее и независимее от высшей индивидуальности — колонии. Колонии или общества тем совершеннее, чем разнороднее составляющие их организмы, органы и ткани, чем зависимее пластиды, органы, антимеры, метамеры и личности между собой и от всей колонии и чем централизованнее сама колония.

Геккель, к сожалению, только бросил свою идею тектологии, не дав ей надлежащего развития. Я попробую выяснить ее значение. Наглядно взаимные отношения различных ступеней индивидуальности можно было бы выразить системою концентрических кругов, из которых каждый обнимает, поглощает собою соседний круг с меньшим радиусом и сам в свою очередь обнимается, поглощается соседним кругом с большим радиусом. Все эти круговые линии различны, потому что описаны различными радиусами, но вместе с тем все сходны, потому что описаны из одного центра, и взаимные отношения их покоятся на различии радиусов при общности центра; а будем ли мы при этом сравнивать два соседних круга, дальше или ближе отстоящих от центра, это само по себе безразлично. Эта стройная и величественная картина, обнимающая взаимные отношения всех живых агрегатов от последней цитоды до цивилизованного общества включительно, по своей простоте и логическому изяществу достойна стоять рядом с обобщением Дарвина. Она его поистине дополняет. Она представляет тоже своего рода беспощадную борьбу за существование. Везде, на всем обширном поле жизни рядом с борьбой за преобладание того или другого вида и того или другого организма, неделимого в тесном смысле слова, идет борьба между различными ступенями индивидуальности. Она началась с возникновением органического мира (имея, конечно, свои корни в мире неорганическом) и может окончиться только с прекращением жизни на Земле.

Взглянем на несколько эпизодов этой вековечной борьбы. Возьмите гидру и выверните ее, как перчатку, наизнанку: она будет жить; разрежьте ее на куски, каждый отрезок будет жить, как целая гидра. Что это значит? Это значит, что гидра слишком несовершенна, чтобы поглотить жизнь составляющих ее частей, подчинить их своей зависимости. Внутренняя и внешняя поверхности тела гидры ничем не отличаются и всегда могут заменить друг друга. У нее есть только нервно-мускульная система, но нет обособленных нервов и мускулов. Если гидра когда-нибудь поднимется на высшую ступень развития, усовершенствуется, то это усовершенствование только в том и будет состоять, что части гидры подчинятся целому. Внешняя и внутренняя поверхности обособятся, приспособятся к определенным функциям, нераздельная нервно-мускульная система раздробится, все органологическое и гистологическое строение гидры станет более разнородным. Это усовершенствование целой гидры может быть куплено только ценою независимости и самостоятельности ее частей. Тогда отрезки гидры уже не в состоянии будут вести самостоятельную жизнь: они будут мертвыми частями. Целое победит свои составные части в великой борьбе ступеней индивидуальности. Конечно, это борьба только в метафорическом смысле, но ведь и Дарвинова борьба за существование в большей части случаев только метафора. Существует головоногое, которому удалось закрепостить, подчинить себе все части, за исключением одной — щупальца, которое может отделяться от своего целого, вести самостоятельную жизнь и даже размножаться. Централизованная сила головоногого оказывается недостаточною в борьбе с этим мятежным органом, известным натуралистам под своим собственным самостоятельным именем Hectocotylus. Он сам способен занять место на той же ступени индивидуальности, на которой стоит все головоногое, и потому не подчиняется ему. Усовершенствование головоногого будет состоять, между прочим, в подчинении отщепенца; усовершенствование же Hectocotylus — в дальнейшей независимости, для чего ему потребуется, в свою очередь, подчинить себе все свои части и распределить между ними весь труд, необходимый для самостоятельной жизни. Борьба может иметь и тот и другой исход. У высших животных эта борьба окончилась победою целого организма: ни ноги, ни легкие, ни голова, ни печень млекопитающего или птицы неспособны к самостоятельной жизни; они закрепощены целому, обречены ему на пожизненное служение. Тем справедливее это относительно низших ступеней индивидуальности, входящих в состав организма. Клеточки низших форм органической жизни всегда могут дать начало новой цельной жизни, потому что содержат в себе всю сумму свойств, для жизни необходимых.

Искусственно раздражая тело гидры, вы можете вызвать почкование и на таких местах, где оно обыкновенно не происходит — так мало разнятся между собой клеточки гидры и так они еще индивидуальны, что чуть не каждая может развиться в целый, организм. В высших животных это уже невозможно. Там только ничтожная доля клеточек способна развиться в самостоятельного представителя жизни и, следовательно, не приспособилась к тем или другим специальным формам службы целому. Но и эта доля способна только повторить развитие своего целого и не может, как Hectocotylus, образовать новый, совершенно непохожий на свою метрополию организм. Это были эпизоды борьбы организма с низшими ступенями индивидуальности. Но организму приходится бороться и с высшею, над ним лежащею ступенью — с обществом или колонией, как говорят натуралисты, разумея под этим словом общества низших организмов. Антагонизм целого и частей дает себя знать и здесь: и между этими ступенями индивидуальности идет с переменным счастьем постоянная борьба. Вот странное животное, давно привлекшее внимание ученых людей своим удивительным строением. Это сифонофора — колония, общество медуз и полипов, до такой степени дифференцированных и закрепощенных обществу, что каждый из них превратился в двигательный, или осязательный, или половой орган целого, хотя эти специальные аппараты и могут еще иногда отделяться и вести самостоятельную жизнь. Эти полуорганы, полунеделимые образовались путем почкования, но централизационная сила сифонофоры не дала им возможности образовать из себя группу вполне равных и самостоятельных организмов; она искалечила их сообразно нуждам целого, отняла у них полную жизнь и раздала им ее по частям. А вот рядом колония сальп, тоже продукт почкования, но здесь борьба имела исход более благоприятный для организмов и менее благоприятный для общества: организмы не изуродованы. Чем сильнее успеют развиться отдельные полипы и медузы, тем меньше вероятности для существования сифонофоры; если бы этим полуорганам удалось усовершенствоваться до ступени полного организма, сифонофора исчезла бы с лица земли. Обратно, чем сильнее жизненный процесс целой сифонофоры, чем она совершеннее, тем несовершеннее ее части. Пойдем в муравейник. Это — весьма высоко развитое общество. Я уж не говорю о том, что в нем есть истинные политические учреждения, каковы республиканский образ правления и рабство, что муравейник занимается хлебопашеством, скотоводством, сооружением сложных зданий, собиранием обширных запасов питательного и строительного материалов и проч. Придерживаясь только тектологических тезисов Геккеля, я убеждаюсь, что муравейник есть общество, высоко стоящее на лестнице совершенства. По Геккелю, отношения между обществом и составляющими его организмами выражаются так: общество тем совершеннее, чем 1) разнороднее организмы, чем 2) организмы зависимее между собою и от всего общества и чем 3) централизованнее само общество. Муравейник в весьма высокой степени удовлетворяет этим требованиям совершенства. Муравьи, из которых сложилось общество, очень разнородны: у некоторых видов разнородность доходит до существования пяти каст, резко отличающихся и по наружности, и по занятиям, и по способностям. Зависимость между этими кастами очень велика, так как тут есть бесполые рабочие, неспособные размножаться, есть плодовитые самцы и самки, иногда неспособные не только работать, а даже брать пищу в рот и переходить с места на место: их кормят и переносят рабы. Известен опыт Губера[4](#b199), отделившего плодовитых самцов и самок одного рабовладельческого вида: несмотря на обилие пищи, они начали уж дохнуть с голоду, и только впущенный к ним Губером раб помешал им всем погибнуть. Так что разнородность и зависимость — налицо. Централизация полнейшая, потому что отдельные муравьи никаких личных желаний не имеют и никаких личных целей не преследуют. История муравьиных обществ нам неизвестна, но, может быть, многие и многие века прошли, прежде чем сложилось теперешнее стройное, строго прилаженное муравьиное общество. Это были века борьбы двух ступеней индивидуальности, борьбы, окончившейся победой общества над организмом.

Стоило бы сходить еще в пчелиный улей; но мы пойдем лучше прямо к людям. Беру мудрые книги мудрого Платона: ”Республика” и ”Законы”. Многое бы можно было оттуда позаимствовать пригодного для нас, но я сделаю только одно заимствование. В книге III ”Республики” Сократ[[58]](#footnote-59)\* доказывает собеседникам, что есть три рода рассказов: один сполна ведется от лица самого рассказчика, как в дифирамбах, другой сполна подражательный, как в трагедиях и комедиях, третий — смешанный, как в эпопеях. Речь, собственно, идет о воспитании воинов, и им рекомендуется заниматься своим воинским делом, по возможности избегая подражаний кому бы то ни было из невоинов. Если уж они будут подражать, так пускай подражают положениям, соответствующим их воинской природе, пусть в рассказе подражают храбрым, умеренным, великодушным людям. Затем идет довольно забавный список, кому и чему воин не должен подражать: женщинам, рабам, злым и подлым людям, сумасшедшим, кузнецам, гребцам, вообще рабочим, ржанию лошадей, мычанию быков, шуму рек, моря, грома. Если же, продолжает Сократ, среди нас явится человек, ”особенно искусный в подражании и способный принимать множество различных форм”, то мы его примем, как великого, божественного человека, украсим его венками и обольем благовониями, но скажем ему, что республика наша создана не для подобных ему людей: мы довольствуемся менее великими, но более полезными поэтами и рассказчиками, которые будут строго следовать установленным нами правилам о несовместимости нескольких занятий в одном лице. В VIII книге ”Законов” Сократ рекомендует всем заниматься только своей профессией; чтобы воин воевал, работник работал, мыслитель мыслил и, в частности, чтобы сапожник шил именно сапоги и т. п. Сократ грозит за нарушение этого правила очень строгими наказаниями — штрафами, тюрьмой, изгнанием, дабы нарушитель знал, что он ”должен быть одним человеком, а не многими”.

Я не сумею представить читателю лучшее, более яркое и наглядное изображение фатальной, на скрижалях законов природы записанной, вековечной борьбы общества с личностью. Устами Платона говорит само общество. Оно инстинктивно чувствует, что актер, рапсод или поэт, способный принимать ”множество различных форм”, велик, что он — совершенство. Но это совершенство мешает совершенствованию общества, потому что он слишком широк, глубок, велик; он не сумеет, хотя бы и хотел, да и не захочет подчиниться ”установленным нами правилам”. Это своего рода Hectocotylus. И великого человека выпроваживают, облив его благовониями и увенчав цветами. Последнее, конечно, потому только, что дело идет о поэте, рапсоде или актере. С другими Платон поступил бы иначе, другим он и рекомендует штрафы, тюрьму и изгнание:

Die wenigen, die was davon erkannt,

Die thȏricht g’nug ihr vollees Herz nicht wahrten,

Dem Pȏbel ihr Gefȗhl, ihr Schauen offenbarten,

Hat man von je gekreuzigt und verbannt…[5](#b200)

Как и всякое целое, общество тем совершеннее, чем однороднее, проще, зависимее его части, его члены. Вот почему Платон, стоя на точке зрения всепоглощающего греческого государства, совершенно последовательно требовал под угрозой наказания, чтобы мыслитель только мыслил, сапожник только шил сапоги, воин только воевал и т. д. В самом деле, если бы сапожник кроме сапог, а воин кроме оружия стали бы еще заниматься мышлением; если бы, с другой стороны, мыслитель, не оставляя мышления, принялся шить сапоги, они стали бы совершеннее, т. е. каждый из них стал бы разнороднее и независимее от других членов и от целого общества. А из тектологических тезисов Геккеля следует, что совершенствование общества может быть куплено только ценою известной степени падения его членов. Да и без тезисов Геккеля очевидно, что воин, просветленный мыслью, мог иногда задуматься совсем не в интересах общества и отказаться воевать в такую минуту, когда обществу это нужно. То же и с сапожником, и с мыслителем. В гидре нет обособленных мускулов и нервов, а есть мускуло-нервы; в высших животных борьба между различными ступенями индивидуальности приводит к обособлению мускулов и нервов, к раздельному их существованию. Точно так же в низших, несовершенных обществах, централизационная сила которых слаба, сапожник-мыслитель возможен. Совершенствование общества раздробляет эти функции, ставит сапожника отдельно от мыслителя и в этом именно раздроблении почерпает свою силу. Высадите мыслителя-сапожника на необитаемый остров, и он будет жить, как живет отрезок гидры, потому что он привык и к умственном}' и к физическому труду; высшая индивидуальность, общество, не победило еще его окончательно. Высадите на необитаемый остров только мыслителя или сапожника, и им будет жить очень трудно. Может быть, они даже не справятся со своим положением и погибнут, как погибают нога или печень высшего животного, потому что они закрепощены некоторому высшему целому и к самостоятельной жизни неспособны.

Без сомнения, человек есть существо настолько сложное и разнородное или совершенное, что не может уже войти в состав не только таких совершенных обществ, как сифонофора, но даже и таких, как муравейник. Он не может быть в такой степени поглощен обществом; борьба чаще кончается в его пользу. Но все-таки тут дело только в градации. Я попробую представить ее в таком виде. Некоторые из составляющих сифонофору полипов и медуз суть просто половые органы, все остальные бесполы. Это — высшая из одержанных обществом над организмом побед. В пчелином рое есть трутни, которые хотя и составляют, собственно говоря, в совокупности половой орган общества и ради этого отправления только и терпятся, но все-таки самостоятельно едят, летают. Существуют и бесполые рабочие пчелы. Это — меньшая степень победы общества: превратить одних пчел в простые органы труда, а других в простые органы размножения рою не удалось, но искалечение все-таки весьма сильно. Наконец, в человеческом обществе бесполый рабочий возможен только в идее — в теории мальтузианцев. Поэтому человеческое общество никогда не достигнет степени совершенства сифонофоры, но его борьба с личностью никогда не кончится, причем шансы борьбы будут клониться то в ту, то в другую сторону.

Так идут дела на земле. Вот теория, обнимающая единым принципом весь мир и минующая даже тень пристрастия к личности человека: он только один круг из целой системы концентрических кругов. Можно бы было дополнить картину размышлениями о концентричности различных ступеней общественности: о том, как семья, совершенствуясь, искажает личности; как род, совершенствуясь, искажает не только личность, но и семью; как племя, совершенствуясь, искажает и личность, и семью, и род, и т. д. и т. п. Но читатель может без труда сам сделать эти выводы из моей теории, а мне, признаюсь, она уже надоела и хочется сказать: nicht! В немецких книгах часто встречаются длинные, длинные периоды, по-видимому, нечто утверждающие; и только в конце периода читатель находит частицу nicht, которая заставляет все прочитанное ”понимать наоборот”, в отрицательном смысле. Теория, выведенная мною из тектологических тезисов Геккеля, должна быть тоже закончена частицей nicht. Впрочем, в общем я все-таки считаю ее верною и не могу простить ей только одного, именно того, что она признает наиболее совершенным то общество, которое наиболее уродует своих членов. Это может показаться непоследовательным, нелогичным с моей стороны; если во всем мире царит формула; целое тем совершеннее, чем несовершеннее его части, а части тем совершеннее, чем несовершеннее целое; если во всем мире царит этот фатальный антагонизм, то с какой стати выделять из общего закона человека и человеческое общество?..

Теория борьбы за индивидуальность истинна, но именно стоя на точке зрения этой борьбы, я и объявляю, что буду бороться с грозящею поглотить меня высшею индивидуальностью. Мне дела нет до ее совершенства, я сам хочу совершенствоваться. Пусть она стремится побороть меня, я буду стремиться побороть ее. Чья возьмет — увидим. И, как приступ к борьбе, я ставлю nicht к теории борьбы за индивидуальность, как раз на том месте, где она захватывает меня. Я не отрицаю ни одного из ее положений, не отворачиваюсь от истины. Я только повинуюсь закону борьбы, когда объявляю, что общество должно служить мне, и это положение субъективно. Я не смею сказать, что оно мне служит, потому что это была бы недостойная науки неправда, а это неверное положение объективно.

Я глубоко убежден, что nicht, поставленное в конце теории борьбы за индивидуальность — nicht, чисто субъективное, но не противоречащее ни одному из данных объективной науки — вполне способно объединить всю область наших знаний и идеалов. Мало того, оно одно способно сообщить истинно религиозную преданность убеждениям, насколько, разумеется, это доступно доктрине. Религиозная, беззаветная преданность идеалам создается жизнью, и наука способна дать тут только некоторую помощь.

Соблазнительно поговорить еще и еще, но пора кончать. Я обещал еще доказать, что наука должна служить нам, профанам. Но не знаю, стоит ли это доказывать после всего вышесказанного. Достаточно припомнить, что такое профан. Это — сведущий работник, рассматриваемый по отношению ко всем чуждым ему областям знания и жизни. Каждый из нас, как сведущий работник, приспособился к известной специальной профессии и более или менее сжат тисками всепоглощающей высшей индивидуальности — общества. Поэтому, служа какой бы то ни было специальности, наука будет служить высшей индивидуальности, а не человеку. Какую бы службу наука ни сослужила цивилизации, просвещению, технике, каким бы то ни было отвлеченным началом; какую бы службу она ни сослужила и нам, как плотникам, лакеям, фабричным рабочим, литераторам, инженерам — все это заберет в свои руки высшая индивидуальность; всем этим она воспользуется в беспощадной борьбе с нами же и изуродует самих людей науки. Как профаны, мы носим в себе начало свободы, независимости, неприспособленности к данной форме общества, задаток лучшего будущего, задаток успешной борьбы за индивидуальность. Поэтому, служа профанам, наука служит человечеству. Потребность познания какого бы то ни было непреклонного специалиста, скомканного объятиями высшей индивидуальности, непременно более или менее извращена. Он не человек, а орган, часть человека, ”палец от ноги”, как говорит у Шекспира Менений Агриппа[6](#b201). Его заказы или не могут быть исполнены человеческим умом как заказы метафизика и чистокровного объективиста, или исполнение их поведет к дальнейшему поглощению человека исторически данной формой общества. Исполняйте наши заказы, люди науки, и вам дастся истина.

*Михайловский Н. К. Соч. В 8 т.*

*СПб., 1897. Т. 3. С. 407—424*

## Бакунин

**Международное тайное общество освобождения человечества**[**1**](#b202)

Сегодня мир, как никогда, разделен на две системы, вечно противоположные: *божественный принцип* и *гуманистический*, принцип *авторитета* и принцип *свободы*. Старая система исходит из основной идеи, что человечество само по себе плохо, что для постижения истины оно нуждается в *божественном откровении*, а для достижения справедливости — *в божественных законах, для обеспечения которых нужны власть и религиозные институты,* ***церковь*** *и* ***государство***. Богословский принцип в своих двух различных параллельных, но неразрывно связанных воплощениях (*церковь* и *государство*) основан, по существу, на *презрении к человечеству*. Он открыто провозглашает беспомощность, неполноценность, гнусность, ничтожность человека не только перед богом, но и перед всеми посланниками и привилегированными представителями правосудия, точнее, перед всеми божественной милостью учрежденными властями: священниками, князьями, перед дворянством, докторами наук, аристократией капитала, вооруженными силами, полицией, чиновниками, бюрократией, шпионами, смотрителями тюрем и палачами.

Против этой человеконенавистнической и божественной власти мы выдвигаем *великий революционный принцип свободы, достоинства и прав человека*.

Мы верим, что Даже если человек зачастую плох и глуп, тем не менее в нем живет способность к разуму, склонность к доброте. Что большей частью своими пороками, а точнее, безрассудными поступками он обязан религиозному воспитанию, прививаемому ему веками, отсутствию рационального и мужественного образования, дающего людям силу, и в особенности чудовищной несправедливости, до сих пор безраздельно царящей в мире, а также не менее чудовищному неравенству социальных условий, короче говоря, существующим привилегиям и капиталу, систематической эксплуатации *труда*, являющегося единственным источником прав и единственным свидетельством доблести человека.

Мы верим, что независимо от какого-либо божественного вмешательства в самом человеке заложена творческая активность и непобедимая внутренняя сила — она его сущность и его естество, которые на протяжении столетий неизменно влекут человечество к истине и добру. Для того чтобы постигнуть их, люди не нуждаются ни в откровении, ни в божественных покровителях.

Мы считаем также, что все религии прошлого и настоящего были *прогрессивными и исторически необходимыми откровениями* не Божества, а самого Человечества, его собственно человеческого сознания и человеческого разума. В давние времена, когда первобытный ум человека воспринимал окружающее через образы, а не ясным рассудком, люди приходили к постепенному пониманию мира и самих себя через призму надуманной теологии. Каждый народ, каждая эпоха создавали Бога по своему подобию. Каков Бог, таково время и таков народ. Бог, который был и есть, — это человек, размышляющий о себе в своей наиболее чистой сущности, в своем идеале: это отражение человечества в воображаемых небесах. Каждая новая религия была одновременно проявлением силы и слабости, прогресса и отсталости. Расширяя свои представления об идеале и о самом себе посредством и в форме религии, совершенствуя своего Бога, человечество доказывало свое могущество. Но оно обнаружило в то же время свою слабость, перенося от себя, в небесные дали, Бога, свое собственное творение. Оно не осмеливалось признаться себе в этом и присвоить свое благо и свое дело. Оно обожествляло свою собственную природу, свою собственную сущность, и, падая ниц перед ним на небе, оно презирало себя на земле. Свои собственные добродетели, свою собственную ясность ума и могущество человечество предоставило своему Богу, оставив себе лишь беспомощность, невежество, нищету. Таким образом, чем больше божество, созданное воображением человеческого разума, обретало величие и силу, тем больше человек оказывался жалким: неспособным руководить собой, нуждающимся в божественном покровителе и, следовательно, обреченным на детство и вечную зависимость на земле.

Таково серьезное обоснование всякой серьезной религии без исключения. Такова также основная доктрина всех христианских вероисповеданий, за исключением одного — рационализма, который, впрочем, не религия, а скорее плохая и неполная философская система.

Все христианские доктрины в действительности учат тому, что один бог истинен, справедлив и могуществен, что человек перед ним нуль, что человек грешен и что все поколения рождаются под угрозой божественного проклятия, которого можно избежать только чудом божественного искупления. Но даже после этого чуда человек спасен не окончательно, он не стал ни добрым, ни справедливым, ни честным. Божественная жертва дает ему только средство к спасению, но не спасение. Каждый родившийся человек несет на себе клеймо первородного греха и может искупить его только крещением. Но это лишь на мгновение, на почти неуловимое мгновение. Поверженный демон вновь восстает и вновь возобновляет в уме, в сердце человека (ребенка, юноши, мужчины и старца) до конца его жизни свою извечную борьбу с богом. Чтобы восторжествовать над демоном, человек, возрожденный и примиренный с богом искупительной жертвой Христа и крещением, может ли он рассчитывать на собственные силы? Меньше всего на свете. Он не умеет совершать добро, постигать истину, любить справедливость, без специальной божьей милости, в которой он нуждается ежедневно, поминутно до последнего дыхания. И к несчастью, как сказано в Священном писании, ”много званых, но мало избранных”. Проявление божественной милости произвольно, прихотливо, всегда необъяснимо и чаще всего противостоит человеческому разуму. Вот почему таинства бога скрыты и непостижимы. Это лотерея с малым количеством выигрышных билетов, не дающая никому до последнего момента уверенности в выигрыше, даже если человек старался быть честным и добрым.

Но как добиться этой милости? На это есть два ответа: один католический, другой протестантский. *Католическое* решение известно. Эта доктрина признает только одного представителя, привилегированного посредника, который единственно может наделять божьей милостью, — *римскую католическую церковь*, постоянное и живое олицетворение божьей воли на земле. Она одна в состоянии служить опорой человеку в его повседневной борьбе с демоном-соблазнителем и помогать одерживать победу над ним. Спасен лишь человек, находящийся в ее лоне, покорный сын католического сана, позволяющий управлять и руководить собой до конца жизни.

Известны моральные, интеллектуальные, политические и социальные последствия этой доктрины. Она несет смерть разуму, подавляет волю — одним словом, порождает рабство. Она создает *абсолютное правление обществом* с помощью, во-первых, священнослужителей; во-вторых, королевства, освященного и благословляемого церковью, с помощью благородных классов, привилегированных и корыстных, и, наконец, с помощью всевозможных божественных и королевских уполномоченных, министров, администраторов, чиновников судебных ведомств, офицеров армии и полиции. Все они облечены властью сверху и требуют от народных масс беспрекословного повиновения на том основании, что любая власть исходит от бога, и еще потому, что человек вместо того, чтобы искать счастье, равенство, справедливость и свободу на земле, должен, напротив, жестоко страдать, унижаться, каяться, чтобы заслужить славу, ниспосланную богом. Такова в своей непредвзятости истинная, политическая и социальная доктрина католицизма, и если в наши дни римская церковь, потрясаемая бурями, как будто бы намеревается пойти на мировую с умеренным либерализмом, даже с республикой и демократией, то это с ее стороны лишь благоразумная уступка несчастному духу века, которому следовало польстить и которого нужно было обмануть, чтобы вернуть утраченную власть.

Является ли *протестантская доктрина* более либеральной? Так полагать было бы большим заблуждением. Исходя из того же основного принципа христианства, греховности человечества и божественного искупления, она неизбежно приводит, правда различными путями, к последствиям если не совершенно тождественным, то по крайней мере сходным. Для протестантской религии, так же как и для католицизма, божественный произвол и его неизбежное последствие — рабское состояние человечества — основа всякой истины. Безусловно, что протестантизм, избавляя человека от очевидного ига церкви, возвратил каждому свободу и ответственность своего индивидуального сознания; таким образом, чтобы получить необходимую милость в спасении, никто более не нуждается в человеческом и видимом посреднике. Для всех существует один посредник — Христос, всегда присутствующий среди нас, хотя и невидимый. Для спасения души каждый, в тайниках своего сознания, может и должен общаться с ним один, без всякого церковного вмешательства. Отныне спасение души становится делом совершенно индивидуальным между отдельным человеком и богом при одном свидетеле — Христе. Церковь падает и как бы увлекает в своем падении все нагромождение тройного деспотизма священников, королей и дворянства. Бесспорно, протестантизм заставил человечество сделать громадный шаг к своему политическому и социальному освобождению. От него ведет начало первый серьезный порыв республиканского демократизма в современной истории. Он укрепил национальную свободу Швейцарии, создал Голландию, вдохнул жизнь в пресвитерианство и пуританизм Швеции и Англии и создал Соединенные Штаты Северной Америки. Однако не следует отсюда заключать, что протестантизм когда-либо хотел осуществить прогресс, явившийся исторически необходимым следствием, независимым от его догмы. Этот процесс скорее противоречил, чем соответствовал стремлениям протестантизма. Безусловно, протестантизм обосновал независимость человека по отношению к другим индивидам и нации по отношению к притязательной политике, проводимой попами. Вопреки своей воле он принес нам одним лишь фактом своего бунта против римской церкви первые симптомы внутренней свободы, но обратным действием протестантизма было сознательное неприятие внутренней свободы человека, его свободы перед самим собой и перед богом. Иначе говоря, он превратил рабство во внешнее, проповедуемое католицизмом, во внутреннее рабство. Позднее мы обнаружим, что естественным последствием этого внутреннего рабства является противодействие первому побуждению к индивидуальной и национальной независимости, выявившемуся особенно сильно в первый период протестантизма. Сегодня это внутреннее рабство ведет к установлению среди нас политического и социального абсолютизма, не менее крутого, чем тот, который зародился во времена католической религии. Во всех странах Европы, где протестантизм отнесся к религии серьезно, он объединился с католической римской церковью против прав человека, против свободы и человечества. Этому удивляются. Часто протестантизм даже обвиняют в измене своим принципам, между тем, наоборот, он никогда не был им столь предан, как в данном случае.

Человек, независимый по отношению к своему ближнему, — раб бога. Таков его основной принцип. Все равны в грехе, каждый человек ощущает себя перед богом мерзостным существом. И нет у него другого средства, кроме милости божьей, чтобы выйти из состояния уничижения. И горе для него, если он ищет свое достоинство и спасение в своих творениях, в благородных усилиях своей воли и в своих собственных заслугах, либо в совершенствовании своего разума, либо в человечности и в справедливости своих поступков, в своем моральном достоинстве, в своих добродетелях. Желание стать хорошим благодаря своим собственным силам переполняет его безумием и иллюзией сатанинской гордыни, это бунт и поношение бога! Человек может прославлять бога, только понося себя, и, чтобы обрести в боге собственную честь, он должен презреть себя. Но презрение, столь постоянное и глубокое, не должно ли оно в конце концов породить в человеке низость?

Пусть представят себе общество, организованное по принципам протестантизма в их очищенном виде. Это было бы общество людей, полных презрения как по отношению к себе, так и к другим, которые были бы озабочены всерьез только спасением своих душ; каждый оставался бы наедине с богом и со своей совестью, общаясь с другими только в той мере, в какой это необходимо для его собственного спасения. Это — религия святого эгоизма: ”Каждый за себя, и бог за всех”, дорогое слово всей буржуазии всех стран, слово, которым, возможно, объясняется чувство солидарности, всегда существовавшее между буржуазией и протестантизмом. Внутри этого общества естественные связи семьи должны были бы распасться. Так как нельзя полюбить то, что презирают, и вся чувственная нежность, попросту человеческая нежность была бы грехом, поскольку ее объектом, конечно, не является бог. Не любили бы своего ближнего, ни отца, ни мать, ни брата, ни сестру, ни жену, ни даже детей ради них самих, их любили бы из-за любви к богу. И то же самое было бы со всеми добродетелями и качествами человека: красотой, щедростью, умом, моралью, патриотизмом, героизмом, благородством характера, достоинством — все это оказалось бы ничем перед божественным владыкой и по крайней мере было бы принесено в жертву богу, все это наполнило бы гордыней сердце человека, от которой он бы погиб. Самоотречение человека от других людей, жертвоприношение себя и других людей в жертву богу было бы единственной его заслугой. Идеал протестантизма — Авраам, намеревающийся убить сына во имя большей славы небесного владыки.

В таком обществе не было бы места человеческой солидарности, человеческой нежности, человеческому разуму, человеческой справедливости, человеческому долгу, человеческому уважению. Был бы лишь фанатический эгоизм и взаимное презрение. Посреди всеобщей греховности, равенства в грязи существовала бы одна отличительная черта — быть избранным и отмеченным божественной милостью. Но господь бог, как все деспоты, одинаково подсмеивается и над разумом, человеческими страстями и человеческой справедливостью, так же как и деспоты, он выбирает обычно своих избранных не среди тех, которые нам кажутся самыми достойными, но среди тех, которые больше всех презирают самих себя и других, то есть, по нашим понятиям, среди самых бесчестных. Это было бы общество униженных рабов, царство лицемеров, лжецов и дураков.

К счастью для мира, последовательный и чистый протестантизм является слишком антисоциальной и антигуманной доктриной, чтобы она была когда-либо хотя бы отчасти проведена в жизнь. Человеческое общество предшествует любой теории; оно имеет свою природу, свои потребности, инстинкт самосохранения, свои неписаные законы и свои условия существования, от которых не может отказаться, не разрушая само себя. Все религиозные и философские, политические и социальные идеи, которые в мире сменяли одна другую, были выражением различных фаз его исторического развития. Следовательно, все находило свое оправдание и обоснование в человеческом обществе. Но до сих пор ни одна идея не исчерпала и не сумела выразить полностью свою природу, полноту своего бытия. В сравнении с естественным неисчерпаемым богатством бытия все эти идеи кажутся такими абстрактными, и это объясняет двойную роль, которую они играли в мире. Каждая идея, рождаясь, прогрессивна. Но эта идея вместе с тем представляет собой неполное и частичное выражение бесконечно богатой и сложной природы общества. Поэтому, стремясь воплотиться полностью в обществе и уничтожить все, что ей противоположно, она в то же время встречает сопротивление в обществе, которое ей противится, упорствует, возмущается ею, и идея, некогда прогрессивная, потерпев неудачу в своей попытке уложить общество в прокрустово ложе и дать окаменеть ему в ее формах, тем не менее упорно силой навязывая себя, в свою очередь становится источником реакции. Однако все напрасно, так как общество рано или поздно должно непременно выйти победителем из этой борьбы.

Великое счастье для человека, что Протестантизм появился после эпохи Возрождения, благодаря которой в мире вспыхнул гений свободолюбивой науки, культ прекрасного, гений истинного гуманизма — гений слишком могущественный, чтобы весь фанатизм протестантских сект мог когда-либо его победить. Этот гений служил всегда противоядием против фанатизма протестантских сект. Наконец, сама мрачная, нетерпимая и антилиберальная идея, какой была господствующая идея протестантизма, *вопреки своей воле* много содействовала эмансипации индивидуального разума, освобождая его от гнета церкви и возвращая ему относительно независимые суждения. Правда, протестантизм очень скоро поспешил ограничить эту свободу рамками Библии. Но благодаря мощному подъему экзегезы, филологии, изучению литературы, вспомогательных исторических наук разум не позволил себя вновь сковать, и, идя шаг за шагом к полному освобождению, он создал сначала рационализм, затем философию и закончил совершением революции. Наконец, необходимо прибавить, что подозрительность монархической власти в странах абсолютной монархии и в странах более свободных, как Швеция, Англия, подозрительность властей Швейцарской республики и Соединенных Штатов, взаимное соперничество сект никогда не позволили новой духовной иерархии прочно обосноваться в мире и установить тиранию наиболее последовательную, наиболее полную и, следовательно, более ужасную и более унизительную, чем тирания католицизма.

Вот почему протестантизм ошибочно называют сравнительно человечным, благоразумным и терпимым. Причины тому есть и всегда были во внешних обстоятельствах, которые его связывали, а не в его доктрине. Протестантизм сжигал, мучил и избивал плетьми еретиков, так же как и католицизм. Откройте Макколея, и вы найдете в его истории Англии доказательство этой протестантской терпимости XVII века. То же самое вы найдете и в истории Америки в период возникновения Соединенных Штатов, в истории Нидерландов и Швейцарии. Вспомните, как Лютер и кроткий Меланхтон проповедовали князьям и напуганной знати Германии уничтожение и резню восставших крестьян. И всегда у протестантов та же евангельская мягкость, та же богословская кровожадность, та же религиозная жестокость во славу бога, как и у иезуитов, их непримиримых врагов и в то же время всегдашних друзей, так как в глубине души как те, так и другие ясно хотят одного: абсолютизма, рабства, деградации человечества, но прикрываются различными словами. Разве случайно, что в наши дни большинство протестантского духовенства во всех странах высказалось за папу, что оно повсюду связано с реакцией и повсюду противится отмене смертной казни? И пусть не говорят мне о существовании довольно большого числа протестантских священников, которые являются примером подражания для человечества, образцами разума и либерализма. Эти представляющие исключение священники—превосходные люди, но плохие христиане, непоследовательные, неверные своей догме, нарушающие ее логику. Они обладают всеми антихристианскими добродетелями не потому, что они священники, а вопреки этому. Все, что в них хорошее, принадлежит им и веку, а то, что им мешает стать совершенными, идет от христианства, ибо христианство, как я только что доказал, есть абсолютное и систематическое отрицание морали, достоинства, милосердия, прав и долга человека.

То, что я сказал о христианстве, применимо к любой религии, но к христианству более, чем к какой бы то ни было, поскольку христианство — самая полная, самая совершенная и безусловно самая последняя религия, последняя, безусловно, в смысле божественном и небесном, так как есть земная вера и религия, таинственный и единственный источник всякой небесной религии. Именно земная религия переживет все небесные и умрет лишь с человечеством. Но в обычном и современном значении слово ”религия” говорит об обеднении земли ради неба и переносит решение человеческой участи на небо, неизбежно обрекая землю и вместе с ней живого, реального человека на деградацию, нищету и рабство.

По моему глубокому убеждению, за всеми божественными религиями должен последовать *Социализм*, который, взятый в религиозном смысле, есть вера в *исполнение предназначения человека на земле*.

Великая революция 1789 и 1793 гг. торжественно объявила в противовес христианству, что человечество не глупо, не плохо, не осуждено на нищету и вечное рабство, что оно способно создать свое общественное устройство собственными силами, и чтобы управлять обществом, оно не нуждается ни в покровительстве бога, ни в покровительстве его апостолов и министров. Она провозгласила достоинство человека и его право на свободу. Догматы Никейского собора[2](#b203) она заменила только тремя словами: *Свобода, Равенство, Братство* — плодотворным символом, в котором заключено все будущее, все благородство и счастье человечества! Это новая религия, *земная религия человеческого рода*, противопоставленная небесной религии божества! В одно и то же время это и осуществление, и радикальное отрицание идей Христианства.

Я, полагаю, доказал, что Христианство освящает привилегии и политическую власть абсолютизма. Оно не создает их, но освящает. Эти привилегии и политическую неограниченную власть христианство нашло в готовой форме в древней цивилизации, оно их лишь трансформировало, поставив себе на службу. Согласно религии всех времен и согласно христианству в особенности, человек сам не в состоянии познать истину, не способен обрести справедливость и еще менее способен сам провести ее в жизнь, он не в состоянии сам создать общественное устройство, управлять им, установить и сохранить общественный порядок и двигаться к добру. Для постижения истины человек нуждается в *божественном откровении*, для достижения справедливости — в *божественном законодательстве*, для примирения с богом — в *церкви*, для создания и сохранения политического и социального порядка — в *государстве*. Таким образом, государство — *божественный институт*. Все короли — христиане, протестанты и католики — короли *божьей милостью*; Органы их власти, их агенты, их министры получили через них божественную миссию. *Государство*, установленное богом, чтобы регулировать, организовать и управлять человеческим *обществом*, стои́т, естественно, выше общества, оно его господин, а не слуга. Оно имеет свой, особый разум, возвышающийся над обычным человеческим разумом, и особую справедливость, помогающую создать закон, который сохранит государство, — закон эгоизма. Подобная справедливость чаще всего противоречит человеческому сознанию. Этот высший разум и эта исключительная справедливость зовутся *разумом государства*. Этому трансцендентальному, иррациональному разуму должен подчиниться индивидуальный разум, так же как свобода должна безмолвствовать перед *порядком*, установленным государством, т. е. богом. Порядок не результат, не вершина свободы всех и каждого, а, напротив, отрицание свободы или по крайней мере ее ограничение. Предоставленная сама себе, свобода порождает только анархию, значит, ее необходимо обуздать, приневолить, чтобы подчинить разуму государства и общественному порядку. Государство истинно христианское не должно было допускать никакой свободы. Желание быть свободным, счастливым, стремиться к каким-либо правам на этой земле — значит поднять бунт против Бога, так как Бог предназначил эту землю быть местом покаяния, а не наслаждения, местом лишений и испытаний, а не достоинства и права. Но из-за испорченности людей и из-за мятежного духа необходимы кое-какие уступки человеку, и потому рождается ублюдочный, половинчатый режим *конституционного королевства*, являющийся по отношению к неограниченной монархии тем, чем протестантство является по отношению к католической религии. Этот алогичный альянс практически невозможен надолго, так как его составные части слишком противоположны и взаимно исключают друг друга, чтобы примириться на длительный срок. Это — сосуществование друг с другом разума, государства и права, власти и свободы, и, так же как протестантизм провозглашает в Евангелии, что ”много званых, но мало избранных”, так же *конституционное государство* признает за всеми право на свободу, однако осуществляет его для сравнительно малого числа привилегированных лиц.

Привилегированные лица — это собственники земли и капитала: дворянство, буржуазия, даже крестьяне, если они собственники, затем бюрократия, судьи, ученые, духовенство. На нижней ступени находится непривилегированная, непросвещенная и бесправная — громадная масса трудящихся. В конституционных государствах, которые по своей природе рано или поздно становятся буржуазными, как это мы видели повсюду в Европе, не труд, а собственность, рента с земли или с капитала, т. е. праздность, ставит в привилегированное положение человека, делает его гражданином, дает ему все политические права и свободу. Конституционализм — это царство собственности, власть имущества над человеком. Я не говорю, что собственники, так же как и привилегированные служители религии, науки, бюрократического аппарата, не работают, часто даже многие из них работают, но их труд *благодаря их привилегированному положению*, их вклад бесконечно меньше, чем труд лишенных состояния народных масс. *Они занимают свое высокое политическое и социальное положение не в силу своего труда, но в силу возможности жить не работая, которой каждый из них обладает. Возможность ничего не делать*, рента, фиктивный продукт с капитала и земли, которые сами по себе, без участия труда, не производят абсолютно ничего, — вот отличительный признак гражданина при конституционном строе. Это — систематическая эксплуатация и порабощение труда собственностью и капиталом. Это проклятие с древнейших времен, со времен бога Саваофа, тяготеет над все более унизительным человеческим трудом.

При конституционном строе и по теории современного либерализма громадная народная масса обречена на нищету и на безысходное рабство. Конечно, возможно, что одному из тысячи рабочих-плебеев удастся благодаря героическому упорству и гению разбить невидимую, но крепкую решетку, отделяющую его от привилегированных классов, но тогда, став привилегированным, он повернется спиной к миллионам покинутых братьев и в свою очередь превратится в буржуа и эксплуататора; вот и все. *Положение народных масс от этого не изменится, оно не может и не должно никогда измениться, так как их порабощение, их труд, почти вынуждаемый нищетой* — это абсолютное условие праздности, интеллектуальной и моральной культуры, свободы меньшинства. Такова в своей откровенности основная идея аристократического и буржуазного конституционализма. Мальтус и либеральные экономисты достаточно разъяснили его в наши дни.

Но массу, фатально приговоренную к этой трагической и постыдной судьбе, необходимо утешать и обуздывать. Уздой *служит сильная власть, которая, сколь бы конституционной она ни была, всегда готова превратиться во власть деспотическую, с одобрения самой буржуазии (пример тому мы находим во Франции), в любой момент, когда в народе демократические порывы пробуждаются* и угрожают омрачить праздный досуг привилегированных сословий. Для утешения служит христианский катехизис — это губительный, но медленно действующий яд, который притупляет разум, расслабляет волю человека и убивает в нем постепенно моральную энергию и моральное достоинство. Это — божественная религия, проповедующая терпение, подчинение, покорность и отречение от всего на земле во имя небесных воздаяний. Так как экономическая, политическая и социальная обреченность их положения мешает превращению в людей этих бесчисленных миллионов индивидов, образующих народные массы, то на небесах их готовы сделать святыми, рискуя даже тем, что там они займут места самые возвышенные и привилегированные: пусть только покорно остаются в подчинении на земле. Поэтому христианская вера в бессмертие души стала не только религиозным верованием, но и обязательной официальной доктриной, выступление против которой более чем грех, это почти политическое преступление. Бессмертие души стало политическим институтом, и мы видим во Франции при Луи-Филиппе, как королевский прокурор преследовал, а суд присяжных, состоящий из буржуазии, осудил одного писателя только за то, что он осмелился в популярной брошюре высказать сомнение относительно возможности другой жизни на небе[3](#b204).

Я с полным основанием заявляю, что Революция торжественно провозгласила новую, истинную *религию*, религию не небесную, а земную, не божественную, а человеческую — *религию исполнения предназначения человечества на земле*.

Она провозгласила, и мы верим вместе с ней, что у человека нет и ему не нужно другого инструмента для познания истины, кроме *человеческого разума*; что *человеческое сознание* — единственная мать справедливости и что люди могут осуществить эту справедливость с помощью своей собственной *свободы*.

Свобода! Только свобода, полная свобода для каждого и для всех! Вот наша мораль и наша единственная религия. Свобода — характерная черта человека, это то, что его отличает от диких животных. В ней заключено единственное доказательство его человечности. Люди ведут себя сначала как дикие животные, они пожирают друг друга. Потом они порабощают друг друга. Затем они распознают друг в друге братьев, начинают взаимно уважать друг друга и любить себя в своей взаимной свободе. Это длительный и постепенный переход от рабства к свободе, к величию, к совершенству, к *действительной* свободе — вот в чем весь смысл истории. Быть свободным — это право, долг, все достоинство, все счастье, все назначение человека. Это — исполнение его предназначения. Быть неспособным к свободе — значит быть неспособным к человечности. Лишить человека свободы и средств к достижению ее и пользования ею — это не просто убийство одного человека, это убийство человечества; *самый великий и единственный моральный закон таков: будьте свободными и не довольствуйтесь только страданием, а уважайте, любите свободу, помогайте освобождению вашего ближнего, так как его свобода — это conditio sine qua non*[*4*](#b205) *вашей свободы*.

*Свободу одного необходимо связать со свободой всех*. Жан-Жак Руссо и многие после него весьма ошибочно утверждали, что свобода отдельного человека ограничена свободой всех других. Таким образом, порядок, установленный между людьми, принял видимость чего-то вроде *общественного договора*, по которому каждый поступается частью своей свободы в пользу других, в пользу общины, чтобы лучше гарантировать остающуюся часть свободы, а *государство*, представляющее общий интерес, появилось поэтому не как утверждение свободы, а как ее отрицание и, если хотите, как ограничение индивидуальной свободы каждого в пользу общины в целом. В этой философской системе, так же как и в богословской, которая, впрочем, вытекает непосредственно из первой, государство кажется чем-то высшим и трансцендентным по отношению к индивидуальной свободе, перед которой оно выступает как господин. Однако в данном случае это происходит не по божественному праву, но лишь во имя общего интереса, как будто интерес может состоять из отрицания свободы каждого. В сущности, это то же самое, только выраженное в другой форме и другими словами, древнейшее противодействие трансцендентального, высшего, божественного права индивидуальному праву, то же самое порабощение индивидуума *государственным разумом*. Это своеобразное совпадение между политической теорией Руссо и христианской доктриной происходит оттого, что Руссо, не говоря об этом и не признаваясь себе, рассматривает человеческую природу вообще и природу свободы индивида в частности как злые сами по себе, по крайней мере частично, так что человеческая природа и природа свободы человека должны отказаться от этой части, чтобы получить возможность придерживаться всеобщего нравственного закона. Эта часть есть, без всякого сомнения, то, что осталось в человеке от животного. Но почему нужно отождествлять свободу с животностью? Жертвуя ею, жертвует ли человек частью своей свободы и совершает ли он жертву только во имя других, а не для собственной свободы, которая может лишь возвыситься на обломках его животности? Человек начинает свой исторический путь как дикое животное и завершает его человеком. Будучи животным, он нисколько не свободен. Мало того, можно было бы сказать о нем, что он независим не более, чем дикие животные, независимость которых, естественно, всюду ограничена внешней природой, окружающей их и связывающей их взаимной связью, присущей всему живому и дышащему в мире. В своем первобытном состоянии, о котором мы можем очень приблизительно судить по островитянам, живущим в самых отдаленных местах Океании, в этой примитивной дикости, когда человек пожирает человека, он не может пожертвовать никакой частью своей свободы, поскольку там не существует еще парцеллы, и он не может заключить договора, ибо всякий договор предполагает разум, которым он еще не обладает.

Человеческое общество предшествует пробуждению разума и свободной воли. Человек инстинктивно, неизбежно является социальным существом и рождается в обществе, как муравей, пчела, бобр. Человеку, как и его меньшим братьям, т. е. как всем диким животным, присущ закон естественной взаимосвязи, заставляющий самые первобытные племена держаться вместе, помогать друг другу и самоуправляться своего рода естественным законом. Человек наделен только одной чертой, отличающей его от животных. Но эта черта бесконечно значительна — *это разум*, сила, дающая возможность человеку вырваться из узких границ окружающего мира и преодолеть собственную косность, охватить, представить, понять *Вселенную*. Именно благодаря разуму человек не остался навсегда в своем первобытном, диком состоянии и благодаря последовательному осознанию самого себя, благодаря постепенному развитию интеллекта он создал вторую природу, *человечество*. И это единственная причина, почему его инстинкт естественной взаимосвязи превращается в *сознание*, а сознание в свою очередь рождает *справедливость*. Вот отчего неосознанный, рутинный, монотонный труд животного преобразуется в *труд побеждающий и покоряющий мир*. И именно потому, преобразуя путем последовательных громадных исторических эволюций и революций естественное первобытное общество в организованное общество, основанное на разуме, справедливости и праве, человек создает *свою свободу!* Речь идет, следовательно, не о том, чтобы уменьшить свободу; необходимо, напротив, все время ее увеличивать, так как, чем больше свободы у всех людей, составляющих общество, тем больше это общество приобретает человеческую сущность. То, что необходимо уменьшить, ограничить и уничтожить, так это *животное начало*. Возникает вопрос: как это сделать?

Наши противники — теологи, прямые и косвенные, явные и скрытые, сторонники божественного права и всякого рода деспотизма, приверженцы абсолютизма и конституционалисты — уверяют, что его можно подавить только железной рукой, религией, мощью *авторитета* и *власти*. Мы, напротив, полагаем, и вся история подтверждает нам, что *авторитет и власть совершенно не в состоянии уничтожить в человеке животное начало, а, наоборот*, они производят его и что оно может быть побеждено только *свободой, которая торжествует, превращая его в подлинную человечность. Мы убеждены, что порядок в обществе никоим образом не должен ограничивать свободу индивидов, из которых оно образуется, напротив, порядок должен вытекать из как можно большего развития и неограниченного расширения свободы*. Одним словом, не свобода должна была ”увенчивать здание”. Исходя из порядка, например, подобного тому, который Наполеон установил во Франции, вы не придете никогда к свободе[5](#b206). Напротив, человеческий и живой порядок венчает, утверждает великую свободу.

Следовательно, *свобода — это не ограничение, а утверждение свободы всех*. *Это — закон взаимосвязи*. Вы его отыщете во всех функциях, свойственных исключительно человеку. Возьмем, например, ум: он развивается в индивиде только при помощи общества. Думать — это значит говорить, так как даже про себя мы думаем с помощью слов и фраз. Но говорить вы можете только с *кем-то другим*, а этот другой, когда вы думаете сами про себя, есть общество в целом, весь мир, и заметьте, чем этот другой разностороннее, умнее, образованнее, чем богаче язык, которым вы пользуетесь, когда думаете, тем больше совершенствуется ваша мысль. Поместите человека, обладающего самым великим умом, со дня его рождения на необитаемый остров, и он останется на протяжении всей жизни животным. Поместите его туда же в возрасте 20 лет. Его ум, уже пробужденный, снова в конце концов ослабеет. Поместите его в общество идиотов или даже дикарей — будет то же самое. Сошлите его в захолустный городок к добропорядочным филистерам, к молодым бюрократам, любителям шведского пунша, и держу пари 100 против одного, что после многочисленных жалких и бесполезных бунтов его ум окажется потухшим. Вы теперь наглядно видите, что самый великий гений нуждается в разуме всего мира, чтобы реализовать грандиозные возможности ума, которые в нем есть. Таким образом, разум возгорается от разума, но по одному и тому же закону под давлением глупости он гаснет. Таким образом, разум каждого растет по мере того, как возрастает разум всех других, и глупость одного в какой-то мере есть глупость всех.

Тот же закон взаимосвязи обнаруживается в *труде*. Он зовется законом *ассоциации и разделения труда*. Великая, самая великая миссия человека после свободы, основное условие последней, самая большая его победа, его счастье и его честь, его единственное право на достоинство — это покорение, преобразование внешнего мира, создание его вторично *трудом*; через труд человек становится творцом. И именно здесь заключается еще одно огромное отличие, одна из пропастей, разделяющих нас и теологов: они проклинают, презирают труд, рассматривая его как символ человеческого греха. Мы, напротив, благословляем и почитаем его превыше всего, но только не превыше *свободы*, основным условием которой он является, так как в труде мы видим единственную основу морали, достоинства и свободы человека. Один человек, каким бы сильным он ни был, не может даже сдвинуть камня. Он может удвоить, утроить свою силу с помощью силы животных; но этого мало. Чтобы изменить мир, одна животная сила, какой бы сравнительно большой она ни казалась, всегда недостаточна. Необходима разумная сила или, вернее, сила разума, ибо не столько сама сила, сколько разум творит чудеса силы, изменяющей наш мир. Но сила разума заключена только в ассоциации людей.

В настоящее время можно говорить о трех формах человеческих объединений: об ассоциации полных рабов, об ассоциации полурабов и об ассоциации свободных людей. Древняя цивилизация знает только первую категорию. Правда, в ней иногда встречались и свободные земледельцы. Но поскольку последние были изолированы и не имели никакого понятия о всемогуществе ассоциации, более производительный труд рабов, насильственно объединенных в ассоциацию, неизбежно должен был вытеснить их со своих земельных участков. Я здесь не буду касаться вопиющего подчиненного положения рабов и превосходно демонстрируемой на протяжении всей истории степени производительности рабов, объединенных в ассоциацию, по сравнению с производительностью свободного ассоциированного труда. Впрочем, я лишь добавлю то, что всем уже известно: рабство убивает добрую волю и разум, следовательно, оно убивает и мощь труда. Перехожу к *полурабам*. Это современные рабочие, разоренные нашей столь хваленой цивилизацией, рассматривающей их не как своих законных детей, а как побочных, которых она поэтому боится так же, как врагов. Именно эти полурабы своим *трудом*, к которому их *вынуждает* голод, совершают чудеса гения, индустрии и богатства, позволяющие говорить о нашем веке, что он окончательно возвел на престол мира человека. Однако им нисколько не разрешено пользоваться тем, что они производят. Они трудятся для незначительного числа привилегированных, а не для самих себя, так как находятся в положении эксплуатируемых и рабов и так как, согласно экономистам и другим либеральным публицистам, этот замаскированный вид рабства — основное условие свободы этого привилегированного меньшинства. У рабочих *отнимают даже надежду* выйти из этого состояния. Именно поэтому им жалуют лишь незначительную часть разума, соответствующую их низшему положению, на которое они обречены навечно, и им отказывают в большом разуме, который, пробуждая в них новые стремления, мог бы побудить их к бунту. Таким образом, делают примерно то же самое, что эксплуататоры грубой силы животных делали раньше: с одной стороны, ставят для выполнения животного труда рабочих, лишенных, насколько это возможно сейчас, образования, а с другой стороны, разум буржуа, для того чтобы изобретать, организовывать, направлять этот более или менее механический, животный и принудительный труд. Именно так современный либерализм понимает разделение труда. Если даже оставить в стороне вопрос о справедливости, можно заметить, что из-за этого несправедливого, гибельного, аморального, произвольного разделения труда производительность коллективного труда человечества, взятого в целом, и, следовательно, богатство каждой нации в отдельности значительно страдают и что сам труд, эта единственная основа человеческого достоинства, источник богатства, могущества и человечности, обедняется, обесчещивается, деградируется. Труд сможет выполнить всю свою доблестную миссию, лишь когда он полностью будет избавлен от деспотизма, *следовательно, привилегий* мира капитала и собственности.

*Наконец, свобода является истинной и полной* только в *целостной взаимосвязи каждого и всех*. Нет изолированной свободы, она по своей природе взаимна и социальна. *Для того чтобы я был свободен, необходимо, чтобы мое право и моя человеческая сущность были признаны, чтобы их образ, если можно так выразиться, был отражением как в зеркале свободного сознания всех других. Я могу быть действительно свободным только среди людей так же свободных, как я*. Утверждение моего права за счет прав раба или даже человека менее свободного, чем я, может и должно внушить мне сознание моей привилегии, а не сознание моей свободы. Но ничто так не противоречит свободе, как привилегия. И поскольку моя свобода, чтобы быть полной и действительной, должна отражаться в свободе всех, наличие хотя бы одного человека менее свободного, чем я, стесняет, уродует, ограничивает и отрицает мою свободу. Всякое посягательство на свободу отдельного индивида, а тем более нации, есть покушение на мое право и на мое человеческое естество.

*Эта тройная* взаимосвязь, или *братство людей в разуме, в труде и в свободе, составляет основу демократии*, основу, конечно, более всемогущую и более широкую, чем знаменитый камень, на котором возвышается трон папы в Риме.

Отсюда следует, что *полная свобода каждого возможна лишь при действительном равенстве всех*. Осуществление свободы в равенстве — это и есть *справедливость*.

Речь не идет здесь о фиктивном равенстве, о равенстве, признающем конституционное право, которое называется равенством в правах перед законом, наряду с самым чудовищным неравенством на деле.

Это не есть также абсурдное равенство индивидов, которое невозможно и которое вовсе нежелательно, так как бесконечное разнообразие характеров, ума и способностей составляет, напротив, богатство человеческого рода. Эту безумную мысль клеветнически приписывают демократам, чтобы одержать над ними легкую победу.

Итак, речь идет о серьезном равенстве в ином смысле, равенстве, основанном на чистой справедливости, которое требует такого политического и социального устройства общества, в котором *самая широкая свобода предоставляется на деле и по праву всем и в котором каждый человек при своем появлении на свет мог бы найти равную возможность для своего развития и использовать все разнообразие качеств, способностей и сил, которыми его наделила природа*. Это значит, что если я человек от природы глупый, но у меня богатые и привилегированные родители, то для того, чтобы я развил мой жалкий разум и начал собственную деятельность, я не должен получить в социальном мире, в котором мы живем, ни средств, ни исходной точки выше той, которую имеете вы, одаренные большим разумом, чем я, но имеющие несчастных родителей, неграмотных и бедных. Справедливость требует, чтобы каждый был сыном своих дел; дети не должны наследовать от своих родителей ни в хорошем, ни в плохом, ни различия позора, ни различия богатства, ни различия бедности. Все нуждаются в одинаковом попечении в детстве и в юношеском возрасте, в одинаковых средствах для своего воспитания и в равном образовании до совершеннолетия, до тех пор пока каждый не начнет самостоятельно свою деятельность и не будет отвечать сам за себя; нужно, чтобы каждый или пользовался своей собственной энергией, своим умом, своим мужеством, или расплачивался за свои ошибки, — только тогда установится чистая справедливость…

**Революционный катехизис**[**6**](#b207)

1. *Отрицание наличности действительного, внемирового личного бога*, а посему и всякого откровения и всякого божественного вмешательства в дела мира и человечества. *Уничтожение служения божеству и его культа*.

2. *Заменяя* культ божества *уважением и любовью к человечеству, мы* провозглашаем:

*человеческий разум* единственным *критерием* истины;

*человеческую совесть* основой справедливости;

*индивидуальную и коллективную свободу* единственной создательницей порядка в человечестве.

3. *Свобода* есть абсолютное право всех взрослых мужчин и женщин не искать у кого-либо разрешения на свои деяния, кроме решения своей собственной совести и своего собственного разума, определяться в своих действиях только своей собственной волей и, следовательно, быть ответственными лишь ближайшим образом перед ними, затем перед обществом, к которому они принадлежат, но лишь постольку, поскольку они дают свое свободное согласие принадлежать к таковому.

4. Неправда, что свобода одного гражданина ограничивается свободой всех остальных. Человек действительно свободен лишь в той мере, в какой его свободно признанная свободной совестью всех остальных и как в зеркале в нем отражающаяся и получающаяся из него свобода находит в свободе других подтверждение и расширение в бесконечность. Человек действительно свободен только среди равным образом свободных людей, и так как он свободен лишь в своем качестве человека, то рабство хотя бы одного-единственного человека на земле является, как нарушение самого принципа человечности, отрицанием свободы всех.

5. *Свобода* каждого может, таким образом, найти осуществление только при равенстве всех. Осуществлением свободы в правовом и фактическом равенстве является *справедливость*.

6. Существует только один-единственный догмат, один-единственный закон, одна-единственная моральная основа для людей — *свобода*. Уважать свободу ближнего есть обязанность; любить его, служить ему есть *добродетель*.

7. *Безусловное исключение всякого принципа авторитета и государственной необходимости.*

*Человеческое общество*, которое при своем зарождении было естественным фактом, предшествовавшим свободе и пробуждению человеческой мысли, и позднее стало религиозным фактом, организованным по принципу божественного и человеческого авторитета, должно сегодня получить новый образ на основе свободы, которая отныне должна стать единственным образующим принципом его политической и экономической организации. *Порядок в обществе должен быть равнодействующей всех местных, коллективных и индивидуальных свобод, достигших возможно высшей степени развития…*

**Федерализм, социализм и антитеологизм**[**7**](#b208)

*Антитеологизм*

Так как все религии со своими богами были всегда не чем иным, как созданием верующей и легковерной фантазии человека, еще не достигшего уровня чистой рефлексии, и свободной, опирающейся на науку мысли, религиозное небо было лишь миражем, в котором воспламененный верой человек находил так долго свой собственный образ, но преувеличенный и перевернутый, т. е. *обожествленный*.

История религий, история величия и упадка следовавших друг за другом богов, является не чем иным, как историей развития коллективного ума и коллективного сознания людей. По мере того как люди открывали в себе ли или вне себя какую-нибудь силу, способность или качество, они приписывали их своим богам, чрезмерно увеличив их, расширив своей религиозной фантазией, подобно тому как это делают дети. Таким образом, благодаря великодушию и скромности людей небо обогатилось добычей, отнятой у земли, и, как естественное следствие, чем небо становилось богаче, тем беднее становилось человечество. Как только божество утвердилось, оно, естественно, было провозглашено господином, источником, вершителем всего: действительный мир стал существовать лишь через него, а человек, сотворивший его без его ведома, пал на колени перед своим творением и объявил себя рабом, созданием божества.

Христианство является религией по преимуществу именно потому, что оно выражает и представляет самую природу и сущность всякой религии, каковы: систематическое, абсолютное обеднение, уничтожение и порабощение человечества в пользу божества — высший принцип не только всякой религии, но и всякой метафизики, как деистической, так и пантеистической. Если бог — всё, то реальный мир и человек есть ничто. Если бог — истина, справедливость и бесконечная жизнь, то человек — ложь, неправедность и смерть. Если бог — господин, то человек — раб. Неспособный сам отыскать путь к справедливости и истине, он должен получить их, как откровение свыше, посредством посланников и избранников божьей милости. Кто возвещает откровение, тот называет глашатаев откровения, называет пророков, ставит священников, а раз эти последние призваны быть представителями божества на земле, учителями и вождями человечества на пути к вечной жизни, то тем самым они получают миссию руководить, повелевать и управлять человечеством в его земном существовании. Все люди обязаны слепо верить им и беспрекословно повиноваться; будучи рабами Бога, люди должны быть также рабами Церкви и Государства, поскольку это последнее благословлено церковью. Из всех существующих или существовавших религий одно христианство в совершенстве это поняло, а из всех христианских сект только римский католицизм провозгласил и осуществил этот принцип с полной последовательностью. Вот почему христианство является религией абсолютной, последней религией; вот почему апостольская римская церковь является единственно последовательной, законной и божественной.

Поэтому, не во гнев будь сказано всем полуфилософам, всём так называемым религиозным мыслителям: *существование Бога логически подразумевает самоотречение человеческого разума и человеческой справедливости; оно является отрицанием человеческой свободы и необходимо приводит не только к теоретическому, но и к практическому рабству*.

И если только мы не хотим рабства, мы не можем и не должны делать даже малейших уступок теологии, ибо в этом мистическом и строго последовательном алфавите всякий, кто сказал А, фатально дойдет до Z; всякий желающий обожать Бога должен будет отказаться от свободы и достоинства человека.

Бог существует, значит, человек — раб.

Человек разумен, справедлив, свободен, значит, бога нет.

Мы смело утверждаем, что никто не сможет выйти из этого круга; и в таком случае пусть выбирает.

*Бакунин М. А. Избр. филос. соч. и письма.*

*М., 1987. С. 258—275, 279—280*

## Лев Толстой

**О жизни**[**1**](#b209)

*Любовь есть единая и полная деятельность истинной жизни*

И нет иной любви, как той, чтобы положить душу свою за други свои. Любовь — только тогда любовь, когда она есть жертва собой. Только когда человек отдает другому не только свое время, свои силы, но когда он тратит свое тело для любимого предмета, отдает ему свою жизнь — только это мы признаем все любовью и только в такой любви мы все находим благо, награду любви. И только тем, что есть такая любовь в людях, только тем и стоит мир. Мать, кормящая ребенка, прямо отдает себя, свое тело в пищу детям, которые без этого не были бы живы. И это — любовь. Так же точно отдает себя, свое тело в пищу другому всякий работник для блага других, изнашивающий свое тело в работе и приближающий себя к смерти. И такая любовь возможна только для того человека, у которого между возможностью жертвы собой и теми существами, которых он любит, не стоит никакой преграды для жертвы. Мать, отдавшая кормилице своего ребенка, не может его любить; человек, приобретающий и сохраняющий свои деньги, не может любить.

”Кто говорит, что он во свете, а ненавидит брата своего, тот еще во тьме. Кто любит брата своего, тот пребывает во свете и нет в нем соблазна. А кто ненавидит брата своего, тот находится во тьме и во тьме ходит и не знает, куда идет, потому что тьма ослепила ему глаза… Станем любить не словом или языком, но делом и истиною. И вот почему узнаем, что мы от истины и успокаиваем сердца наши… Любовь до того совершенства достигает в нас, что мы имеем дерзновение в день суда, потому что поступаем в мире сем, как он. В любви нет страха, но совершенная любовь изгоняет страх, потому что в страхе есть мучение. Боящийся несовершен в любви”.

Только такая любовь дает истинную жизнь людям.

”Возлюби господа бога твоего всем сердцем твоим и всею душою твоею и всем разумением твоим. Сия есть первая и наибольшая заповедь”.

Вторая же, подобная ей: ”возлюби ближнего твоего, как самого себя”, сказал Христу законник. И на это Иисус сказал: ”Правильно ты отвечал, так и поступай, т. е. люби бога и ближнего и *будешь жить*”.

Любовь истинная есть самая жизнь. ”Мы знаем, что мы перешли от смерти в жизнь, потому что любим братьев”, говорит ученик Христа. ”Не любящий брата пребывает в смерти”. Жив только тот, кто любит.

Любовь по учению Христа есть сама жизнь; но не жизнь неразумная, страдальческая и гибнущая, но жизнь блаженная и бесконечная. И мы все знаем это. Любовь не есть вывод разума, не есть последствие известной деятельности; а это есть сама радостная деятельность жизни, которая со всех сторон окружает нас и которую мы все знаем в себе с самых первых воспоминаний детства до тех пор, пока ложные учения мира не засорили ее в нашей душе и не лишили нас возможности испытывать ее.

Любовь — это не есть пристрастие к тому, что увеличивает временное благо личности человека, как любовь к избранным лицам или предметам, а то стремление к благу того, что вне человека, которое остается в человеке после отречения от блага животной личности.

Кто из живых людей не знает того блаженного чувства, хоть раз испытанного, и чаще всего только в самом раннем детстве, когда душа не была еще засорена всей той ложью, которая заглушает в нас жизнь, того блаженного чувства умиления, при котором хочется любить всех: и близких, и отца, и мать, и братьев, и злых людей, и врагов, и собаку, и лошадь, и травку; хочется одного — чтоб всем было хорошо, чтоб все были счастливы, и еще больше хочется того, чтобы самому сделать так, чтоб всем было хорошо, самому отдать себя, всю свою жизнь на то, чтобы всегда всем было хорошо и радостно. Это-то и есть, и эта одна есть та любовь, в которой жизнь человека.

Любовь эта, в которой только и есть жизнь, проявляется в душе человека, как чуть заметный, нежный росток среди похожих на нее грубых ростков сорных трав, различных похотей человека, которые мы называем любовью. Сначала людям и самому человеку кажется, что этот росток — тот, из которого должно вырастать то дерево, в котором будут укрываться птицы — и все другие ростки всё одно и то же. Люди даже предпочитают сначала ростки сорных трав, которые растут быстрее, и единственный росток жизни глохнет и замирает; но еще хуже то, что еще чаще бывает: люди слышали, что в числе этих ростков есть один настоящий, жизненный, называемый любовью, и они вместо него, топча его, начинают воспитывать другой росток сорной травы, называя его любовью. Но что еще хуже: люди грубыми руками ухватывают самый росток и кричат: ”вот он, мы нашли его, мы теперь знаем его, возрастим его. Любовь! Любовь! высшее чувство, вот оно!”, и люди начинают пересаживать его, исправлять его и захватывают, заминают его так, что росток умирает, не расцветши, и те же или другие люди говорят: все это вздор, пустяки, сентиментальность. Росток любви, при проявлении своем нежный, не терпящий прикосновения, могуществен только при своем разроете. Все, что будут делать над ним люди, только хуже для него. Ему нужно одного — того, чтобы ничто не скрывало от него солнца разума, которое одно возращает его.

*Страх смерти есть только сознание неразрешенного противоречия жизни*

”Нет смерти”, говорит людям голос истины. ”Я есмь воскресение и жизнь; верующий в меня, если и умрет, оживет. И всякий живущий и верующий в меня не умрет вовек. Веришь ли сему?”

”Нет смерти”, говорили все великие учители мира, и то же говорят и жизнью своей свидетельствуют миллионы людей, понявших смысл жизни. И то же чувствует в своей душе, в минуту прояснения сознания, и каждый живой человек. Но люди, не понимающие жизни, не могут не бояться смерти. Они видят ее и верят в нее.

”Как нет смерти?” с негодованием, с злобой кричат эти люди. ”Это софизм! Смерть перед нами; косила миллионы и нас скосит. И сколько ни говорите, что ее нет, она все-таки останется. Вот она!” И они видят то, про что они говорят, как видит душевнобольной человек то привидение, которое ужасает его. Он не может ощупать это привидение, оно никогда еще не прикасалось к нему; про намерение его он ничего не знает, но он так боится и страдает от этого воображаемого привидения, что лишается возможности жизни. Ведь то же и с смертью. Человек не знает своей смерти и никогда не может познать ее, она никогда еще не прикасалась к нему, про намерение ее он ничего не знает. Так чего же он боится?

”Она никогда еще не схватывала меня, но она схватит, я знаю наверное — схватит и уничтожит меня. И это ужасно”, говорят люди, не. понимающие жизни.

Если бы люди с ложным представлением о жизни могли рассуждать спокойно и мыслили бы правильно на основании того представления, которое они имеют о жизни, они бы должны были прийти к заключению, что в том, что в плотском существовании моем произойдет та перемена, которая, я вижу, не переставая происходит во всех существах и которую я называю смертью, нет ничего ни неприятного, ни страшного.

Я умру. Что же тут страшного? Ведь сколько разных перемен происходило и происходит в моем плотском существовании, и я не боялся их? Отчего же я боюсь этой перемены, которая еще не наступала и в которой не только нет ничего противного моему разуму и опыту, но которая так понятна, знакома и естественна для меня, что в продолжение моей жизни я постоянно делал и делаю соображения, в которых смерть, и животных, и людей, принималась мною как необходимое и часто приятное мне условие жизни. Что же страшно?

Ведь есть только два строго логические взгляда на жизнь: один ложный — тот, при котором жизнь понимается, как те видимые явления, которые происходят в моем теле от рождения и до смерти, а другой истинный — тот, при котором жизнь понимается как то невидимое сознание ее, которое я ношу в себе. Один взгляд ложный, другой истинный, но оба логичны, и люди могут иметь тот или другой, но ни при том, ни при другом невозможен страх смерти.

Первый ложный взгляд, понимающий жизнь как видимые явления в теле от рождения и до смерти, столь же древен, как и мир. Это не есть, как думают многие, взгляд на жизнь, выработанный материалистической наукой и философией нашего времени; наука и философия нашего времени довели только это воззрение до последних его пределов, при которых очевиднее, чем прежде, стало несоответствие этого взгляда основным требованиям природы человеческой; но это давнишний, первобытный взгляд людей, стоящих на низшей ступени развития: он выражен и у китайцев, и у буддистов, и у евреев, и в книге Иова, и в изречении: ”земля еси и в землю пойдеши”.

Взгляд этот в своем теперешнем выражении такой: жизнь — это случайная игра сил в веществе, проявляющаяся в пространстве и времени. То же, что мы называем своим сознанием, не есть жизнь, а некоторый обман чувств, при котором кажется, что жизнь в этом сознании. Сознание есть искра, вспыхивающая на веществе, при известном его состоянии. Искра эта вспыхивает, разгорается, опять тухнет и под конец совсем потухает. Искра эта, т. е. сознание, испытываемое веществом в продолжение определенного времени между двух временных бесконечностей, есть ничто. И несмотря на то что сознание видит само себя и весь бесконечный мир и судит само себя и весь бесконечный мир, и видит всю игру случайностей этого мира, и главное, в противоположность чего-то не случайного, называет эту игру случайною, сознание это само по себе есть только произведение мертвого вещества, призрак, возникающий и исчезающий без всякого остатка и смысла. Все есть произведение вещества, бесконечно изменяющегося; и то, что называют жизнью, есть только известное состояние мертвого вещества.

Таков один взгляд на жизнь. Взгляд этот совершенно логичен. По этому взгляду разумное сознание человека есть только случайность, сопутствующая известному состоянию вещества; и потому то, что мы в своем сознании называем жизнью, есть призрак. Существует только мертвое. То, что мы называем жизнью, есть игра смерти. При таком взгляде на жизнь смерть не только не должна быть страшна, но должна быть страшна жизнь — как нечто неестественное и неразумное, как это и есть у буддистов и новых пессимистов, Шопенгауэра и Гартмана.

Другой же взгляд на жизнь такой. Жизнь есть только то, что я сознаю в себе. Сознаю же я всегда свою жизнь не так, что я был или буду (так я рассуждаю о своей жизни), а сознаю свою жизнь так, что я есмь — никогда нигде не начинаюсь, никогда нигде и не кончаюсь. С сознанием моей жизни несоединимо понятие времени и пространства. Жизнь моя проявляется во времени, пространстве, но это только проявление ее. Сама же жизнь, сознаваемая мною, сознается мною вне времени и пространства. Так что при этом взгляде выходит наоборот: не сознание жизни есть призрак, а все пространственное и временное — призрачно. И потому временное и пространственное прекращение телесного существования при этом взгляде не имеет ничего действительного и не может не только прекратить, но и нарушить моей истинной жизни. И смерти при этом взгляде не существует.

Ни при том, ни при другом взгляде на жизнь страха смерти не могло бы быть, если бы люди строго держались того или другого.

Ни как животное, ни как разумное существо, человек не может бояться смерти: животное, не имея сознания жизни, не видит смерти, а разумное существо, имея сознание жизни, не может видеть в смерти животной ничего иного, как естественного и никогда не прекращающегося движения вещества. Если же человек боится, то боится не смерти, которой он не знает, а жизни, которую одну знает и животное и разумное существо его. То чувство, которое выражается в людях страхом смерти, есть только сознание внутреннего противоречия жизни; точно так же, как страх привидений есть только сознание болезненного душевного состояния.

”Я перестану быть — умру, умрет все то, в чем я полагаю свою жизнь”, говорит человеку один голос; ”я есмь”, говорит другой голос, ”и не могу и не должен умереть. Я не должен умереть, и я умираю”. Не в смерти, а в этом противоречии причина того ужаса, который охватывает человека при мысли о плотской смерти: страх смерти не в том, что человек боится прекращения существования своего животного, но в том, что ему представляется, что умирает то, что не может и не должно умереть. Мысль о будущей смерти есть только перенесение в будущее совершающейся смерти в настоящем. Являющееся привидение будущей плотской смерти не есть пробуждение мысли о смерти, но напротив — пробуждение мысли о жизни, которую должен иметь и не имеет человек. Это чувство, подобное тому, которое должен испытывать человек, пробудившийся к жизни в гробу, под землею. Есть жизнь, а я в смерти, и вот она, смерть! Представляется, что то, что есть и должно быть, то уничтожается. И ум человеческий шалеет, ужасается. Лучшее доказательство того, что страх смерти есть не страх смерти, а ложной жизни, есть то, что часто люди убивают себя от страха смерти.

Не оттого люди ужасаются мысли о плотской смерти, что они боятся, чтобы с нею не кончилась их жизнь, но оттого, что плотская смерть явно показывает им необходимость истинной жизни, которой они не имеют. И от этого-то так не любят люди, не понимающие жизни, вспоминать о смерти. Вспоминать о смерти для них все равно что признаваться в том, что они живут не так, как того требует от них их разумное сознание.

Люди, боящиеся смерти, боятся ее оттого, что она представляется им пустотою и мраком; но пустоту и мрак они видят потому, что не видят жизни.

*Толстой Л. Н. Собр. соч. В 22 т. М., 1984. Т. 17.*

*С. 88—90, 93—97*

## Федоров

**Философия общего дела**

*Горизонтальное положение и вертикальное — смерть и жизнь*[*1*](#b210)

Начало человечества тесно связано с сознанием смертности и с проявлением этого сознания в стремлении к замене естественного, само собою рождающегося, самодеятельностью, требующей объединения существ; первый же акт самодеятельности человека есть вертикальное его положение…

Действие, происходящее из сознания смертности (ограниченности и временности), есть стремление к бессмертию; а так как о смертности человек узнает по утратам, то и стремление к бессмертию есть стремление к воскрешению. Сознание смертности могло вызвать только смирение. Все открытия, все, что узнал человек в новом своем положении (вертикальном), сводится на сознание своей смертности, ибо смертность есть общее выражение для всех бед, удручающих человека[[59]](#footnote-60)\*, и вместе с тем она есть сознание своей зависимости от силы, могущество которой человек чувствовал в грозах и бурях, в землетрясениях, зное, стуже и т. п., а границ ей не видел. Человек мог не признавать эту необъятную силу за слепую, но не мог и не считать ее внешнею, не своею; он чувствовал действие этой силы во всех бедствиях, удручающих его: в болезнях, лишениях, в одряхлении или старости.

Чтобы понять смертность объективно, нужно, конечно, не вносить во внешний мир ни разума, ни чувства, и тогда останется просто слепая сила или движение слепых частиц, а естественное следствие слепоты есть столкновение; следствием же столкновения будет разрушение, распадение. Но если каждую частицу одарить представлением и чувством целого, тогда столкновение исчезнет; не будет и разрушения, смерти. Вертикальное положение и есть первое выражение этого стремления взглянуть на мир как на целое. Вертикальное положение дало возможность почувствовать, понять единство и в то же время ощутить всем своим существом разъединение, разрыв, смерть. Животное по причине своего горизонтального положения ощущает только части, живет только настоящими минутами; исходным же пунктом человеческой деятельности не может быть лишь ощущение приятного или неприятного: только то существо может быть названо разумным, которое знает действительную, общую причину всех своих напастей и устранение этой причины делает целью всей своей деятельности. Вертикальное положение, расширяя круг зрения человека и по мере такого расширения увеличивая средства против столкновений, в то же время делает необходимым соединять части, и это-то соединение частей, ассоциация, и рождает память. Что субъективно — память, то объективно — сохранение связи, единение; что субъективно — забвение, то объективно — разрыв, смерть; что субъективно — воспоминание, то объективно — воскрешение.

Первоначальный быт человечества, по всей вероятности, отличался решительным перевесом причин к единению над поводами к раздору, разъединению, а потому и утраты чувствовались тогда сильнее. В утратах человек узнавал, что в мире для него смертоносно. При неопытности смертность была наибольшая и потому требовала наибольшей бдительности и наблюдения. О том, как первобытный человек чувствовал утраты, можно судить по погребальным обрядам, сопровождавшимся нанесением себе ран, даже самоубийствами (соумиранием), что было, конечно, когда-нибудь не пустою формою; те же, которые не лишали себя жизни, считали себя неправыми. Это сознание неправости и есть совесть (начало нравственности). Отсюда вытекает и стремление к восстановлению. Отсюда же произошли жертвоприношения, вольные и невольные, вначале человеческие, замененные потом принесением в жертву животных.

Существа, к земле обращенные, к покрывающим ее растениям и к населяющим ее другим существам, имеют целью исключительно пожирание (размножение есть только увековечение пожирания); вертикальное же положение есть выражение отвращения к пожиранию, стремление стать выше области истребления. Ибо что такое вертикальное положение? Не есть ли оно уже восстание человека против природы, обращение взора от земли к небу? В этом восстании выразилось, с одной стороны, ощущение недостаточности природных чувств для сохранения жизни, сознание необходимости самодеятельности для поддержания существования, ибо употребление самого простейшего орудия заставляет человека уже подняться, встать. А с другой стороны, вертикальное положение было выражением непокорности природе и покорности и обращения к Тому, Кто выше ее. Здесь начало того чувства, из которого произошла идея Бога, как сказали бы философы. Или же, не делая никакого предположения, можно сказать, что существо, совершившее первый акт самодеятельности, верило, что оно исполнило заповедь, веление Существа, безусловно самодеятельного, самобытного. Относиться критически к этой вере, отрицать ее—значит останавливать человека на пути его от животности и рожденности к самобытности и самодеятельности.

Вопрос о животном происхождении человека есть вопрос знания, любопытства, тогда как выход из животного состояния есть для человека не только нравственная, но и физическая необходимость. Какой практический смысл имеет признание родства человека с животными, если оно не обязывает человека даже щадить жизнь животных? Оно только углубляет пропасть между теорией и практикой, между умственным и нравственным состоянием человека, между словом и делом. С таким признанием положение человека становится еще фальшивее. Слово человека превращается в пустую болтовню, если, признавая в теории свое родство с животными, он не может распространить даже заповедь ”не убий” на все животное царство, не говоря уже о том, что было бы странно любить тигра, как самого себя. При признании родства человека с животными словесное существо будет синонимом выражения ”лгущее”. В том и состоит унижение, что не закон человечности человек распространяет на животных, а себе усвояет животный закон борьбы. Но если человек не может признать себя совершенно вышедшим из животного состояния, то не все же в нем только животное, не все в нем только рожденное, непроизвольное.

Человек относительно животных то же, что бедняк, нищий относительно богатых, то же, что прокладывающий себе путь трудом к имеющим за собою все уже по одному рождению. Даже гений, талант заменяется упорным трудом: гениальные люди, надо полагать, не те, которые много получили от природы, т. е. от похоти плотской, а те, которые трудом выработали себе самые способности. Природа не приготовила для человека ни одежды, ни пищи, ни вооружения (ни наступательного, ни оборонительного); в животном же все это — дар рождения, всё, и покровы, и вооружение, есть плод похоти плотской, тогда как некоторая и даже значительная часть существа человеческого есть уже дело разума. Даже процесс пищеварения не весь производится в данном природой, в рожденном желудке, а переходит в исследование, в воспроизведение в лабораториях — насколько вообще искусственный опыт может воспроизводить, — и вместе с тем в приготовлении пищи положено уже начало освобождению человека от необходимости умерщвлять живое для своего существования, ибо совершенствование приготовления пищи и состоит в том, чтобы приготовлять ее все из более и более простейших элементов. Лишив человека естественного вооружения (которое у животных есть результат пожирания, передаваемый рождением), природа оставила его беззащитным. Поднявшись, человек стал выше животных страстей, он мог видеть борьбу, рассматривать ее и по причине своей беззащитности должен был возненавидеть ее; но вместе с тем он не мог оставить поля борьбы, не мог ни убежать, ни улететь. Хотя существо, способное признать, чувствовать в борьбе зло (смерть), и вступало в борьбу, тем не менее протест против борьбы есть факт человеческой природы (христианство, буддизм, вегетарианизм и т. п.).

Итак, существо, жизнь которого началась лишениями и которое должно было вырабатывать себе необходимое, самая деятельность которого состоит в том, чтобы все менее пользоваться готовым, — такое существо не могло не признать пользование даровым самым позорным, а творение из ничего — самым славным, почему и приписывало последнее Богу как Существу безусловно самодеятельному, а потому самобытному. Как существо, лишенное защиты, слабое, человек не мог не признать сострадание величайшей добродетелью и не поставить умиротворение своей целью. Последователи естественного, слепого прогресса очень последовательно проповедуют, что не должно поддерживать слабых, больных; но они не замечают при этом, что в силу того же основания человек и вообще не имеет права на существование, ибо без искусственных поддержек — через которые он и сделался разумным существом, например без одежды, жилища, — существовать он не может; если бы истребляли близоруких, то не было бы нужды в изобретении очков, не было бы ни телескопов, ни микроскопов.

Не душа только человека по природе христианка, как говорят спиритуалисты, а и весь человек есть подобие Христа. Историк-натуралист может описывать начало человека, как евангелист повествует о рождении Сына человеческого. Человеку не было места в среде животных; потому, вероятно, натуралистам и не удается отыскать место человека в царстве или стаде животных. Отводить ему первое место в царстве животных — то же самое, что изображать Рождество Христа в царском дворце. Царство человека — не от мира животных. Смерть грозила ему, как Христу, при самом начале. Рождение не от похоти плотской может быть применено к самому началу человека, ибо насколько в нем имеется самодеятельного, т. е. человеческого, настолько же он не животного происхождения. Вертикальное положение есть уже не дар рождения, не произведение похоти плотской; оно есть сверхъестественное, сверхживотное, требовавшее перестройки всего существа; оно есть уже результат первоначальной самодеятельности и необходимое условие самодеятельности дальнейшей. Чем менее человек получил от природы способностей сохранять жизнь, тем более он был смертен, тем сильнее чувствовал это и тем более у него было побуждения к самодеятельности. В беззащитности человека выражалось, сказывалось его миротворческое назначение, так же точно как в его лишениях и наготе предзнаменовалась созидательная сила. Но эти предзнаменования пока не исполнились, и человек, вступив в состязание с хищниками, далеко превзошел всех зверей в хищничестве. Что же удивительного, если есть такие, которые твердо верят в родство человека с зверями, с животными! Нужно, следовательно, напомнить звероподобному человеку первоначальный образец; нужно, стало быть, сказать ему: ”Се — человек!”

Нося в себе задаток мира, человек, или — лучше — смертный, не был гарантирован от падения, от забвения своей смертности и от обращения своей деятельности в разрушительную. Первая стадия истории, когда человек стал звероловом, не была, конечно, выражением его истинной природы: человек пользовался хищническими наклонностями животных, чтобы сделать их орудиями ловли, охоты или для истребления вредных животных. Во второй стадии (скотоводственной) человек пользовался другим инстинктом природы, похотью, для размножения необходимых для его существования животных; а природа нечеловеческая и состоит только из похоти рождающей и во вражде истребляющей. Но тем не менее вторая стадия, разведение животных, выше первой, т. е. их истребления; земледелие же выше обеих, хотя и оно есть еще не столько действие, сколько пользование родотворной силой растений.

Существо наименее защищенное, наиболее подверженное опасности, всеуязвимое, смертное по преимуществу и потому в высшей степени чувствительное к смерти, человек в востании, во взорах, обращенных ко всеобъемлющему небу, выразил искание средств против опасностей, которые людям грозили на земле отовсюду. За взором, обращенным к небу, и голос устремился ввысь — начало религиозной музыки. Голос оказал действие на нервы, приводящие в действие, в сокращение мускулы; ноги выпрямились, а руки, аккомпанируя голосу, поднялись вверх. За взором, за голосом — или вместе с ними, а может быть, и прежде их — мысль возвысилась, что физиологически выразилось в росте передней и верхней части головы и в перевесе ее над задней и нижней частями, т. е. в поднятии лба, чела[[60]](#footnote-61)\*.

Представление есть образ, оставшийся после того, как самый предмет исчез. Содержание представления, заставившего поднять чело, могло быть дано только самым поразительным явлением, исчезновением, смертью, и притом исчезновением старшего поколения, отцов, образы которых не могли не восставать в представлении, так как ими держалось единство рода, то есть союз, и в такое именно время, когда отдельное существование, жизнь врознь была невозможна. Исчезновение отцов на земле заставило перенести их тени на небо и все небесные тела населить душами их. Это и есть то, что называется олицетворением, вернее же было бы назвать отцетворением, патрофикациею, дидотворением или оживотворением небесных тел душами отцов. Это *перенесение* или *вознесение* образов отцов на небо и возвысило мысль, или представление, выразившееся, как сказано, поднятием чела. Чело — это орган религии, человеческое небо, орган воспоминания, разума, это музей, жертвенник, алтарь предкам, тогда как задняя часть головы, затылок, есть орган половых страстей, заставляющий забывать прошедшее, это храм не муз, а сирен[[61]](#footnote-62)\*.

Натуралисты, причисляя человека к животным, еще не совершенно освободились от предрассудков, когда отвели ему первое место в зоологии; а между тем преимущество человека не зоологического свойства, и первенство в животном царстве для значения человека гораздо вреднее, чем только животное происхождение. В животном мире ум является в виде хитрости, кротость и доброта — в виде глупости, энергия — в виде жестокости. Смешивать ум с хитростью — значит вовсе не понимать, что она есть животное свойство, одно из средств борьбы за существование, тогда как ум есть способность знать общие причины борьбы и разъединения.

Итак, смерть, опознанная в. лице отцов, обратила небо в отечество; звездное небо, этот будущий образец храма, превратилось, можно сказать, в родословную, в которой солнце заняло место отца по своему видимому превосходству над другими светилами. И если первое представление было *отец*, то и первое членораздельное слово должно было соответствовать этому представлению. Но оно означало не того, кто дает жизнь, а того, кому дают жизнь, принося на могилу пищу и питье.

Голос и слово послужили началом к объединению, к составлению хора. Голос — животного происхождения и окончательно развивается одновременно с половыми органами; членораздельное же слово могло и начаться и развиться лишь у существа, сознающего смертность, ибо только словом, выражающим понятие ”отец”, словом, которому приписывалась сила пробуждать, призывать отцов, могло создаться и держаться общество, неразрушимое смертью, т. е. общество человеческое, род. И если сила, приписываемая этому слову, по отношению к умершим отцам была мнимою, то уверенность в таком действии слова была могучей силой, которая держала отдаленных потомков в крепком союзе. ”Во имя отца” держались все сыны в общем духе. Не держится ли и теперь еврейское общество верою в Бога Авраама, Исаака и Иакова? Вера в загробную жизнь отцов, казалось, была убита еще в древнем мире, но проявилась вновь в учении о воскресении. Похороненное в наше время, учение о воскресении как действии трансцендентном воскресает как действие имманентное.

Голос хотя и животного, как сказано, происхождения, но в религиозной, погребальной песне, в похоронных плачах он уже выходит из животного состояния. Из плачей, причитаний родилось искусство; человек всем существом своим участвовал в плачах: движением рук, даже ног (такт) выражалось чувство печали. Дерево, металлы заставлял человек плакать; и из них извлекал он грустные звуки; даже ветер и тот завывал в эоловой арфе. Причитания словесно рисовали образы; словесные образы переходили в живописные, и, таким образом, то, что субъективно было печалью об утратах, объективно уже являлось восстановленными образами отцов. Прежде чем человек сумел выразить свою печаль словом, он писал в воздухе руками, и первая молитва была мимическая. О чем же он молился, что говорил Богу, чей образ писал в воздухе руками? Он молился к Святому, Крепкому (могучему), Бессмертному об умерших. А что субъективно — молитва, то объективно — образ, а будет со временем и дело. Строя образы отцов, человек устраивает самого себя, становится сам человеком, сыном.

Вертикальное положение укрепилось, сделалось обычным, и человек в самом себе скульптурно изобразил фигуру востания и нашел вместе с тем в этом положении средство для защиты от гигантов животного царства, которые, надо думать, были современниками первого человека. Быть может, нужны были именно такие чудовища, как мастодонты, исполинские носороги, поставленные против беззащитного существа, чтобы скрепить человеческий союз и вызвать религиозное чувство, которое и дало человеку возможность бороться с ними. И эта борьба была священной, насколько вообще борьба может быть таковой.

Существо смертное, возносящееся очами, голосом, руками к небу, — что это такое, как не существо молящееся, animal religiosum[2](#b211), как должны бы сказать натуралисты. Эта поза, как результат переворота, с коим и появился человек, или смертный, была первым и в то же время художественным произведением человека, предметом которого был он сам и которое было уже некоторой победой над падением, вообще — над земным тяготением или давлением[[62]](#footnote-63)\*.

А храмы, не были ли и они изображением того же существа в той же вертикальной позе? Куполы и главы не представляют ли подобие чела, обращенного к небу? Не та же ли сила, или стремление, которая действовала в вертикальном положении, подняла и эти здания к небесам?

С вертикальным положением, с востанием человека начинается и живое, непосредственное искусство самоустроения человека как движущегося и действующего существа, не перестающего созидать себе новые органы движения, наблюдения и действия. *Искусство перемещаться при помощи только нижних конечностей* (первая гимнастика, орхестика и все искусственные способы перемещения), руководствуясь при этом перемещении небесными явлениями (сабеизм, астрономия и все знания в их совокупности) и употребляя верхние конечности как орудия действия или строения, *и есть исходный пункт живого, непосредственного искусства* (сельский хоровод, городской храм).

Таков мог быть первый сын человеческий, первый, кому открылся Бог, первый мыслитель, первый художник и вместе с тем первый храм, первое скульптурное произведение, прототип всех будущих храмов и статуй. В нем же был и первый музыкальный инструмент, под звуки которого строился сам человек-храм. Он же был и первое словесное существо, т. е. *в нем была совокупность всех искусств в полной еще их нераздельности*.

Мы тем более имеем право назвать человека в вертикальном положении первым храмом востания, храмом, от которого не были отделены наука и искусство и который сделался прототипом всех будущих храмов и вообще построек, что даже физиономии племен, точно особых архитектурных стилей, отразились в произведениях зодчества, что особенно поражает в архитектуре китайской.

Представление человеческое, первое мышление образовалось с принятием человеком вертикального положения; оно было сознанием его. Вертикальное положение было, можно сказать, противоестественным, т. е. человек в нем противопоставил себя природе. В вертикальном положении уже заключается *Я* и не-*Я* и то, что выше *Я* и не-*Я*. Это объясняет также, почему горизонтальные положения производят на нас впечатление покоя, смерти, в противоположность вертикальным линиям, вызывающим представление бдительности, востания, бодрствования, жизни, воскрешения. Переход из горизонтального в вертикальное положение и обратно слились в представлении и в понятии с переходом от смерти к жизни и обратно.

Задача человека была намечена: сознав себя смертным и вместе с тем к небу или вверх обращенным существом, человек этим самым определил всю свою будущность. Господь созидал человеческое существо как назначенное стать, сделаться свободным усилиями и действиями самого человека. Подобно пеленанию, станки для приучения к хождению доказывают, что вертикальное положение не прирождено человеку, не дано ему при создании: оно им выработано трудом, усилиями и теперь еще должно быть поддерживаемо, так что если бы следовать системе Руссо, люди, быть может, и перестали бы быть развращенными животными и стали бы ходить не на двух, а на четырех ногах, стали бы *естественны* до *животности*.

Но приобретение вертикального положения было лишь началом создания человека чрез самого него, и оно должно было поддерживаться и укрепляться всем дальнейшим ходом, к которому побуждали те же страдания и смерть. Смерть была картиною непрочности создания: человек видел подобные себе создания свободными, по-видимому, от закона падения, как бы управлявшимися какою-то высшею силою, поверженными, разрушающимися. И вот в муках сознания смертности и родилась душа человека.

*Федоров Н. Ф. Соч. М., 1982. С. 507, 510—521*

## Соловьев

**Духовные основы жизни**[**1**](#b212)

*О природе, о смерти, о грехе, о законе и благодати*

Два близких между собой желания, как два невидимых крыла, поднимаю душу человеческую над остальной природой: желание бессмертия и желание правды, или нравственного совершенства. Одно без другого не имеет смысла. Бессмертная жизнь, отделенная от нравственного совершенства, не есть благо: мало быть бессмертным, — должно еще стать достойным бессмертия чрез исполнение всякой правды; но также и совершенство, подверженное гибели и уничтожению, не есть истинное благо. Бессмертное существование вне правды и совершенства будет вечным мытарством, а праведность, лишенная бессмертия, будет вопиющей неправдой, безмерной обидой.

Но ежели наша душа своей лучшей стороной желает иметь и бессмертия и правды, то на деле в порядке природы мы лишены и того и другого. Предоставленный самому себе человек не может уберечь ни своей жизни, ни своего нравственного достоинства, он не в силах избавить себя ни от телесной, ни от духовной смерти.

Мы по природе своей хотим жить всегда, но закон земной природы не дает нам вечной жизни, оставляя нас при одном желании. Мы по разуму и совести ищем правды, но закон человеческого разума и голос совести, обличая нашу неправду, не дает нам сил исполнить правду и не делает нас достойными бессмертия.

Два непримиримых врага нашей высшей природы — грех и смерть — в тесном и неразрывном союзе между собой держат нас в своей власти. Двум великим желаниям — бессмертия и правды — противостоят два великих факта: неизбежное владычество смерти над всякою плотью и несокрушимое господство греха над всякой душой. Мы только хотим подняться над остальной природой — смерть сравнивает нас со всею земной тварью, а грех делает нас хуже ее.

По закону природы человек страдает и гибнет, а закон разума не в силах спасти его.

Мы родимся и живем со множеством влечений и потребностей; мы их в себе находим — и ищем их удовлетворения. Это есть путь природы. Но природа человека тройственна и снабжает его троякого рода потребностями: животными, умственными, или головными, и сердечными. Ибо, во-первых, мы хотим сохранять и увековечивать свою жизнь; затем мы стараемся посредством нашего ума познавать или мысленно воспроизводить свою и чужую жизнь; далее мы непременно желаем расширять и улучшать свою и чужую жизнь, желаем, чтобы все существующее было как можно более достойно существования.

Прежде всего нам нужно жить, потом познавать жизнь и, наконец, исправлять жизнь.

Потребности животной природы, т. е. сохранения жизни, суть, конечно, самые основные, самые настоятельные и непререкаемые; ибо если не будет жизни, то ни познавать, ни исправлять будет некому и нечего.

Животные потребности и отправления сводятся к двум главным: к питанию для временного поддержания жизни в особи и к размножению для увековечения жизни в роде. Основание всей животной жизни есть питание, цель ее — размножение. Если бы особь не питалась, то она не могла бы размножаться; но если бы она не размножалась, то ей не для чего было бы питаться. Жизненная задача животного исполнена, когда оно вывело и выкормило свое потомство: все остальное его существование служит для него лишь средством к этой цели.

Каждое поколение и в нем каждая особь существует лишь затем, чтобы породить свое потомство, но и это последнее существует только для того, чтобы произвести следующее за ним поколение. Значит, каждое поколение имеет смысл своей жизни только в следующем, т. е., другими словами, жизнь каждого поколения бессмысленна; но если бессмысленна жизнь каждого, то значит — бессмысленна жизнь всех.

Это бессмысленное существование называется ”жизнью рода”. Но есть ли это в самом деле жизнь? Если каждое поколение существует только для того, чтобы погибнуть с появлением нового, которому в свою очередь предстоит такая же гибель, и если род живет только в таких непрерывно гибнущих поколениях, то жизнь рода есть постоянная смерть, и путь природы есть явный обман. Цель здесь для каждого полагается в чем-то другом (в потомстве), но и это другое само так же бесцельно и его цель опять — в другом, и так далее без конца. Настоящей цели нигде не находится, все существующее бесцельно и бессмысленно, как неисполненное стремление.

Родовая потребность есть потребность вечной жизни, но вместо вечной жизни природа дает вечную смерть. Ничто не живет в природе, все только стремится жить и вечно умирает. Поэтому когда говорят человеку: удовлетворяй потребностям и влечениям природы — это единственный путь к блаженству, то эти слова не имеют никакого смысла; ибо первая и основная потребность — сохранять свое существование, жить всегда — остается неудовлетворенной путем природы. Когда на вопрос: для чего мы живем, какая цель нашей жизни? — отвечают, что жизнь имеет цель сама в себе, что мы живем для самой жизни, то и эти слова не имеют смысла, ибо именно самой-то жизни мы и не находим нигде, а везде только порыв и переход к чему-то другому, и только в одной смерти постоянство и неизменность.

Власть смерти, тяготеющая над нашим животным существованием и превращающая его в напрасный порыв, не есть что-нибудь случайное. Наш ум, расширяя опытное познание нашей собственной природы в науку о природе всего мира, показывает нам, что смерть царствует не только в нашем теле, но и в теле вселенной. Царство природы есть царство смерти. Науки, изучающие настоящую и прошедшую жизнь земного шара (биология, геология), показывают нам, что не одни особи умирают, но что вымирают и целые роды существ: они рассказывают нам далее про гибель целых образований и степеней животного и растительного царства; а наука, изучающая природу небесных тел (астрономия), приводит нас к заключению, что целые миры и собрания миров, образовавшись из бесформенного и безвидного мирового общества, снова разлагаются и развеиваются в пространстве и что, прежде чем подобная участь постигнет наш солнечный мир, земля и другие планеты мертвыми ледяными глыбами будут носиться кругом потухающего солнца. В довершение всего наука, занимающаяся общими законами и свойствами вещественных явлений (физика), приходит в наиболее интересных своих обобщениях к тому выводу, что как все явления в мире суть лишь различные виды движения, обусловленные неравномерностью молекулярного движения в телах, которое называется теплотой, и так как это последнее непрерывно уравнивается, то при окончательном его уравновешении всякие явления в мире неизбежно прекратятся, и вся Вселенная разрешится в одно безразличное и неподвижное бытие.

Удовлетворяя потребности нашей животной природы, мы получаем в конце смерть; удовлетворяя потребности нашего ума и познавая все существующее, мы узнаем, что и для всего существующего общий исход есть смерть, что вся Вселенная есть смерть, что вся Вселенная есть только царство смерти. Стремясь жить, мы умираем и, желая познать жизнь, познаем смерть. Чувственность ведет нас к гибели, а ум может только подтверждать эту гибель как всеобщий мировой закон.

И наш житейский опыт и научные исследования ума обнаруживают только одно: несостоятельность нашей жизни. И она несостоятельна не потому только, что подлежит гибели и не имеет прочного бытия, но еще и потому, что она недостойна бытия. Мы не только сами гибнем, но и губим других. Наша жизнь есть не только обман, но( и зло. Желая жить, мы не только сами умираем, но и другие существа умерщвляем. Свою жизнь сохранить мы не можем, но чужое существование можем разрушить, и действительно разрушаем, питаясь чужой жизнью, а то, для чего мы это совершаем, — сохранение нашей жизни, в сущности, призрачно, ибо наша жизнь и на мгновение не обеспечена, а со временем, наверное, погибнет, сколько бы мы ни губили других для ее спасения. Итак, наше животное самосохранение побуждает нас в конце концов только к бесполезному убийству. Далее, питаясь чужими телами, человек-животное отдает себя во власть чуждых сил природы — слепого родового влечения, которое заставляет его жертвовать собой для мнимого поддержания родовой жизни путем размножения. Если в питании мы берем чужую жизнь для поддержания своей, то здесь (в половом действии) мы отдаем свою жизнь для произведения чужой жизни. И если бы мы через это могли произвести истинную жизнь, т. е. такую, которая имела бы и силу существовать, и была бы достойна существования, тогда наша жертва собой для рода имела бы и смысл и нравственное достоинство; но так как путем размножения мы можем произвести только такую же непрочную и злую жизнь, как и наша, и только размножаем обман и зло, то, отдаваясь родовому влечению, мы в конце концов совершаем только бесполезное самоубийство.

Половая страсть обманывает человеческое сердце призраком любви. Но она не есть любовь, только неверное подобие любви. Любовь есть внутренняя неразделенность и единосущее двух жизней, а естественная страсть только стремится к этому, но никогда не достигает, почему и следствием ее бывает только нечто внешнее, отдельное от обоих производителей и могущее быть для них совершенно чуждым и даже враждебным. Злоба и вражда в нашей природной жизни вполне действительны, а любовь в ней призрачна. И потому наше сердце, ищущее достойной жизни, т. е. жизни по любви, должно осудить нашу природу и все пути ее и обратиться к иному пути. Ибо признать путь природы, т. е. удовлетворение своих животных потребностей и влечений, за окончательный закон нашей жизни — значит узаконить убийство и самоубийство и примириться навсегда с царством смерти. ”Живи по природе” — значит убивай других и себя. Человек-животное поневоле покоряется такой участи; но человеческое сердце не может с нею окончательно примириться, ибо у него есть залог иной жизни.

Человек не только познает своим умом неудовлетворительность природного пути как ведущего к смерти и ничтожеству, но в своей совести он сознает этот путь как грех, или недолжное. Это понятие греха, или недолжного, есть чисто человеческое, сверхприродное понятие; и им держится вся наша нравственность. В то время как животное идет туда, куда его толкает и влечет естественный порыв жизни, человек может задерживать в своей голове побуждения животной природы и судить сам, должен ли он им повиноваться или нет. В то время как животное стремится только жить, в человеке является воля жить как должно.

В нашей деятельности кроме вопроса животного: хочется ли мне так поступить и могу ли я (физически) так поступить, возникает еще человеческий вопрос, вопрос совести: должен ли я это сделать? Таким образом, потребности нашей природы, бессильные против внешних естественных препятствий, ограничиваются еще изнутри самого человека долгом совести.

Но в силу нашей животной природы у нас является склонность действовать вопреки совести, повинуясь одним чувственным побуждениям. Если бы у нас было только влечение чувственной природы, то оно само по себе было бы ни хорошо, ни худо, а являлось бы, как у животных, простым естественным фактом; с другой стороны, если бы у нас было только одно нравственное стремление, то и оно, не встречая никакого внутреннего препятствия, действовало бы как простая врожденная человеку сила. Тогда не было бы и никакого нравственного вопроса. Но когда сталкиваются два противоположных влечения, тогда является нравственный вопрос и оба влечения получают себе нравственную оценку. Тогда голос совести ввиду противоборствующей природы называет себя законом, а животное влечение, как уже противоречащее закону, является беззаконием, или грехом. Таким образом, грех порождается законом.

”Ибо закон производит гнев; потому что где нет закона, нет и преступления” (Рим. 4:15).

”Ибо и до закона грех был в мире; но грех не вменяется, когда нет закона” (Рим. 5:13).

Таким образом, человек оставляет простой путь природы и вступает на двойственный путь закона.

Но как путь природы приводит к естественной смерти, так путь закона приводит к смерти духовной.

”Я жил некогда без закона; но когда пришла заповедь, то грех ожил. А я умер; и таким образом заповедь, данная для жизни, послужила мне к смерти. Потому что грех, взяв повод от отповеди, обольстил меня и умертвил ее” (Рим. 7:9—11).

Закон, осуждая природные влечения, ничем их не заменяет и оставляет их в прежней силе. Если я хочу чего-нибудь, а закон говорит, что это худо, я еще не перестаю этого хотеть. Закон обращается только на внешние проявления моего хотения, т. е. на дело греха, и говорит: не убей, не обижай и т. п., корень же греха, т. е. дурное влечение, производящее дурные дела, законом не упраздняется, а, напротив, возбуждается и становится сознательным.

”…Я не иначе узнал грех, как посредством закона, — ибо я не понимал бы и пожелания, если бы закон не говорил: ”не пожелай”. Но грех, взяв повод от заповеди, произвел во мне всякое пожелание: ибо без закона грех мертв” (Рим.7:7,8).

Закон, осуждая природу, только отрицает ее, но не дает ничего положительного. Он показывает, чего я не должен делать, но что должен — не говорит. Если даже дать ему положительную форму, например: всем помогай, то и здесь нет никакого положительного указания, что же должно делать, чтобы воистину и действительно помочь всем.

Сознание нравственного долга, пробудившееся в человеке, выхватывает его из потока природной жизни и оставляет его беспомощным и одиноким. Наша совесть судит природу, отличает добро и зло, но не дает силы изменить, исправить природу, дать торжество добру и покорить зло.

”Ибо мы знаем, что закон духовен, а я плотян, продан греху. Ибо не понимаю, что делаю: потому что не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю. Если же делаю то, чего не хочу, то соглашаюсь с законом, что он добр, а потому уже не я делаю то, но живущий во мне грех. Ибо знаю, что не живет во мне, т. е. в плоти моей, доброе; потому что желание добра есть во мне, но чтобы сделать оное, того не нахожу. Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которое не хочу, делаю. Если же делаю то, что не хочу, уже я не делаю то, но живущий во мне грех. Итак, я нахожу закон, что, когда хочу делать доброго, приложить мне злое. Ибо по внутреннему человеку нахожу удовольствие в законе Божием; но в членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего и делающий меня пленником закона греховного, находящегося в членах моих… Итак, тот же самый я умом моим служу закону Божию, а плотию закону греха” (Рим.7:1—23, 25).

Таким образом, к естественному страданию нашей смертной природы присоединяется страдание нравственное — внутреннее раздвоение и самоосуждение.

Сознание долга само по себе еще не дает силы его исполнить — в этом вся трудность нравственного вопроса. Если у человека порочная природа (а наша природа, последнее слово которой есть убийство и самоубийство, порочна в самом корне своем), то, хотя бы он и сознавал эту порочность, такое сознание еще не дает ему другой натуры. Греховная природа есть для нас нечто данное, неотразимое. Сам человек в своем разуме и совести доходит до признания этой греховности, он осуждает, отрицает свою природу; но это отрицание здесь не идет дальше мысли и потому оказывается ложным; ибо мысль, осуждающая действительность, но не могущая упразднить ее, является бессильной, нетвердой, неверной себе и в этом смысле ложной. А для того чтобы действительно, на деле изменить и исправить нашу греховную природу, необходимо, чтобы открылось в нас какое-то другое, действительное и потому способное действовать начало другой жизни сверх настоящей, дурной природы. Начало этой новой лучшей жизни человек не может создать сам из ничего — оно должно существовать помимо нашей воли, — мы должны получить эту новую жизнь. Как дурная жизнь природы не создается человеком, а дается ему от мира, так и новая благая жизнь дается ему от Того, Кто выше и лучше мира. Эта новая благая жизнь, которая дается человеку, потому и называется благодатью.

Благодать есть благо, или добро, которое не мыслится только человеком, но действительно дается ему. А так как наша природа сама по себе не есть добро, нравственный же закон нашего разума хотя добр по своему мыслимому качеству, но бессилен дать нам добро в действительности, то нужно или вовсе отказаться от добра, или признать, что оно существует независимо от нашей природы и от нашего разума, что оно есть само по себе и сообщается нам от себя. Это сущее Добро, т. е. существо, само по себе обладающее полнотою добра и источником благодати, есть Бог.

Мы знаем, что конец нашей природы есть смерть, ”жало же смерти — грех, а сила греха — закон” (1 Кор. 14:56). Зная это, мы должны сверх путей природы и закона искать третьего пути, пути благодати, и признать источник благодати — Бога.

Но для того чтобы действительно стать на пути благодати, недостаточно признания ума, а нужен подвиг (т. е. внутреннее движение) воли: человек должен внутренно подвигнуться для принятия в себя благодати или силы Божией. Это движение со стороны человека или его внутренний подвиг проходит три ступени: во-первых, человек должен почувствовать отвращение от зла, почувствовать и признать зло как грех; во-вторых, он должен сделать внутреннее усилие, чтобы оттолкнуть от себя зло и отрешиться от него; в-третьих, убедившись, что не может избавиться от зла собственными силами, он должен обратиться к Божией помощи. Итак, для принятия благодати со стороны человека требуется: отвращение от нравственного зла как греха, усилие от него избавиться и обращение к Богу[[63]](#footnote-64)\*.

Все добро уже есть в Боге (иначе Он не был бы всесовершенным существом, т. е. не был бы Богом). Следовательно, человеку, ищущему добра, не нужно ничего нового создавать: он должен только открыть свободный путь для благодати, устранить те препятствия и преграды, которые отделяют нас и наш мир от сущего добра. Но главная существенная преграда, закрывающая от нас сущее добро и блаженство, лежит не во внешней природе. Внешняя природа страдательна, она не действует от себя и, следовательно, не может сама по себе отделять нас от Бога, заграждать нам божественный свет. Преграда лежит лишь в том существе, которое стремится действовать от себя, по собственному рассуждению и выбору, т. е. в самом человеке. Животное действует по худому нраву, который оно не само себе создало (”потому что тварь покорилась суете не добровольно, но по воле покорившего ее” (Рим. 8:20); человек же сверх худого нрава, общего ему с животными, может еще действовать и действует по злому решению и худому правилу, им самим утвержденному, из его воли исходящему.

Мы знаем, что добра нет в мире, ибо мир весь во зле лежит; нет добра и в самом человеке, ибо всякий человек лжив; ”нет праведного никого, нет разумевающего… нет делающего добро, нет ни одного” (Рим.3:4, 10, 12). Поэтому каждый раз, как человек действует от себя или от мира, т. е. сообразно с миром, лежащим во зле, каждый раз, как человек поступает по-своему или по-мирски, он тем самым отделяет и себя и мир от Бога. Источник же всех действий человека есть его воля. Итак, преграда, отделяющая от сущего добра, или Бога, есть воля человека. Но этой же самой волей человек может решиться не действовать от себя и от мира, не поступать по своей и мирской воле. Человек может решить: я не хочу своей воли. Такое самоотречение или обращение человеческой воли есть ее высшее торжество. Ибо здесь сам же человек отрекается добровольно, своей волей отказывается от своей воли. Насильно нельзя заставить человека изменить свою волю, можно заставить его отказаться от дурного действия — страхом или принуждением, но не от дурной воли, которая есть движение внутреннее, не подверженное внешней силе.

Только волей человек может отказаться от зла и только волей может он признать сущее Добро или Бога. Вера в Бога, будучи тайным взаимодействием между самим Божеством и человеческой душой, требует прямого участия человеческой воли. Помимо своей воли человеку нельзя верить в Бога. Если мы не хотим верить, то мы и не будем верить. Бог не хочет быть внешним фактом, который невольно навязывается нам; Бог есть внутренняя истина, которая нравственно обязывает нас добровольно признать ее. Верить в Бога — есть наша нравственная обязанность. Человек может не исполнить своей нравственной обязанности, но тогда он неизбежно теряет свое нравственное достоинство.

Верить в Бога — значит признавать, что то добро, о котором свидетельствует наша совесть, которого мы ищем в своей жизни, но которого не дает нам ни природа, ни свой разум, что это добро все-таки есть, что оно существует и помимо нашей природы и нашего разума, что оно нечто само по себе. Без этой веры нам пришлось бы допустить, что добро есть только обманчивое ощущение или же произвольный вымысел человеческого ума, т. е. что его, в сущности, нет совсем. Но это допустить мы нравственно не можем, ибо мы сами, как нравственные существа, и вся наша жизнь имеет смысл только через веру в действительное добро или добро как истину. Мы должны верить, что оно есть само по себе, что оно есть сущая истина: мы должны верить в Бога. Эта вера есть и дар Божий и вместе с тем наше собственное свободное дело.

*Образ Христа как проверка совести*

Окончательная задача личной и общественной нравственности та, чтобы Христос, в котором обитает вся полнота Божества телесно, ”вообразился” во всех и во всем. От каждого из нас зависит содействовать достижению этой цели, воображая Христа в нашей личной и общественной деятельности.

Все согласны в том, что рамки юридического закона нисколько не определяют деятельности человека, стремящегося к совершенству. Можно никогда не убивать, не красть и не нарушать никакого уголовного закона и быть, однако, безнадежно далеким от Царствия Божия. Юридический закон и не имеет прямою целью совершенство человека и человечества — его задача только в том, чтобы возможно прочнее охранять их внешнее земное существование, пока оно нужно для высших целей, крепче удерживать плотского человека по крайней мере на первых, низших ступенях общежития, с которых настоящая цель даже еще не видна, но без которых она не может быть достигнута. Но также недостаточны для положительного руководства к совершенствованию и рамки закона нравственного и сами евангельские заповеди, принимаемые как отдельные внешние предписания — по букве, а не по духу. Даже высшая и все в себе заключающая заповедь любви может быть понята и принята в ложном смысле — и не только может, но и была и бывает. Одни говорят, что евангельская

любовь есть прежде всего любовь к Богу, и во имя этой любви считают себя вправе и даже обязанными мучить своих братьев, не так, как они, исповедующих веру в Бога. Другие утверждают, что евангельская любовь требует равномерного бесстрастного благоволения ко всем и каждому и потому не допускает будто бы никакой принудительной защиты мирных и невинных людей от убийц, насильников и хищников. Одни во имя любви к Богу позорят имя Божие своими изуверствами, другие во имя любви к ближнему желали бы беспрепятственно отдавать множество ближних на гибель.

Что эти люди сознательно идут против своей совести, я не решусь сказать; но что они не проверили как следует свою совесть — это ясно. А наилучшая и единственная проверка так близка.

Стоит только перед тем, как решаться на какой-нибудь поступок, имеющий значение для личной или для общественной жизни, вызвать в душе своей нравственный образ Христа, сосредоточиться в нем и спросить себя: мог ли бы Он совершить этот поступок, или — другими словами — одобрит Он его или нет, благословит меня или нет на его совершение?

Предлагаю эту проверку всем — она не обманет. Во всяком сомнительном случае, если только осталась возможность опомниться и подумать, вспомните о Христе, вообразите Его себе живым, каким Он и есть, и возложите на Него все бремя ваших сомнений. Он уже заранее согласился принять и это бремя со всеми другими, не для того, конечно, чтобы развязать вам руки на всякую мерзость, а для того, чтобы вы, обратившись к Нему и оперевшись на Него, могли удержаться от зла и стать в этом сомнительном деле проводниками Его несомненной правды.

Если бы все люди с доброй волей, как частные лица, так и общественные деятели и правители христианских народов, стали обращаться теперь к этому верному способу во всех сомнительных случаях, то это было бы уже начало второго пришествия и приготовлением к страшному суду Христову, — *яко время близ есть*.

*Соловьев В. С. Собр. соч. В 10 т. Спб.,*

*1911—1914. Т. 3. С. 274—283, 381—382*

# КОММЕНТАРИИ

**ПРОБЛЕМЫ СВОБОДЫ И ДУХА В НЕМЕЦКОЙ КЛАССИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ**

**КАНТ**

*Кант Иммануил* (1724—1804) — немецкий философ, родоначальник немецкой классической философии. Начиная с 1770 г. разрабатывал ”критическую философию”, дуалистическое учение о непознаваемых ”вещах в себе”, достоверное знание о которых, по мнению Канта, не могут дать ни ощущения нашей чувственности, ни понятия и суждения нашего рассудка. Кант ограничил компетенцию разума в пользу веры. Вера в бога, считает он, необходима, поскольку без нее невозможно примирить требования нравственного сознания с непререкаемыми фактами зла, царящего в человеческой жизни.

Кант впервые предпринял попытку осмыслить антропологическую проблематику. Правда, его больше интересует не само бытие человека, а его отношение к миру: что представляет из себя мир, который познает человек? Способен ли человек познать мир? В каких отношениях находится человек с окружающим его миром?

На основе результатов критики теоретического разума Кант построил свою этику. Исходной ее предпосылкой оказалось сложившееся у Канта под влиянием Руссо убеждение в том, что всякая личность — самоцель и ни в коем случае не должна рассматриваться как средство осуществления каких бы то ни было задач, даже если это задачи всеобщего блага. Основным законом этики он провозгласил формальное внутреннее поведение — *категорический императив*. При этом он старался отделить сознание нравственного долга от чувственной склонности к выполнению нравственного закона: поступок будет моральным только в том случае, если совершается из уважения к нравственному закону.

Антропологические воззрения Канта оказали большое влияние на его последователей, стремящихся вслед за Кантом ответить на важнейший вопрос его философского учения — что же такое человек?

1 ”Антропология с прагматической точки зрения” написана Кантом в 1798 г. В ней он предпринял попытку в систематическом виде изложить учение о человеке — *антропологию*, которую разделил на *физиологическую* и *прагматическую*. С прагматической точки зрения человек — это свободно действующее существо, и Кант пытается выяснить, каким он может стать в результате собственных усилий. По мнению Канта, антропология не может называться прагматической, если она включает в себя только знания о вещах, животных, растениях и т. д. Прагматической она становится только тогда, когда изучает человека как гражданина мира. Избранные фрагменты наиболее ярко отражают общую философско-антропологическую концепцию Канта.

2 (*Если все отцы таковы, то не таков я. Абеляр.*) — У Абеляра это изречение не обнаружено.

3 Кант ошибочно приписывает эти слова поэту Ювеналу; они принадлежат Персию:

*Своим я умом проживу. Не стараюсь*

*Аркесилаем я быть и каким-нибудь мрачным Солоном*

(Римская сатира. С. 98).

4 Слова принадлежат Вольтеру (Генриада. С. 31).

5 *Кристина Шведская* — королева Швеции (1650—1654). До вступления на престол и в первые годы правления вела строгий образ жизни, призывала шведских придворных и вельмож к гуманному обращению с народом и умеренности. Однако вскоре сама предалась роскоши и удовольствиям. В результате дворцовых интриг отреклась от престола и покинула Швецию. Жила в основном в Италии, где вела распутный образ жизни.

6 Перевод эпитафии Кантом не совсем точен. Вернее было бы так:

Здесь лежит наш повелитель, государь король,

На слово которого ни один человек не мог положиться,

Который никогда не говорил ничего глупого,

Но и умного ничего не сделал.

7 Кант цитирует ”Тускуланские беседы” Цицерона.

**ФИХТЕ**

*Фихте Иоганн Готлиб* (1762—1814) — немецкий философ, общественный деятель.

Следуя Канту, Фихте противопоставляет свою философию как критическую предшествующим системам как догматическим. В основе его учения лежит утверждение, что сознание индивиду не *дано*, а *задано*, порождает себя, сознание не усматривается интеллектом, а утверждается волей. ”От природы” индивид есть нечто непостоянное: его чувства, склонности, побуждения, настроения всегда меняются и зависят от чего-то другого. От этих внешних определений он освобождается в акте самосознания. Этим актом индивид рождает свой дух, свою свободу и тем самым осознает свое существование и назначение. Теряя же познание свободы, он теряет и чувство другого мира.

Кантовский принцип автономии воли (согласно которому практический разум сам дает себе закон) Фихте превращает в универсальное начало всей системы. Потому-то всякая реальность, считает Фихте, есть продукт деятельности ”Я”. То, что для теоретического сознания — сфера ”вещей в себе”, есть продукт бессознательной деятельности воображения, налагаемых ею ограничений, которые и предстают сознанию как ощущение, созерцание, представление, рассудок, разум.

Фихте рассматривал свою философию как историю человеческого сердца и жизни. Только улучшение сердца, по его мнению, способно привести к истинной мудрости. Однако полное достижение этого идеала невозможно, т. к. привело бы к прекращению человеческой деятельности вообще, поэтому вся человеческая история — лишь бесконечное приближение к идеалу.

1 ”Назначение человека” представляет собой как бы краткое учение о человеческой душе, попытку рассмотреть ”телесное ее воплощение”, где тело, по мнению Фихте, есть реальное выражение души. Причем душа выглядит как индивидуальная и неизменная сущность, конечная субстанция.

**ШЕЛЛИНГ**

*Шеллинг Фридрих Вильгельм* (1775—1854) — немецкий философ. Был сначала последователем, а затем яростным противником Фихте. Природа у Шеллинга перестает быть средством для реализации нравственной цели, материалом, на котором практический разум пробует свои силы, а становится самостоятельной реальностью — ”интеллигенцией”. Философ поставил перед собой задачу последовательно раскрыть все этапы развития природы в направлении к высшей цели, которую он представлял как форму бессознательной жизни разума. Природа — художник, ее творчество сродни искусству, а именно в искусстве видится Шеллингу та сфера, где эстетическое начало предстает как ”равновесие”, полная гармония сознательной и бессознательной деятельности человека, в искусстве происходит совпадение природы и свободы, чувственного и нравственного начал. Художник — это гений. В нем разрешается противоречие, непреодолимое никаким другим путем.

Философия Шеллинга оказала большое влияние на европейскую мысль XIX—XX вв., в том числе и на русскую культуру.

1 В ”Философских исследованиях о сущности человеческой свободы…” раскрывается одна из центральных тем, волновавших Шеллинга, — свобода человека. Свобода, считает Шеллинг, связана со своей- противоположностью — необходимостью, и вопрос в том, как осуществляется эта связь. В понимании Шеллинга эти две противоположности тождественны. Он признает свободу воли и одновременно отрицает ее. Человек поступает вроде бы свободно, но это только кажется ему, на самом деле выбор за него уже сделан, поскольку сама свобода возможна при определенных условиях. Человек может быть свободен в рамках той самой необходимости, которая тяготеет над ним и определяет пределы его свободы.

2 *Определение есть отрицание* (лат.).

3 ”О рабстве воли” (лат.) — теологическое произведение Лютера, в котором он, полемизируя с Эразмом Роттердамским, излагает свое учение о даруемой богом вере как единственном пути к спасению.

4 Учение о предопределении, о детерминированности богом поведения человека и его спасения или осуждения было сформулировано Августином и впоследствии сыграло большую роль в Реформации, особенно в кальвинизме.

5 *Свобода выбора* (лат.).

6 Речь идет о Катоне Старшем (234—149 гг. до н. э.).

7 *Сообщительность* (лат.).

8 *Альфонс (Мудрый)* — король Кастилии и Леона (1252—1282); в ”О предопределенности” и ”Теодицее” Лейбниц упоминает о его замечании: будь он советником Бога, сотворенный мир получился бы лучше.

9 Ср.: ”С милостивым Ты поступаешь милостиво, с мужем искренним — искренно, с чистым — чисто, а с лукавым — по лукавству его…” (П. с. 17, 26—27).

10 *Гинекей* — женская половина дома в Древней Греции.

11 *Непременное условие* (лат.).

12 ”Отсюда надобно заключить, что Бог в себе предварительной волей желает добра, что последующей волей желает нам лучшего как цели, а безразличное и иногда физическое зло желает как средство, нравственное же зло только допускает под условием… или как гипотетическую необходимость, соединенную с наилучшим” (Теодицея § 25). ”Что же касается порока, то я уже показал выше, что он не был предметом божественного определения как средство, но только как условие… и только поэтому порок был допущен” (§ 230). (Пер. К. Истомина).

13 I Кор. 15, 25.

14 1 Кор. 15, 26—28.

15 *Ungrund* — понятие мистической философии Я. Беме: основа как абсолютная первоосновность и в то же время как бездна. Ничто.

16 *Остаток, осадок* — буквально ”мертвая голова” (лат., алхимический термин). — 51

**ГЕГЕЛЬ**

*Гегель Георг Вильгельм Фридрих* (1770—1831) — немецкий философ, создатель систематической теории диалектики на основе объективного идеализма. В ранние годы Гегель разделял кантовскую антропологическую теорию. Стремился к познанию целостного человека, разрабатывал своеобразную антропологическую метафизику, направленную на постижение конкретного человека. Поздний Гегель растворяет антропологическую тематику в общих рассуждениях о сущности и значении духа. Учение Гегеля оказало огромное влияние на формирование марксистской мысли, мировоззрение Фейербаха и философию жизни.

1 Ф — фрагмент ”Лекций по философии религии”, представляющих собой небольшую часть гегелевской ”Философии религии”. В ”Лекциях по философии религии” Гегель размышляет о свободе, соотнося ее с проблемой назначения человека, его природы. Гегель приводит два противоположных определения человека — ”человек по природе добр” и ”человек по природе зол”, пытаясь сопоставить эти два понятия и показать не столько их различия, сколько неотделимость одного от другого.

2 *Человек по природе зол* — тезис Канта. (См.: *Кант И.* Соч. Т. 4(2). С. 34.) Не указывая, кому принадлежит этот тезис, шокировавший немецких просветителей (включая Гете), Гегель принимает его, так же как и кантовскую идею, согласно которой чувство вины образует основу добра и морали.

3 О Христе как втором Адаме говорится в I Коринф., 15, 45.

4 Быт., 3, 15 (слова Бога, обращенные к Змее): ”И вражду положу между тобою и между женою, и между семенем твоим и семенем ее; оно будет поражать тебя в голову, а ты будешь жалить его в пяту”.

5 Ср.: Пав., 4, 4: ”Когда пришла полнота времени, Бог послал сына своего единородного”.

6 Шиллер. Дружба.

7 Гете. Зулейке (из ”Западновосточного дивана”).

8 Матф., 12, 48; 8, 22; Лук., 9, 60—62; Матф, 10, 34.

9 Матф., 6, 34; 19, 21.

10 Матф., 5, 8.

11 *Психагог* — ”Водитель душ”, эпитет Гермеса как проводника по загробному миру.

12 Матф., 6, 33.

13 Лук., 10, 21.

14 Лук., 8, 48.

15 Апок., 21, 1: ”И увидел я новую землю и новое небо, ибо прежнее небо и прежняя земля миновали, и моря уже нет”.

16 Иоан., 16, 13: ”Дух истины наставит вас на всякую истину”.

**ФЕЙЕРБАХ**

*Фейербах Людвиг* (1804—1872) — немецкий философ-материалист и атеист. Первоначально последователь Гегеля, но затем в 1839 г. подверг критике гегелевский идеализм, указав на его связь с религией. В центре философии Фейербаха — человек, трактуемый как биологическое существо, абстрактный индивид. В понимании общественной жизни Фейербах стоял на идеалистических позициях, не уделяя внимания социальной природе человека, движущим силам исторического развития. Религию Фейербах толковал как отчуждение человеческого духа, источник которого — чувство зависимости человека от стихийных сил природы и общества. Основу нравственности он усматривал в стремлении человека к счастью, достижение которого возможно посредством ”религии любви” (человеческого единения, взаимосвязи ”Я” и ”ТЫ”).

1 Приводимый отрывок является первой, вводной главой философского произведения Фейербаха ”Сущность христианства” (1841), в котором с наибольшей полнотой раскрывается антропологический принцип, используемый им в критике христианской религии и теологии. Фейербах считал, что ”тайна теологии есть антропология”. В отличие от Гегеля, согласно которому антропология представляет собой ”дух в себе”, или непосредственный дух, а проще говоря, душу, для Фейербаха антропология есть учение о ”действительном человеке на основе природы”. Отвечая на вопрос о том, в чем же заключается сущность человека, Фейербах выступает как яркий представитель антропологического материализма, он рассматривает человека как специфическое ”существо природы”, функционирующее по своим собственным законам (законам физиологии и психологии), несводимым к чисто механическим закономерностям. Наука о человеке, антропология, является, по Фейербаху, ”универсальной наукой”, а сам человек превращается в ”единственный, универсальный, высший предмет философии”.

2 *Кювье Жорж* (1769—1832) — французский зоолог, один из реформаторов биологической науки.

3 *Монтень Мишель* (1533—1592) — французский мыслитель, гуманист, скептик. В книге ”Опыты”, цитируемой Фейербахом, критиковал теологию и схоластику, утверждая величие человека.

4 *Цицерон Марк Тулий* (103—43 до н. э.) — римский государственный деятель, оратор, философ, автор многих трактатов. Один из них, ”О природе богов”, цитирует Фейербах.

5 *Бэкон Френсис* (1561—1625) — английский философ, родоначальник английского материализма. В трактате ”Новый органон” провозгласил целью научного знания увеличение власти человека над природой.

6 *Реймарус Герман Самуэль* (1694—1768) — немецкий философ-просветитель. Фейербах цитирует его сочинение ”Истинность естественной религии”, в котором пропагандировались идеи деизма, ”естественной” религии, не основанной на откровении, а выведенной из природы человека.

7 *Гюйгенс Кристиан* (1629—1695) — голландский физик и астроном. Фейербах цитирует его сочинение ”Книга мировоззрения”.

**ЧЕЛОВЕК В ФИЛОСОФИИ РОМАНТИЗМА**

**ВАКЕНРОДЕР**

*Вакенродер Вильгельм Генрих* (1773—1798) — один из ранних немецких романтиков, который своим творчеством оказал большое влияние на формирование идейно-эстетической платформы литературного и философского направления — *романтизма*.

Для Вакенродера познание мира — это прежде всего самопознание. Тайны универсума, считает Вакенродер, сокрыты в глубинах духовного мира отдельной личности, которая мыслится как центр мироздания, и основную свою задачу он видит в раскрытии самоценного значения личности. Природа, любовь, фантазия, знаменитая романтическая ирония — разработка всех этих проблем была для Вакенродера путем познания сущности феномена человеческой личности, ее совершенствования.

Вакенродер был, по сути, единственным из романтиков, который поставил своего героя в реальный конкретно-исторический, социальный контекст. И в этом заключается основное противоречие его мировоззрения. С одной стороны, ему присущи созерцательность, статичность восприятия личности, а с другой — стремление противопоставить себя убогой действительности и возвыситься над ней.

1 Приводимый отрывок является небольшой частью философского произведения Вакенродера ”Фантазии об искусстве”, изданного его близким другом Л. Тиком в 1797 г. Большинство ”Фантазий…” посвящено музыке, в них звучит мотив ее неземной сущности, которую, считает Вакенродер, можно постигнуть только чувством, а не умом. В ”Фантазиях…” отразились мучительные и страстные мечтания Вакенродера об идеале искусства.

**ШЛЕГЕЛЬ**

*Шлегель Фридрих* (1772—1829) — немецкий критик, филолог, философ-идеалист, писатель, теоретик романтизма. Считал образцом истинного искусства древнегреческую поэзию, воплощение ”объективно прекрасного”, резко критиковал культуру и искусство нового времени. В своих многочисленных трудах, статьях и афоризмах выдвигал утопический идеал новой, универсальной поэзии и культуры, эстетически преображающей мир, сливающей воедино искусство, философию, науку и религию. Прообраз такого слияния Шлегель видел в древней мифологии и мечтал о новой мифологии, зачатки которой предугадывал в новейшем естествознании и послекантовской идеалистической философии. С этим связано его учение об иронии как выражении ”чувства целого”, побуждающего художника к постоянному самовозвышению над ограниченным собственным ”Я”.

1 В статье ”Об эстетической ценности греческой комедии” (написана в 1794 г.) Шлегель задался целью поставить Аристофана в один ряд с величайшими трагиками древности. Особо отмечает те черты античной комедии, которые, по его мнению, наиболее ярко воплощены в творчестве последнего. Это, прежде всего, чувство ”прекрасной радости”, исконное состояние высшей природы человека. У Шлегеля оно носит экстатически-дионисийский (”вакхический”) характер: опьянение весельем, кипение бесконечной полноты жизни, безграничная свобода.

2 *Вакх* — в античной мифологии одно из имен бога виноградарства и виноделия Диониса.

3 *Аристофан* (ок. 445 — ок. 385 гг. до н. э.) — древнегреческий поэт-комедиограф, ”отец комедии”.

4 *Парекбаза* (перабаза) — отступление, отклонение; в парекбазе древней комедии хор (корифей хора) обращается с речью прямо к зрителям.

5 *Менандр* (ок. 343 — ок. 291 гг. до н. э.) — древнегреческий поэт-комедиограф, главный представитель новой аттической комедии. В духе бытового правдоподобия изображал конфликты частной, семейной жизни.

6 Фрагмент статьи ”Теория человека” представляет собой часть курса лекций ”Развитие философии…”, прочитанного Шлегелем в 1804—05 гг.

**ТИК**

*Тик Людвиг* (1773—1853) — немецкий писатель-романист, соученик и последователь Вакенродера. В своих литературно-философских произведениях пытался связать определенный человеческий характер (персонаж) с каким-то определенным кругом идей, на практике определить достоверность различных философских систем. Если родоначальники подобного подхода Вольтер и Виланд исходили из некой морально-философской ”правильности”, то Тик перестает вообще верить в какую-либо правильность, его уже не устраивает сам принцип выбора ”правильной” философии. Если можно так выразиться, Тик совершенно ”беспринципен”, он не верит ни во что. Используя принцип романтической иронии, отрицал буржуазную мораль, идеализировал религиозное средневековье.

1 Фрагменты из неоконченного романа Тика ”Странствия Франца Штернбальда”, увидевшего свет в 1798 г., позволяет ознакомиться с основной его идеей: искусство существует для чувств человека, для того, чтобы зритель живописного произведения или слушатель музыки воспринимали их, полагаясь на полноту своих чувств. Ничто не должно разделять человека и искусство. Человек должен поклоняться искусству — только тогда искусство заговорит с ним, ибо искусство создано богом; язык искусства — это и есть язык бога, а поклонение и смирение — вот та среда, в которой происходит восприятие искусства человеком.

2 Евангелист Лука традиционно считался живописцем, оставившим изображение девы Марии, поэтому Лука почитался как покровитель живописцев — в средние века живописцы объединялись в гильдии св. Луки; а в 1809 г., в пору возрастания романтически-религиозных настроений, группа студентов Венской академии, недовольных устаревшими методами преподавания, образовала ”Союз св. Луки”, с которым связано развитие целой ветви немецкого романтического искусства.

3 *Лютер Мартин* (1483—1546) — выдающийся деятель немецкой Реформации, энергично воспринятой как раз в Нюрнберге. Действие романа происходит в годы решающих побед реформаторского движения и в канун Крестьянской войны в Германии. — 119

4 Молодой кузнец, который становится художником, носит имя известных нидерландских живописцев: *Квентин Массейс* (ок. 1465(66)—1530 гг.), *Корнелис Массейс* (ок. 1505(08) — после 1560 гг.).

5 В действительности Дюрер дважды был в Венеции, в 1505 и 1507 гг., и его контакт с итальянским искусством был весьма интенсивным. Тик всячески подчеркивал скромность и целомудрие искусства Дюрера как специфическую ценность немецкого искусства вообще.

6 *Вольгемут Михаэль* (1434—1519) — нюрнбергский художник, учитель Дюрера.

**НОВАЛИС**

*Новалис* (псевдоним; настоящие имя и фамилия — *Фридрих фон Харденберг*, 1772—1801) — немецкий поэт и философ.

По мнению Новалиса, человек как микрокосм, преодолевая внутреннее разобщение, должен стремиться к единству; ум, рассудок, фантазия — это отдельные функции скрытого в глубине ”Я”, недоступного для языка слов (влияние немецкой мистики Беме). ”Я” и мир тоже подлежат конечному соединению в процессе их взаимопроникновения, интуитивного ”вчувствования” индивида в объект познания, что с наибольшей полнотой достигается поэтом в процессе творчества. Искусство как высшая сфера духовной деятельности осуществляет слияние науки, религии, философии.

1 Роман ”Генрих фон Офтердинген” является средоточием всего творчества Новалиса, завершением его философских идей и его мечты о поэте-маге, осуществляющем слитность бытия в подлинном миротворчестве. Внешние, жизненные переживания героя заменены в романе событиями внутреннего мира. В нашем понимании роман скорее выглядит как сказка: в ней все то, что должно быть, вытесняет то, что есть, т. е. внешнюю правду.

**КОЛЬРИДЖ**

*Кольридж Сэмюэль Тейлор* (1772—1834) — английский мыслитель, поэт, драматург.

Кольридж резко разграничивал понятия объективной природы и субъективного разума, ее познающего. Общим принципом, по которому развиваются природа и человек, для него стало органическое единство духа и природы. Согласно этому принципу, каждая частица, какой бы мелкой она ни была, содержит в себе свойства всей материи Вселенной. Но, будучи органически едины, дух и природа внутренне противоречивы. Самое мелкое явление столь же неповторимо, как и мир в целом. Индивидуализация достигает высшего воплощения в человеке.

Учение о прекрасном стало неотъемлемой частью философии Кольриджа, он называл эстетику наукой о жизни. Поэзия в его понимании — это результат слияния воображения и природы, одухотворения последней талантом и поэтическим гением.

1 Представленный отрывок является лекцией об определении вкуса, которую Кольридж прочитал в 1808 г. Здесь он впервые формулирует свои мысли о том, что такое вкус, дает четкое разграничение вкуса в буквальном и переносном смысле. Здесь же впервые появляется рассуждение о том, что вкус — посредник между объективными явлениями и чувствами. Кольриджем в этой лекции сделана попытка разграничить приятное и прекрасное.

2 *Наоборот* (лат.).

3 *Шекспир Уильям* (1564—1616) — английский драматург и поэт. Крупнейший гуманист эпохи Позднего Возрождения. *Спенсер Эдмунд* (ок. 1552—1599) — английский поэт, свои произведения писал в духе народной поэзии. *Мильтон Джон* (1608—1674) — английский поэт, политический деятель, поборник суверенитета английской республики, противник феодальной реакции. В своих произведениях в аллегорической форме изображал события Английской буржуазной революции XVII в.

4 *Мирон* — древнегреческий скульптор сер. V в. до н. э. Представитель искусства ранней классики. Создал гармоничные образы силы и красоты человека (”Дискобол”, ”Афина и Марсий”).

5 *Стройный, изящный* (лат.).

6 *Платон* (428(427)—348 гг. до н. э.) — древнегреческий философ-идеалист. Основал в Афинах первую академию. Его учение — первая классическая форма объективного идеализма. Сочинения Платона представляют собой высокохудожественные диалоги.

**ТОРО**

*Торо Генри Дэвид* (1817—1862) — американский философ-романтик, писатель, натуралист. Исходный пункт его философии — критическое неприятие нравственных принципов американского общества. Действенную альтернативу стяжательству, роскоши он видел в ”добровольной трудовой бедности”. Торо утверждал, что нравственное очищение возможно лишь после глубокого осознания личностью своего отчуждения от несправедливого общества, при условии постоянного контакта человека с природой, воплощающей трансцендентный идеал, чистоту, красоту и непорочность. По мнению Торо, приближение к природе способствует установлению связи личности с ”космическим порядком”. Эти идеи легли в основу концепции одиночества, понимаемого им как сосредоточение человека на переживании природной гармоничности, отраженной в душе. Индивидуализм сочетался у Торо с активной жизненной позицией, наполненной искренним демократизмом.

1 ”Дневники” Торо, относящиеся к 1853 г., ценнейший источник для понимания духовной и эмоциональной жизни автора. Он обращается к природе, жизни общества, человеческому духу; рассуждает о таких общих предметах, как любовь, мужество, дружба. С особой силой проявилось его мастерство писателя и стилиста в зарисовках природы и людских характеров.

2 ”Прогулки” — один из наиболее известных очерков Торо, который был первоначально записан как лекция, составленная по его дневниковым записям 1850—1852 гг.

3 Имеются в виду *Октавиан Август* (63 г. до н. э. — 14 н. э.) — римский император с 22 г. до н. э. и *Елизавета I Тюдор* (1533—1603) — королева Англии с 1558 г.

4 *Конфуций (Кун-цзы)* (ок. 551—479 гг. до н. э.) — древнекитайский мыслитель, основатель этико-политического учения, названного в его честь конфуцианством.

5 *Ньепс Жозеф Никифор* (1765—1833) — французский врач и изобретатель.

6 *Кадм* — речь идет о герое древнегреческих мифов, сыне сидонского царя Агенора, брате Европы, который путешествовал в поисках сестры и, познакомившись с финикийской письменностью, завез ее в Грецию, вследствие чего его стали называть создателем ”кадмейских писмен”.

7 Вишну-Пурана — сборник вишнуистских текстов.

**ГЁТЕ**

*Гёте Иоганн Вольфганг* (1749—1832) — немецкий поэт и мыслитель. Художественное и научное творчество Гёте занимает уникальное положение в культуре рубежа XVIII—XIX вв. Характерной его особенностью является стремление к универсальному, цельному знанию, понимание и видение мира как совокупности живых форм, органически развивающихся на всех уровнях бытия, где нет, считал мыслитель, ничего ”устойчивого, ничего покоящегося, законченного”, где все, напротив, ”зыблется в непрестанном движении”. Познание мира возможно, если ”держаться во всем естественности и видеть вещи такими, каковы они на самом деле”, т. е. ”жить в идее”, изучать явления в пластической цельности (а не отвлеченно на основе дискурсивного знания), преодолевая дуализмы между Богом и миром, языком и вещью, субъективным переживанием и внешним событием. Природа и человеческое познание находятся в глубоком соответствии (видимого и видящего, света солнца и глаза), поэтому познание природы человеком, по мнению Гёте, есть вместе с тем самопознание природы через человека. Утверждая, с одной стороны, полнейшее совпадение, тождество внутреннего и внешнего, видимого и невидимого, сущности и явления, Гёте, с другой стороны, переживает природу как сокровенность, как тайну, которая, считает он, постигается человеком лишь в отблесках, отражениях, пронизывающих весь мир природы и нравственности.

Все творчество Гёте было поставлено на службу высшей цели: показать, на что способен, что может человек, как ему мыслить и действовать, чтобы ”очеловечивались вещи, а не овеществлялись люди”. Гётевский пафос деятельности противостоит филистерскому примирению с действительностью.

1 ”Максимы и размышления” представляют собой неполное собрание афоризмов и мыслей Гёте, взятых из его произведений, статей, писем. Приводимые фрагменты объединены темой, пронизывающей все творчество Гёте: человек, возможности его развития и совершенствования. ”Самый ничтожный человек, — говорит Гёте, — может стать совершенным, если он движется в пределах своих способностей и навыков”.

2 *Анаксагор* (ок. 500—428 гг. до н. э.) — древнегреческий философ и ученый. Основоположник афинской философской школы.

**МАРКСИСТСКАЯ ТЕОРИЯ ЧЕЛОВЕКА**

**К. МАРКС, Ф. ЭНГЕЛЬС**

1 Основное содержание статьи ”К критике гегелевской философии права”, написанной Марксом в конце 1843 — январе 1844 г., составляет критика религии как ”квинтэссенции иллюзий живого сознания масс” и критика государства как ”венца и самоцели человеческого развития”. Маркс, в противоположность Гегелю, пришел к выводу, что не государство определяет гражданское общество, а, наоборот, гражданское общество как совокупность материальных жизненных отношений определяет государство.

Выявление роли государства как одной из функций и форм деятельности индивидов привело к различению политической и общечеловеческой эмансипации, позволило сформулировать мысль об исторической миссии пролетариата. Раскрытие корней религии и государства, само-разорванности гражданского общества поставило перед Марксом проблему специального изучения анатомии, структуры и динамики движущих сил человеческой действительности. В мировоззренческо-методологическом плане это означало отказ от гегелевского спекулятивного метода, применение деятельностного подхода к исследованию человеческой природы, т. е. существенное преобразование основ антропологизма, заложенных еще Фейербахом. Статья — своего рода манифест нового мировоззрения, свидетельство перехода Маркса к материализму в понимании истории и человека.

2 Здесь еще содержится некоторое отождествление Марксом пролетариата с элементами разложения сословно-феодального общества, с люмпенами, босяками, маргиналами и т. д. Однако анализ путей освобождения человека, проведенный Марксом в ”Экономическо-философских рукописях 1844 года”, снимает эту неопределенность. В ”Немецкой идеологии” Маркс уже специально, явно и недвусмысленно критикует Штирнера за отождествление пролетариата с паупером и люмпеном. Рассмотрение же труда как родовой деятельности, как истока и основы ее универсальности, как непреходящего позитивного фактора самого человеческого существования (которое, в свою очередь, требует столь же позитивных содержания и формы осуществления труда) позволяет Марксу подойти к принципиальному решению проблемы ”отчуждения”.

3 ”Экономическо-философские рукописи 1844 года” — под этим названием в 1932 г. была опубликована и получила известность первая экономическая работа Маркса, представляющая собой синтез философских, экономических и коммунистических идей — предтеча ”Капитала”.

В ”Экономическо-философских рукописях” Марксом намечены в основном пути и средства для ответа на главный вопрос, волновавший его тогда: как исторически возникло отчуждение и прежде всего отчуждение труда рабочего? Вопрос, имеющий принципиальное значение для понимания творчества Маркса, для обнаружения причин выработки им нового мировоззрения, перехода от материалистического антропологизма к историческому материализму. Важнейший раздел рукописей посвящен анализу глубинных основ классового, буржуазного общества — динамике соотношения капитала как высшей формы частной собственности и труда, критике буржуазных концепций общественных отношений. В рукописях рассматривается непосредственное отношение человека к природе как непреходящий, позитивный процесс воспроизводства человеческой жизни, как порождение человека человеческим трудом, специфически отличающее его от животного. Определяющая роль труда означает, по Марксу, изначальное отождествление человека с рабочим, возможность и необходимость преодоления его отчуждения в труде, т. е. превращение рабочего в самостоятельный субъект универсального процесса жизнедеятельности и творчества, в господина своих собственных общественных отношений. Отсюда, считает Маркс, именно труд — ведущая сторона во взаимодействии с частной собственностью. Последняя необходимо возникает из развития труда, становится основой его отчуждения, хотя живет исключительно созидательным усилием своего антагониста, и затем столь же необходимо преодолевается (снимается) революционным пролетариатом, созидающим мир обобществленного человечества, богатой индивидуальности и свободной личности каждого человека.

4 Здесь под *коммунизмом* Маркс подразумевает утопические и грубоуравнительные системы воззрений, которые были разработаны во Франции Бабефом, Кабе, Дезами, в Англии — Оуэном, в Германии — Вейтлингом. Свои собственные взгляды Маркс обозначает термином ”коммунизм” впервые лишь в ”Святом семействе”.

5 ”Святое семейство, или Критика критической критики. Против Бруно Бауэра и компании” — первое совместное произведение Маркса и Энгельса. Написано в Париже в сентябре—ноябре 1844 г. и издано во Франкфурте-на-Майне в феврале 1845 г.

*Бауэр Бруно* (1809—1882) — немецкий философ, младогегельянец. Отвергал гегелевскую абсолютную идею, объявляя абсолютным самосознание; считал движущей силой истории умственную деятельность ”критических личностей”.

Основное содержание книги — критика философии бесконечного самосознания младогегельянцев, абсолютного идеализма Гегеля и, в конечном счете, идеализма вообще с позиций чувственно-деятельной формы материалистического антропологизма. Прослеживая историю материализма, его борьбу с идеализмом в истории философии 17 — начала 19 в., Маркс подчеркивает внутреннюю связь материализма с идеями социализма и коммунизма.

”Святое семейство” относится к периоду становления материалистического понимания истории, развивает основные идеи ”Экономическо-философских рукописей” (определяющая роль материального производства, преодоление отчуждения, всемирно-историческая миссия пролетариата) и разрабатывает ряд новых положений о роли масс и личности в истории, формулируя концепцию углубления революционных преобразований и необратимости общественного прогресса — рост объема массы, основательно участвующей в историческом действии. Конкретизация представлений об истории как о поле деятельности преследующего свои цели человека — прежде всего как жизнедеятельности, труда в материальном производстве, — все это вплотную подводит Маркса к основной идее его зрелой системы — идее производственных отношений.

6 Книга ”Положение рабочего класса в Англии” была написана Энгельсом в сентябре 1844 — марте 1845 г. Осмысление особой роли пролетариата в буржуазном обществе побудило Энгельса посвятить исследованию положения английского рабочего класса отдельный труд. Характеристику этой книге, как относящейся к этапу становления марксистской мысли, дал сам автор, не рассматривавший впоследствии ее как произведение зрелого марксизма. ”В этой книге, — писал он в ”Предисловии к американскому изданию” (1887 г.), — повсюду можно найти следы происхождения современного социализма от одного из его предков — немецкой классической философии. Так, например, в книге (особенно в конце) делается сильное ударение на то, что коммунизм есть не просто партийная доктрина рабочего класса, а теория, конечная цель которой — освобождение всего общества, включая и капиталистов, от тесных рамок современных отношений. В абстрактном смысле это утверждение верно, но на практике оно бесполезно, и большей частью даже хуже того. Поскольку имущие классы не только сами не испытывают никакой потребности в освобождении, но даже противятся всеми силами самоосвобождению рабочего класса, постольку рабочий класс должен один подготовить и провести социальную революцию”.

7 ”Немецкая идеология. Критика новейшей немецкой философии в лице ее представителей Фейербаха, Б. Бауэра и Штирнера и немецкого социализма в лице его различных пророков” — рукопись Маркса и Энгельса, написанная между ноябрем и августом 1846 г., состоит из 2-х томов. Основное теоретическое содержание сконцентрировано в 1-й главе 1-го тома.

В ”Немецкой идеологии” Маркс и Энгельс впервые формулируют предпосылки, на которые опираются материалистическое мировоззрение, материалистическое понимание истории, — это *люди, их деятельность и материальные условия их жизни*. В его основе лежит положение, заключающееся в том, что производство (отношение людей к природе) и общение (отношение людей друг к другу) как две наиболее важные стороны жизнедеятельности людей взаимно обусловливают друг друга в процессе воспроизводства ими своей жизни, обязательно опосредуясь деятельностью индивидов и не обязательно их сознанием и волей. Иначе говоря, связь между производством и общением, составляющая сущность человека, материалистична в своем первичном определении; сознание, вообще идеальное в субъекте, важно, но вторично, определяется общественным бытием. Это положение дает ключ к пониманию общей структуры наиболее зрелого общества (производительные силы — производственные и другие общественные отношения — политическая и юридическая надстройка — формы общественного сознания) и закономерностей становления всеобщего во всемирной истории (теория прогресса общественно-экономических формаций).

8 ”Анти-Дюринг” — название, под которым вошло в историю классическое произведение Ф. Энгельса ”Переворот в науке, произведенный господином Евгением Дюрингом”. Энгельс начал работать над ним в середине 1876 г. В рукописи он прочитал его Марксу, который написал главу, касающуюся истории политэкономии. С января 1877 по июль 1878 г. ”Анти-Дюринг” был опубликован в виде большой серии статей в центральном органе социал-демократической партии — газете ”Vorwȃrts”.

Положительное изложение и развитие Энгельсом марксистских взглядов в области философии, естествознания и общественных наук идет в процессе критики взглядов Дюринга, немецкого философа и экономиста. В ”Анти-Дюринге” дается изложение трех составных частей марксизма (диалектико-исторического материализма, политической экономии и теории научного социализма), подводятся итоги развития марксизма за три десятилетия. Идеи этой книги получили дальнейшую разработку в таких произведениях Энгельса, как ”Диалектика природы”, ”Происхождение семьи, частной собственности и государства”, ”Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии”, в письмах об историческом материализме.

9 Решающим моментом в соотношении свободы и необходимости является, согласно марксизму, не познание, не созерцание необходимости в ее первозданности, а практическое овладение ею, обеспечивающее благосостояние человека и расширяющее царство его свободы и творчества, осуществляемых свободно и в этом смысле находящихся ”по ту сторону” царства необходимости. — 200

10 ”Введение” было предпослано Марксом первому черновому наброску будущего ”Капитала”, написанного в период с октября 1857 по май 1858 г. Несмотря на свой черновой и незаконченный характер, ”Введение” имеет большое значение для понимания предмета и метода политической экономии в марксизме, его места и роли в историко-материалистической концепции человека у зрелого Маркса. Чрезвычайно важный момент здесь, на который следует обратить внимание прежде всего, — это то, что для Маркса исследуемое материальное производство не столько производство *вещей* (и воплощенных в нем *идей*), сколько производство индивидами своей жизни, система их *социальных* качеств и отношений (наемный рабочий—буржуа), образующих конкретно-историческое общество. При таком подходе совершенно очевидным становится, что бытие, сущность и действительность человека заключается в общественно-производящей жизнедеятельности индивидов. Натуралистическое же (абстрактное, идеалистическое) определение человека как обособленного природного индивида, достигающее эстетической выразительности в образе уединенного Робинзона, трактуются Марксом как иллюзия. Причем иллюзия, возникающая как раз в условиях наиболее развитых общественных связей, результатом и условием осуществления которых действительно становится полная социальная самостоятельность каждого отдельного лица, т. е. личности. За натуралистической видимостью, столь согласной со здравым смыслом, Маркс вскрывает социальную сущность (*ансамбль материальных и конкретно-исторических отношений*) человека и социальный характер (*жизнедеятельность*) его существования, изменения и развития.

11 ”Капитал” — главный труд К. Маркса, в котором он исследовал капиталистический способ производства, экономические законы развития буржуазного общества и сделал вывод о необходимости его коммунистического преобразования. Создан в основном в 1857—67 гг.

**НАУКА И ЧЕЛОВЕК В ПОЗИТИВИЗМЕ**

**КОНТ**

*Конт Огюст* (1798—1857) — французский философ, один из основоположников позитивизма и социологии.

Позитивизм рассматривался Контом как средняя линия между *эмпиризмом* и *мистицизмом*. Он считал, что ни наука, ни философия не могут и не должны ставить вопрос о причине явлений, а только о том, ”как” они происходят. Отсюда основное требование ”позитивной философии” Конта — наука должна ограничиться описанием внешнего облика явлений, ”метафизика” же (как учение о сущности явлений) должна быть отброшена.

Вслед за Сен-Симоном Конт развил идею о трех стадиях интеллектуальной эволюции человечества (равно как и отдельного индивида), определяющих все развитие общества. На первой, *теологической* стадии все явления объясняются на основе религиозных представлений; вторая, *метафизическая* стадия заменяет сверхъестественные факторы в объяснении природы абстрактными сущностями и причинами; задача этой стадии — критическая, разрушительная, она подготавливает последнюю — *позитивную*, или *научную*, стадию, на которой возникает наука об обществе (социология). Последнюю он разделяет на социальную *статику*, имеющую дело с естественными условиями существования любого общественного строя, и социальную *динамику*, изучающую естественные законы общественного развития. Задача социологии, считал Конт, в обосновании научной политики, примирения принципов ”порядка” и прогресса, позитивной стыковке реставраторских и революционных тенденций. Конт понимал социологию как ”позитивную мораль”, относящуюся не к индивиду, а к человечеству. Средством установления социальной гармонии Конт считал пропаганду новой ”религии человечества”, в которой культ личного бога заменялся культом абстрактного человека как высшего существа.

Идеи Конта получили широкую популярность среди естествоиспытателей во многом благодаря изложению их в работах Милля, Спенсера и др.

1 ”Курс положительной философии” или, как его называют иначе, ”Курс позитивной философии” (впервые издан в 1830 г.) состоит из множества лекций, посвященных самым различным вопросам науки: геометрии и механике, астрономии и физике, химии и биологии и, наконец, *социальной физике* (социологии), т. е. всему тому, что Конт считает ”положительными науками”. В работе Конт последовательно отобразил свою классификацию наук, иерархию которой он строит по степени уменьшения их абстрактности и увеличения сложности. В основе классификации наук и систематизации гражданской истории лежит трехчленная схема (уродливое подражание диалектической триаде, заимствованной Контом у Сен-Симона), искажавшая действительную историю науки и философию. Для социологии Конта характерен биологический подход к объяснению общества. Основная идея его социологического учения — утверждение бесполезности революционных преобразований.

2 По мнению Конта, сами стадии исторического процесса выделяются в зависимости от преобладающего состояния сознания (теологическая, метафизическая или позитивная ступень).

3 *Декарт Рене* (латинизированное имя — *Картезий*, 1596—1650) — французский философ, физик и математик, представитель классического рационализма. Требовал положить в основу философского мышления принцип очевидности или достоверности, т. е. проверять всякое знание с помощью разума. В математике Декарт является создателем аналитической геометрии.

**МИЛЛЬ**

*Милль Джон Стюарт* (1806—1873) — английский философ-позитивист, экономист и общественный деятель. Считал, что все знания проистекают из опыта, предметом познания могут быть только наши ощущения. Материя — лишь постоянная возможность ощущений, а сознание — возможность их переживания. Разделяя в основном ряд философских и логических установок позитивизма Конта, резко отвергал его социально-политическую доктрину, в которой усматривал систему духовного и политического деспотизма, игнорирующую человеческую свободу и индивидуальность.

В своем этическом учении Милль исходил из концепции опытного происхождения нравственных чувств и принципов, полагал (вслед за Бентамом), что ценность поведения определяется доставленным им удовольствием, правда, при этом он признавал не только эгоистические, но и бескорыстные стремления. По мнению Милля, в общественной жизни люди должны учитывать взаимные интересы, что дисциплинирует их эгоизм. Развитое нравственное чувство обнаруживается поэтому в стремлении к достижению ”наибольшей суммы общего счастья”.

1 ”Система логики” является основным сочинением Милля, содержит индуктивистскую трактовку логики как общей методологии наук. Отрицая дедукцию как метод получения новых знаний, он метафизически преувеличивал роль индукции, однако в разработке методов индуктивного исследования причинной связи добился заметных успехов. В главе ”О свободе и необходимости” Милль исследует возможности применения законов причинности к ”человеческим действиям”, пытается ответить на вопросы: все ли человеческие действия имеют причину? В каком смысле можно употреблять термин ”философская необходимость”? и т. д.

2 *Пелагий* (ок. 360 — после 480) — христианский монах, в своем учении (пелагианство) в противовес концепции благодати и предопределения Августина делал акцент на нравственно-аскетическом усилии самого человека, отрицал наследственную силу греха.

3 *Юм Дэвид* (1711—1776) — английский историк, философ, экономист. Сформулировал основные принципы агностицизма. Его учение — один из источников позитивизма и неопозитивизма. *Броун Роберт* (1773—1858) — английский ботаник, открыл беспорядочное движение мельчайших частиц под влиянием ударов молекул, которое получило свое название по имени первооткрывателя — броуновское движение.

4 *Фатализм* (от лат. *fatum* — рок, судьба) — представление о неотвратимой предопределенности событий в мире, вера в безличную судьбу.

5 *Оуэн Роберт* (1771—1858) — английский социалист-утопист.

6 Новалис — немецкий поэт и философ, представитель школы романтизма. (Подробнее о нем см. с.)

**СПЕНСЕР**

*Спенсер Герберт* (1820—1903) — английский философ и социолог, один из родоначальников позитивизма. Его философское учение явилось развитием позитивизма Конта. Спенсер исходит из деления мира на познаваемое и непознаваемое. Наука, по его мнению, способна познавать лишь сходства, различия и др. отношения, но не в состоянии проникнуть в их сущность.

Спенсер является основоположником так называемой органической школы в социологии. Классовое строение общества и возникновение в его рамках различных институтов он толковал по аналогии с живым организмом, для которого характерно разделение функций между органами. Основным законом социального развития Спенсер считал закон выживания наиболее приспособленных обществ, а из своей концепции эволюции выводил наибольшую приспособленность ”дифференцированного” (т. е. разделенного на классы) общества. Революция, по мнению Спенсера, является ”болезнью общественного организма”.

1 Работа Спенсера ”Основания этики” посвящена рассмотрению самых различных вопросов, затрагивающих этическую проблематику, которую он трактует с позиций утилитаризма и гедонизма. Нравственность, считал Спенсер, связана с пользой, которая и есть источник наслаждения. Большое значение Спенсер придавал психологии. В главе ”Гуманность” эти вопросы раскрываются им в рассуждениях о различном понимании гуманности на примере жизни наиболее отсталых племен.

2 Сведения о натуралистах и путешественниках, на которых ссылается и которых цитирует Спенсер, см.: *Спенсер Г.* Соч. Спб., 1898—1899. Т. 3. Ч. 1—2.

3 *Гомер* — легендарный древнегреческий эпический поэт, который со времен античности считается автором ”Илиады” и ”Одиссеи”. Легенды рисуют его слепым странствующим певцом.

4 ”Магабгарата” (”Махабхарата”) — эпос народов Индии.

5 Имеется в виду сборник притч-рассказов ”Полистан” (1258), автором которого является Саади (между 1203 и 1210—1292) — персидский писатель и мыслитель. В своем произведении представил жизнь, быт и практическую мудрость людей своей эпохи.

6 *Лао-цзы* — легендарный основоположник даосизма. Традиция приписывает ему авторство ”Дао дэ Цзин” — китайской ”Книги о дао-пути и благой школе — дэ”, относящейся к 6—5 вв. до н. э.

7 *Конфуций* (552/551—479 до н. э.) — китайский философ, создатель этико-политического учения, названного его именем — конфуцианство.

8 *Мэн-цзы* (ок. 385—304 до н. э.) — древнекитайский философ, представитель конфуцианства. В основе его учения — превознесение моральных устоев мифических правителей глубокой древности.

**ДАРВИН**

*Дарвин Чарлз Роберт* (1809—1882) — английский естествоиспытатель, основатель эволюционного учения о происхождении видов путем естественного отбора. Согласно учению Дарвина естественный отбор — это ”переживание наиболее приспособленных” организмов, вследствие которого на основе неопределенной наследственной изменчивости в ряду поколений происходит эволюция. В борьбе за существование, по мнению ученого, выживают формы, наиболее приспособленные к окружающей среде и условиям. В процессе естественного отбора строение и функции организмов все более совершенствуются.

Учение Дарвина подорвало основу представлений о божественном происхождении человека и о его исключительном положении в органическом мире. Во многих своих работах Дарвин доказывал, что свое происхождение человек ведет от животных, в частности от человекообразных обезьян.

1 ”Происхождение человека и половой подбор” — многотомный труд Дарвина. В публикуемой главе ”Сравнение между умственными способностями человека и низших животных” Дарвин указывает не только на несомненное сходство, но и на родство человека и человекообразных обезьян на примере их умственного развития.

2 *Морган Томас Хант* (1866—1945) — американский биолог, один из основоположников генетики. Экспериментально обосновал хромосомную теорию наследственности.

3 *Шлегель Фридрих* (1772—1829) — немецкий критик, философ культуры, языковед, писатель. Ведущий теоретик романтизма. (Подробнее о нем см. с. 105—113.)

**КОНЦЕПЦИЯ ЧЕЛОВЕКА В ФИЛОСОФИИ ЖИЗНИ**

**ШОПЕНГАУЭР**

*Шопенгауэр Артур* (1788—1860) — немецкий философ, эссеист. Считал себя последователем Канта. Главное сочинение — ”Мир как воля и представление”. Кантовские априорные формы — время, пространство, категории рассудка — Шопенгауэр сводит к единому ”закону достаточного основания”. Субъект и объект рассматриваются им в качестве соотносительных моментов, из которых складывается, считает Шопенгауэр, мир как ”представление”. Если последний всецело обусловлен субъектом, то в основе мира, взятого как ”вещь в себе”, лежит слепая, безосновная ”воля к жизни”, и все явления мироздания есть ступени ее объективации.

Высшая ступень в ряду объективаций воли — человек, существо, наделенное разумным познанием. По Шопенгауэру, каждый индивид сознает себя всей волей к жизни, все прочие индивиды существуют в его представлении как нечто зависящее от его существа. В этом источник беспредельного эгоизма человека. Никакая социальная организация не может уничтожить этого эгоизма, так как сама есть лишь система сбалансированных воль. Преодолеть эгоизм воли и связанные с этим страдания можно в сфере искусства и морали. ”Незаинтересованное созерцание” художника, считал Шопенгауэр, позволяет понять саму сущность воли, иллюзорность счастья и неотвратимость страдания, увидеть ее вечные объективации (идеи) и тем самым удовлетворить неистовство воли. Поэтому подлинным основанием морали является чувство страдания, благодаря которому обманчивая видимость индивидуальности растворяется в единстве всего сущего.

1 ”О том, что такое человек” — глава из произведения Шопенгауэра ”Афоризмы житейской мудрости”, предоставляющая возможность судить о его взглядах на культуру, личность, историю. Эта работа отличается мастерским соединением черного юмора, иронии и онтологической тоски по истинному бытию, впечатляет чистотой и глубиной мысли.

2 *”Наслаждаться самим собой”*.

3 *Аристотель* (384—322 до н. э.) — древнегреческий философ и ученый, ученик Платона, воспитатель Александра Македонского.

4 *”В здоровом теле — здоровый дух”.*

5 *Эпиктет* (ок. 50 — ок. 140) — римский философ-стоик; раб, позднее вольноотпущенник. Центральная тема знаменитых его ”Бесед” — внутренняя свобода человека.

6 *Цицерон Марк Туллий* (106—43 до н. э.) — римский политический деятель, оратор и писатель. Сохранилось множество его судебных и политических речей, а также трактатов по риторике, политике, философии и истории.

7 *Шекспир Вильям* (1564—1616) — английский драматург и поэт. Крупнейший гуманист эпохи Позднего Возрождения.

8 *Платон* (428 или 427 — 348 или 347 до н. э.) — древнегреческий философ. Ученик Сократа, ок. 387 основал в Афинах школу (Платоновская Академия). Его учение — это первая классическая форма объективного идеализма. Произведения Платона написаны в форме высокохудожественных диалогов.

9 *Сердитый, злобный, недовольный*.

10 *Довольный, обходительный, веселый*.

11 *Эскироль Жан Этьенн Доминик* (1772—1840) — французский психиатр, один из основоположников научной психиатрии. Его трактат ”О душевных болезнях” (1838) — первое научное руководство по психиатрии.

12 *Гомер* — легендарный древнегреческий эпический поэт, которому со времен античности приписывается авторство ”Илиады” и ”Одиссеи”. Легенды рисуют Гомера слепым странствующим певцом.

13 *Сенека — Луций Анней* (ок. 4 до н. э. — 65 н. э.) — римский политический деятель, философ и писатель, представитель стоицизма. Воспитатель Нерона, по его приказу покончил жизнь самоубийством. Его философские сочинения отличает презрение к смерти, проповедь свободы от всяких страстей.

14 *Ариосто Лудовико* (1474—1533) — итальянский поэт, автор героической рыцарской поэмы ”Неистовый Роланд” (1516). Его произведения, проникнутые тонкой иронией, воплощают гуманистические идеи эпохи Возрождения.

15 *Гете Иоганн Вольфганг* (1749—1832) — немецкий писатель, основоположник немецкой литературы нового времени, мыслитель и естествоиспытатель. Творчество Гете отразило важнейшие тенденции и противоречия его эпохи. Трагедия ”Фауст” стала итогом его философских размышлений.

16 *Гольдсмит Оливер* (1728—1774) — английский писатель. Написал много сочинений по истории, естествознанию, педагогике, истории литературы и по вопросам искусства.

17 *Кристина,* королева Шведская (1626—1689) — Кристина Августа, королева Швеции с 1632 по 1654 г. Раздавала коронные земли дворянству. В обстановке резкого социально-политического конфликта была вынуждена отречься от престола и перейти в католичество. Впоследствии жила в Италии, где прославилась беспутным образом жизни.

18 *Декарт Рене* (1596—1650) — французский философ и математик, физик и физиолог. Заложил основы аналитической геометрии. Является родоначальником рационализма.

19 *Екклезиаст* — одна из частей Ветхого завета.

20 *Гораций* (65—8 до н. э.) — римский поэт. В сатирах и лирических одах высказывал суждения житейско-философского характера в духе эпикуреизма и стоицизма.

21 *Меценат* (между 74 и 64—8 до н. э.) — в Древнем Риме приближенный императора Августа. Его покровительство поэтам сделало имя Мецената нарицательным.

22 *Лукреций Тит Кар* — римский поэт и философ-материалист I в. до н. э. Его труд ”О природе вещей” — единственное полностью сохранившееся изложение материалистической философии древности.

23 *Геральдика* — гербоведение; вспомогательная историческая дисциплина, изучающая различные гербы.

24 *Вольтер Франсуа Мария* (1694—1778) — французский писатель и философ-просветитель, деист. Деятельность Вольтера связана с борьбой против религиозной нетерпимости и мракобесия. Он сыграл огромную роль в идейной подготовке Великой французской революции.

25 *Люциан* — имеется в виду Лукиан (ок. 120 — ок. 190) — древнегреческий писатель-сатирик. Основное содержание его произведений, относящихся к зрелому творчеству, — философская сатира.

26 *Диоген Лаэртский* (1-я половина III в.) — античный писатель, автор сочинения по истории греческой философии. Не путать с Диогеном Синопским (ок. 400 — ок. 325 до н. э.), философом-киником, который, по преданию, жил в бочке!

27 *Сократ* (ок. 470—399 до н. э.) — древнегреческий философ, один из родоначальников диалектики как метода отыскания истины путем постановки наводящих вопросов. Цель его философии — самопознание как путь к постижению истинного блага.

28 *Пегас* — в греческой мифологии крылатый конь, родившийся из туловища убитой Персеем Медузы Горгоны. От удара его копыта на горе Геликон возник источник, из которого черпали вдохновение поэты. Образ Пегаса — символ поэтического вдохновения.

29 *Софокл* (ок. 496—406 до н. э.) — древнегреческий поэт-драматург, один из трех великих представителей античной трагедии. Наиболее известны его трагедии ”Эдип-царь”, ”Антигона”, ”Электра”.

30 *Ветхий завет* — первая и древнейшая часть Библии. Является священным писанием и в иудейской, и в христианской религиях.

**КЬЕРКЕГОР**

*Кьеркегор Серен* (1813—1855) — датский теолог, философ и писатель. Его воззрения сложились под влиянием немецкого романтизма, особое значение он придавал сократической иронии, религиозно-философскому толкованию которой он посвятил свою диссертацию магистра.

Гегелевской объективной диалектике, исключающей значение личностного начала в истории, Кьеркегор пытается противопоставить принципиально иную — субъективную (”экзистенциальную”) диалектику, сохраняющую самостоятельность и свободу личности на ее пути к Богу.

Кьеркегор устанавливает три качественно различных стадии, способа существования, движения на этом пути — *эстетическую, этическую* и *религиозную*. Эстетически живущий индивид достигает эмоционального наслаждения отказом от обретения ”истины” своего существования; этот отказ неизбежно влечет за собой неудовлетворенность и ”отчаяние”, однако это еще не истинное, полное отчаяние. Последнее может наступить только на этической стадии, в результате человек приходит к осознанию религиозного значения своей личности.

1 Фрагмент из работы Кьеркегора ”Введение в христианство” достаточно полно раскрывает его воззрения на проблему христианства. Кьеркегор обосновывает здесь одно из центральных положений своей философии о реальности христианства лишь для тех немногих избранных, которые могут реализовать свою экзистенциальную свободу. Он настаивает на радикальном парадоксализме и алогичности религиозных переживаний, высмеивает всякие попытки рационализации веры.

2 *Содом и Гоморра* — в библейской мифологии два города у реки Иордан, жители которых погрязли в распутстве и за это были испепелены огнем, посланным с небес. В переносном смысле это выражение означает беспорядок, хаос.

**НИЦШЕ**

*Ницше Фридрих* (1844—1900) — немецкий философ, представитель иррационализма и волюнтаризма, поэт. От занятий классической филологией перешел к философии, испытав сильное влияние Шопенгауэра, эстетических идей Р. Вагнера. Зачатки учения о бытии как стихийном явлении, содержащиеся в первых его работах, развиваются позже в целостное учение о ”воле к власти” как присущей всему живому тяге к самоутверждению.

В философии Ницше тесно переплетаются разнообразные, часто противоборствующие мотивы; критика современного ему общества и культуры предстает в виде универсального отчаяния в жизни, которое сам Ницше осознает как явление ”нигилизма”, в мифе о ”сверхчеловеке” культ сильной личности, индивидуалистически преодолевающей мир вне всяких моральных норм, он пытается совместить с романтическими представлениями о ”человеке будущего”, преодолевшего пороки современной действительности. Рассматривая жизнь как ”естественный”, ничем не удерживаемый поток, Ницше подвергает рациональной критике все ”ценности”, в том числе христианские и демократические, как закрепляющие ”стадные инстинкты”, выступает с проповедью эстетического ”имморализма”.

1 Избранные отрывки из работы Ницше ”Утренняя заря”. Есть и подзаголовок — ”Мысли о моральных предрассудках”. В свойственном его учению духе Ницше критикует современную мораль и нравственные устои общества, выдвигая в противоположность им новые ценности своего учения.

2 *Солон* (между 640 и 635 — ок. 559 до н. э.) — афинский архонт в 594 г. Проводил реформы, способствовавшие ликвидации пережитков родового строя. Античная традиция причисляла его к семи мудрецам.

3 *Руссо Жан-Жак* (1712—1778) — французский философ и писатель. В сочинении ”Об общественном договоре…” обосновал право народа на свержение абсолютизма. Будучи по своим взглядам деистом, осуждал официальную церковь и религиозную нетерпимость.

4 *Лютер Мартин* (1483—1546) — видный деятель Реформации в Германии, основатель нового религиозного направления — лютеранства. Впервые перевел Библию на немецкий язык.

5 *Я человек и ничто человеческое мне не чуждо*.

**БЕРГСОН**

*Бергсон Анри* (1859—1941) — французский философ, представитель одной из версий интуитивизма: философии жизни. Мировоззрение Бергсона сформировалось непосредственно под влиянием французского спиритуализма. Подлинная и первоначальная реальность, по Бергсону, жизнь как некая целостность, метафизически-космический процесс, ”жизненный порыв”, творческая эволюция. Первооснова же всего сущего ”чистая”, нематериальная ”длительность”. Материя, время, движение, память, дух — это всего лишь различные проявления ”длительности” в человеческом представлении и в рассудочных схемах науки. Интеллект, считает Бергсон, есть орудие оперирования с ”мертвыми вещами” — материальными, пространственными объектами, подлинное же познание, познание ”длительности” доступно лишь интуиции, то есть непонятийному, непосредственному ”узрению”, ”постижению”, где ”акт познания совпадает с актом, порождающим действительность”. Поэтому он призывает человека обратиться к собственной жизни сознания, которая дана каждому непосредственно.

Человек, по Бергсону, существо творческое, поскольку через него проходит путь ”жизненного порыва”, однако способность к творчеству, связанная с иррациональной интуицией, дана как божественный дар лишь избранным. Концепция творчества и культуры вообще у Бергсона элитарна. Он считает, что существует два типа общества и соответственно два типа морали: ”закрытая” и ”открытая”. Если первый тип отвечает требованиям социального инстинкта и имеет целью сохранение рода: личность приносится в жертву коллективу, истина — в жертву пользе, то второй, основанный на ”открытой” морали, ставит личность и творчество эстетических, религиозных и нравственных ценностей выше интересов сохранения рода.

1 В приведенном отрывке из работы Бергсона ”Творческая эволюция” автор пытается разрешить проблему творческой эволюции человека на фоне истории эволюции жизни. Он прослеживает здесь, как складывался человеческий интеллект по восходящей линии от позвоночных к человеку.

2 *Ньюкомен Томас* (1663—1729) — английский изобретатель, один из создателей теплового двигателя. В 1705 г. изобрел пароатмосферную машину для откачки воды в шахтах.

**ДИЛЬТЕЙ**

*Дильтей Вильгельм* (1833—1911) — немецкий философ, историк культуры, основоположник понимающей психологии.

Центральная категория его философии — понятие о живом духе, развивающемся в культурно-исторических формах. Дильтей отвергал познание закономерностей исторического процесса, он утверждал, что человек не имеет истории, но сам есть история, которая раскрывает, что он такое. В соответствии с тем, что человеческий мир истории Дильтей резко отделил от мира природы, он расчленяет и мир науки на *науки о природе* и *науки о духе*; предмет последних —общественная действительность. Философия (как ”наука о духе”), по его мнению, должна начинать с анализа сознания, так как только он дает средство, отправляясь от непосредственных переживаний ”Я”, достигнуть сути духовной и природной жизни.

Основой всех наук о духе Дильтей считает психологию, но не ту, которая опирается на причинность, а описательную. В характеристике художественного творчества Дильтей особо выделял роль фантазии, ибо только с ее помощью поэт, считал он, возвышает случайное до значительного и изображает типическое как основу индивидуального.

По мысли Дильтея, связующим звеном между философией и историческими науками является так называемое ”учение об истолковании”, или *герменевтика*, которую он понимал как средство воссоздания неповторимых и замкнутых культурных миров прошлого.

1 Фрагмент работы Дильтея ”Описательная психология” раскрывает основные положения его учения о понимании как специфическом методе наук о духе (в отличие от наук о природе), методе постижения духовной целостности личности и культуры, т. е. о процессе обнаружения и описания тех правил, ”от которых зависит течение отдельных душевных процессов” человека. Речь здесь идет о трех основных элементах структуры душевной жизни: интеллекте, жизни побуждения и чувств и волевых действиях.

2 *Гербарт Иоганн Фридрих* (1776—1841) — немецкий философ, психолог и педагог, яркий представитель плюрализма XIX в.

3 *Франциск Ассизский* (1181 или 1182—1226) — итальянский проповедник, основатель ордена францисканцев, автор религиозно-поэтических произведений.

4 *Святой Бернард* — имеется в виду *Бернар Клервоский* (1090—1153) — французский теолог-мистик, оказал заметное влияние на церковно-политическую жизнь Западной Европы, вдохновитель 2-го крестового похода.

5 *Зигварт Христов* (1830—1904) — немецкий логик, близок к неокантианству, наиболее подробно разработал учение о суждении.

6 *Песталоцци Иоганн Генрих* (1746—1827) — швейцарский педагог-демократ, основоположник теории научного обучения. В своей теории связал обучение с воспитанием и развитием ребенка.

7 *Штумпф Карл* (1846—1936) — немецкий психолог, философ, музыковед. Представитель феноменологии.

8 Аффекты (от лат. affectus — душевное волнение, страсть) — бурная кратковременная эмоция, возникающая в ответ на сильный раздражитель.

9 *Спиноза Бенедикт* (1632—1677) — нидерландский философ-материалист, атеист. Оказал огромное влияние на формирование материалистических и атеистических учений.

10 *Гоббс Томас* (1588—1679) — английский философ, создатель первой законченной системы механического материализма.

**ШПЕНГЛЕР**

*Шпенглер Освальд* (1880—1936) — немецкий философ, теоретик культуры, историк, публицист. Решающее влияние на него как философа оказало учение Ницше. В основе его культурфилософских построений понятие органической жизни, подвергнутое им неограниченному расширению. История, считает Шпенглер, состоит из ряда независимых, неповторимых, замкнутых циклических ”культур”, особых сверхорганизмов, обладающих жестким структурным единством, переживающих периоды расцвета и умирания. Единой общечеловеческой культуры нет и быть не может. Шпенглер выделяет следующие культуры: египетская, индийская, вавилонская, китайская, ”аполлоновская” (греко-римская), ”магическая” (византийско-арабская), ”фаустовская” (западноевропейская) и культура майя; по его мнению, ожидается рождение русско-сибирской культуры. Жизненный цикл каждого культурного ”организма” ограничен определенным сроком (около тысячелетия). Умирая, культура перерождается в свою противоположность — цивилизацию, мертвую ”протяженность”, нечто аналогичное ”массовому обществу” у Ницше. Переход от культуры к цивилизации, по мнению Шпенглера, это переход от героических ”деяний” к механической ”работе”, наступление упадка, бездушного ”интеллекта”. В 19 в., считает Шпенглер, начался ”закат” западной культуры.

1 Приведенный отрывок является небольшой частью работы Шпенглера ”Закат Европы”, выдержавшей в Германии несколько десятков изданий и имевшей небывалый успех у читателей. Успех книги объясняется блестящим изложением и неожиданностью парадоксальных суждений. Закат европейского буржуазного общества Шпенглер рисует как развал всей западной культуры.

2 *Цезарь Гай Юлий* (102 или 100—44 до н. э.) — римский диктатор и полководец, стал первым фактическим императором Рима. Убит в результате республиканского заговора.

3 Имеется в виду *Рамзес II*, египетский фараон (1317—1251 до н. э.), восстановил власть Египта в Палестине, вел большое храмовое строительство.

4 *Валленштейн Альбрехт* (1583—1634) — полководец в 30-летней войне. По обвинению в сношениях с неприятелем убит своими офицерами.

5 *Аврелиан* (ок. 215—275) — римский император с 270 года.

6 Имеется в виду скульптурная группа, изваянная тремя родосскими скульпторами в 50 г. до н. э. — Агесандром, Атенодором, Полидором — на сюжет мифа о Лаокооне и его сыновьях. Скульптура хранится в Ватиканском музее в Риме.

7 *Рембрандт Харменс ван Рейн* (1606—1669) — голландский живописец, рисовальщик, офортист. Его новаторское искусство отличается жизненностью образов. Сочетая глубину психологических характеристик с исключительным мастерством живописи, основанном на эффектах светотени, создал галерею портретных шедевров, в том числе групповых.

8 *Коперник Николай* (1473—1543) — польский астроном, создатель гелиоцентрической системы мира. Совершил переворот в науке, отвергнув миф о центральном положении Земли. Открыл движение Земли вокруг своей оси и обращение планет вокруг Солнца.

9 *Гольбейн Ханс Младший* (ок. 1498—1543) — немецкий живописец и график, представитель Возрождения. Для его творчества характерны четкие по характеристике портреты и картины на религиозные темы.

10 *Дюрер Альбрехт* (1471—1528) — немецкий живописец и график, основоположник искусства немецкого Возрождения, теоретик искусства, создатель фантастических образов в картинах на религиозные сюжеты и автор образных портретов простых людей.

11 *Грюневальд*, настоящее имя — *Нитхардт Матис* (между 1470 и 1475—1528) — немецкий живописец эпохи Возрождения. Его творчество связано с идеологией народных низов и антифеодальными ересями.

**ЧЕЛОВЕК В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ**

**СЕРАФИМ САРОВСКИЙ**

*Серафим Саровский* (в миру Прохор Мошнин, 1759—1833) — православный подвижник, учитель христианства. Родился в семье зажиточного купца в г. Курске, юношей девятнадцати лет пришел в Саровскую обитель, где после восьми лет предварительных испытаний принял иноческий постриг с именем Серафима. Свыше 15 лет провел в одинокой келье в глухом Саровском лесу, в трудах и молитве, затем еще 15 лет в строгом монастырском затворе. По преданию, Божья Матерь, явившись ему в видении, повелела прекратить затвор. С тех пор старец Серафим вышел на земное служение — ежедневно принимал сотни людей, отовсюду стекавшихся к его келье: исповедовал, наставлял, исцелял больных. Словом и делом учил христианскому пониманию жизни. Канонизирован в 1903 г., считается одним из самых почитаемых на Руси святых.

1 Беседа преподобного Серафима Саровского с Николаем Александровичем Мотовиловым о цели христианской жизни произошла в ноябре 1831 г. в лесу неподалеку от Саровской обители и была впоследствии записана Мотовиловым. Н. А. Мотовилов, молодой помещик, за два месяца до этой беседы был исцелен старцем Серафимом от тяжелой болезни, которую врачи признавали неизлечимой.

Старец Серафим учит, что цель христианской жизни состоит в стяжании (обретении) Духа Святого, объясняет условия этого стяжания (трезвение души и духа, чистота плоти) и его средства (пост, молитва, добрые дела). Он говорит о том, что Бог близок каждому, и лишь по всеобщей хладности к вере люди утеряли способность видеть Бога и распознавать истинные явления Святого Духа. Он показывает Мотовилову, что значит пребывать в полноте Духа. Кульминационный пункт беседы наступает тогда, когда по молитве старца Н. Мотовилов телесными глазами наблюдает происходящее с ним самим и Серафимом чудо преображения — оба они оказываются в сиянии Фаворского света.

**ИГНАТИЙ БРЯНЧАНИНОВ**

*Епископ Игнатий* (в миру Дмитрий Александрович Брянчанинов, 1807—1867) — религиозный мыслитель, богослов и церковный писатель. Происходил из старинного дворянского рода, образование получил в Петербургском главном инженерном училище; в 1831 г. вопреки воле родителей постригся в монахи; довольно быстро прошел обычную лестницу монастырских послушаний и по личному волеизъявлению императора Николая I назначен настоятелем Сергиевой пустыни, неподалеку от Петербурга. Впоследствии епископ Кавказский и Черноморский. Был строгим ревнителем аскетической традиции.

*Аскеза* — слово древнегреческое; первоначально оно означало просто физическое упражнение, гимнастику атлетов. Греческие философы придали ему смысл духовного упражнения, нравственной дисциплины. Понятие ”аскезы” вошло в христианство и стало означать духовное подвижничество Христа ради, т. е. жизнь на началах одного духа при подавлении потребностей тела, кроме самых необходимых. Соединиться с Господом, достичь святости, уподобиться Иисусу Христу на пути бесконечного совершенствования — цель христианской аскезы.

Внутреннее духовное делание, как путь, на котором человек умирает как плотское существо и родится как существо духовное, — основная мысль сочинений Игнатия Брянчанинова. В своих работах, каждое слово которых было проверено личным аскетическим опытом, он рисует идеал духовной трезвости и самоотречения ради стяжания духа мира и любви.

1 ”Сад во время зимы” — эссе посвящено описанию мистического откровения, случившегося с Игнатием еще в юности: в ежегодном весеннем оживлении природы он увидел прообраз будущего воскресения мертвых; подобно тому как сухие ветви оживают, покрываются листьями, цветами и плодами, оживут, облекутся плотью, вступят в новую жизнь, когда придет их срок, сухие кости человеческие.

2 ”Голос из вечности” — размышление на кончину друга, написанное в 1848 г. Брянчанинов излагает христианское понимание значения смерти для оставшихся в живых. Смерть близкого человека — постоянное напоминание нам о том, что все мы ”странники земли” и короткое время пребывания в ”земной гостинице” надо посвятить заботам о вечном.

3 ”О рассеянной и внимательной жизни” — работа принадлежит ряду поучений Игнатия Брянчанинова о правильном устроении своей духовной жизни (наряду с такими, как ”О последовании Господу нашему Иисусу Христу”, ”6 покаянии”, ”О любви к ближнему”, ”О любви к Богу”, ”0 смирении”, ”О терпении\*’, ”О чистоте” и др.). Данное поучение посвящено необходимости внутреннего сосредоточения и внимания. Рассеянный человек, считает епископ Игнатий, не может преуспеть ни в одной добродетели, не в состоянии исполнять Христовы заповеди. Чтобы побороть рассеянность, человек должен сначала приучиться вниманию в деятельной жизни, и только после этого ”мужи зрелого духовного возраста” могут практиковать внимание к себе в уединенной жизни.

**ФЕОФАН ЗАТВОРНИК**

*Епископ Феофан* (в миру Георгий Васильевич Говоров, 1815—1894) — подвижник-аскет и духовный писатель, ректор Петербургской духовной академии, епископ Тамбовский и Владимирский. Правящим архиереем он пробыл очень недолго, просил уволить его на покой ради уединенной жизни и богословских трудов. Последние 28 лет жизни провел в Вышенском монастыре Тамбовской епархии в полном уединении, за что и стали называть его Затворником, приравняв к древним подвижникам. Епископ Феофан отказывался от такой чести: ”Я заперся, чтобы не мешали, но не в видах строжайшего подвижничества, а в видах беспрепятственного книжничества… так выходит, что я книжник и больше ничего”. Канонизирован в 1988 г.

Феофан Затворник общался с миром письменным словом, для многих людей был как бы заочным духовником. Он писал мирянам и монахам о пути христианской жизни — пути спасения, открытом для всех. Монашество — ”царский путь” к Богу, монашеская жизнь доступна немногим. Но призыв Господа к нравственному совершенствованию относится ко всем. Каждый христианин должен стремиться жить не по плоти, а по духу. Письма епископа Феофана часто разрастались в статьи или проповеди.

1 ”Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться” — одна из самых известных книг Феофана Затворника, составленная из частных писем о христианской жизни, которые первоначально предназначались для частных лиц, а затем были приспособлены для издания; первое издание было в 1860г.

В центре внимания книги — вопрос о переходе от душевной жизни к духовной. Епископ Феофан опирается на восходящее еще к апостолу Павлу учение о трехчастном строении человека — из плоти, души и духа и соответственно о трех возможных уровнях жизни. Апостол Павел различает *плотского* человека, *душевного* и *духовного* в зависимости от того, какая сторона в человеке преобладает. Феофан подробно объясняет это различение. В плотском человеке душа и дух подчинены плоти и плотским желаниям. Жизнь душевного человека в наибольшей мере зависит от рассудочного мышления и сердечных страстей. Душа вся обращена на устроение временного земного быта. Дух же, по определению Феофана, — это сила, влекущая человека ”от видимого к невидимому, от временного к вечному, от твари к Творцу”. Духовный человек держит свою плоть и душу в подчинении духу, живет по заповедям Божьим. Это и есть, по убеждению Феофана, та норма жизни, к которой должен сознательно стремиться каждый человек.

**КИРЕЕВСКИЙ**

*Киреевский Иван Васильевич* (1806—1856) — философ, публицист и литературный критик, один из основателей славянофильства; входил в кружок ”любомудров”, испытал влияние немецкой идеалистической философии; слушал в Германии лекции Шлейермахера, Гегеля, Шеллинга. Три раза пытался начать литературную работу, но три раза журнал, в котором он печатался, закрывали из-за его статей, признаваемых ”неблагонадежными”. В дальнейшем посвятил себя почти исключительно теоретическим занятиям. Пришел к убеждению, что европейская образованность должна быть переосмыслена на основе православного учения, единственного сохранившего во всей чистоте истину христианства. Киреевский рассматривает гегелевскую философию как завершение западноевропейского рационализма, восходящего к Аристотелю и католической схоластике, противопоставляет ей традиции Платона и восточнохристианского умозрения. В отходе от религиозных начал, в утрате духовной цельности он видит источник кризиса ”европейского просвещения”, проявившегося в господстве отвлеченных начал в идеалистической философии. Самобытная русская философия должна, по его мнению, быть философией духовно цельной личности. Ибо все, что есть в мире существенного, — это ”только разумно свободная личность. Она одна имеет самобытное значение. Все остальное имеет значение только относительное”. И сама философия — лишь ”переходное движение разума человеческого из области веры в область многообразного приложения мысля бытовой”.

1 ”Отрывки” — сделанные в разные годы подготовительные заметки для большого философского сочинения, первой частью которого стала программная статья ”О необходимости и возможности новых начал для философий”. Сочинение осталось незаконченным из-за внезапной смерти автора от холеры.

В центре внимания Киреевского — понятие человеческой личности в ее первозданной неделимости, когда ”разум и воля, и чувство, и совесть, и прекрасное, и истинное, и удивительное, и желанное, и справедливое, и милосердное” сливаются в одно живое единство. Стремление к духовной *цельности*, по убеждению Киреевского, было неотъемлемой принадлежностью христианства, но ”с ходом времен” оно было утеряно во всех христианских исповеданиях, кроме православного. Вся западная католическая культура возникла, считает Киреевский, из внутренне разделенного состояния человека, из противостоящих друг другу ”отвлеченных начал” — разума и чувства, воли и веры. Русская православная культура вырастает из ”одного общего корня жизни”, из живой духовной целостности, и ”истинное просвещение” должно быть основано на осмыслении этого факта.

2 *Афон* — узкий гористый полуостров в Греции, вдающийся в Эгейское море; одно из самых почитаемых мест православного мира, своего рода православный ”Ватикан”, ”Святая гора”. Афон был центром византийско-восточного монашества, местом религиозно-созерцательной жизни греческих и славянских православных христиан, хранителем их церковного предания и христианского просвещения.

3 *Лестница Иакова* — согласно ветхозаветному преданию, Иаков — патриарх, сын Исаака и Ревекки, внук Авраама, легендарный родоначальник ”двенадцати колен Израиля”. В Библии описывается приснившийся ему сон: лестница, соединяющая небо и землю, и по ней восходящие и нисходящие ангелы, а наверху Бог (см.: Быт., 28, 12—13). В христианской традиции ”лестница Иакова” была истолкована как лестница духовного совершенствования.

**ХОМЯКОВ**

*Хомяков Алексей Степанович* (1804—1860) — философ и богослов, поэт и драматург, основатель славянофильства. Принадлежал к богатому дворянскому роду, жил настоящим барином, нигде не служил (кроме военной службы в молодые годы); в своем именье занимался сельским хозяйством, сторонник либеральных реформ. Человек прекрасного образования и редкой эрудиции, сильной и глубокой веры, никогда в жизни не знал религиозных сомнений. В церкви он видел полноту истины, и во всем, что ему доводилось делать в жизни, стремился объяснить и защитить церковную точку зрения.

Статьей ”О старом и новом” (1839) Хомяков положил начало славянофильству. Основное в учении Хомякова — идея ”соборности”. Хомяков использует одно из важнейших понятий христианского учения о Церкви, которое присутствует в Никейском ”символе веры”: ”верую во святую, соборную и апостольскую Церковь”. Соборность в христианской традиции понимается как церковное единение христиан в любви, вере и жизни. Хомяков расширяет понятие соборности, трактует его как общий метафизический принцип общечеловеческого общения. *Соборность* — это *цельность*, внутренняя полнота, множество, собранное силой любви в свободное и органическое единство. Развивая идеи И. Киреевского о духовной цельности, Хомяков пишет об особом состоянии человека, ”истинной вере”, когда все многообразие духовных и душевных сил человека объединено в живую и стройную *цельность* его волей, нравственным самосознанием, устремленностью к творчеству. Вера выступает здесь одновременно как ”познание и жизнь”, ”живознание”.

1 ”О понятии соборности личности” — под этим условным названием объединены (одной темой) три фрагмента из трех богословских статей Хомякова, в которых раскрывается его представление о Церкви как мистически понятом универсальном общечеловеческом единстве и понятие соборной личности.

Первый фрагмент взят из работы, которая в рукописи была названа автором ”Церковь одна”. Тема фрагмента — понятие соборной личности, связанной с другими общением веры, любви и молитвы, и Церковь как мистически понятое универсальное общечеловеческое единство.

Второй отрывок взят из статьи ”Несколько слов православного христианина о западных верованиях” (1853 г.), где Хомяков говорит о необходимой связи, существующей между познанием истины и внутренним совершенством жизни.

В третьем фрагменте (взятом из статьи с тем же названием, но написанной в другое время (1855 г.) и по другому поводу) Хомяков противопоставляет соборную личность одинокому человеку. Одиночество — следствие греха. Человек одинок до тех пор, пока он подчинен своей греховной природе и злой воле. Становясь членом Церкви, он соединяется с Христом и всем человечеством, в Церкви пребывающем.

2 Хомяков имеет в виду эпизоды библейской истории, описанные в Евангелии от Луки: Бог послал Ангела Гавриила к Деве Марии возвестить ей рождение Сына Божьего (См.: Лук., 1, 26—38); *Елисавета*, жена священника Захария и мать Иоанна Крестителя, первая, исполнившись Духа Святого, приветствовала Деву Марию как Матерь Господа (См.: Лук., 1, 41—43).

3 *Иоанн Богослов* — апостол и евангелист, автор Евангелия от Иоанна, трех посланий и Апокалипсиса (”Откровение Иоанна Богослова”), был, согласно христианскому преданию, любимым учеником Христа. Он стоял на Голгофе у креста; и, умирая, Иисус Христос завещал Иоанну Богослову сыновние обязанности по отношению к Деве Марии (См.: Иоанн, 19, 26—27).

4 *Гизо Франсуа* (1787—1874) — французский историк, с 1830 г. неоднократно министр, с 1847 г. глава правительства, свергнутого революцией 1848 г.

5 *Токвиль Алексис* (1805—1859) — французский историк, социолог и политический деятель, лидер консервативной Партии порядка, министр иностранных дел (1849).

6 *Латиняне* — имеются в виду представители католической Церкви.

7 Первые протестантские общины возникали под знаменем возвращения к первоначальному ”истинному” христианству апостольских времен.

**ЧААДАЕВ**

*Чаадаев Петр Яковлевич* (1794—1856) — мыслитель и публицист, основатель русского западничества; родовитый дворянин, получил блестящее домашнее образование, которое завершил в Московском университете. Участвовал в Отечественной войне 1812 г., входил в Северное общество декабристов (1821), но активного участия в деятельности тайных обществ не принимал и относился к ним сдержанно-скептически.

Мировоззрение Чаадаева формировалось под влиянием идей французских энциклопедистов и русских просветителей. Особое воздействие на него оказали религиозно-философские воззрения Шеллинга и Ламенне. Объявив себя приверженцем ряда принципов католицизма, в философии Чаадаев обосновывал верховную роль божественного закона, как в природе, так и обществе. Народ, по Чаадаеву, как сверхразумное целое может добиться ”Царства Божия” — гражданского общества, в котором господствует свобода, равенство и демократия, — преодолевая индивидуализм и эгоизм под руководством всевышнего разума и мировой воли.

1 ”Философические письма” — главный труд жизни П. Я. Чаадаева — написаны на французском языке в 1829—1831 гг.; первоначальное название ”Письма о философии истории”. В 1836 г. перевод первого письма был опубликован в журнале ”Телескоп”, в результате чего журнал был запрещен, издатель сослан в Вологду, цензор отстранен от должности, а Чаадаев объявлен сумасшедшим и вынужден был дать подписку впредь ничего не публиковать.

Неудовольствие властей было вызвано мрачной оценкой в ”Письмах” исторической судьбы России, размышлениями Чаадаева по поводу отлученности ее от ”всемирного воспитания человеческого рода”, критикой существующего строя, открыто и резко выраженным протестом против духовного застоя в обществе.

В своих воззрениях на человека Чаадаев исходил из того, что индивидуальное сознание имеет свои корни в высшем мировом разуме. По его мнению, не может быть эволюционного перехода от животного начала в человеке к разумному. Высшее разумное начало формируется в человеке благодаря социальной среде. Многократно повторяет Чаадаев, что без общения с другими существами мы бы до сих пор ”мирно щипали траву”. Но это вовсе не значит для него, что в социальной среде естественным путем зарождается разум, свет разума хранится и передается через социальную среду. ”В день создания человека, — пишет Чаадаев, — Бог беседовал с ним, и человек слушал и понимал, — таково истинное происхождение разума”.

2 Быт. 3, 22.

3 В этом месте в сохранявшейся рукописи, видимо, пропущено несколько слов. Помещенные в квадратных скобках слова включены по смыслу всего места и по аналогии с соответствующими местами в 4-м и 5-м ”Философических письмах”.

4 Иоан. 1,9-10.

5 ”Отрывки и разные мысли” — представляют собой записи Чаадаева по нравственным, философским, историческим и другим вопросам, которые он делал, начиная со времени создания ”Философических писем” и до конца жизни. Настоящая подборка дополняет и развивает мысли Чаадаева о человеке, высказанные им в письмах.

6 В Евангелии от Матфея сказано: ”ищите же прежде Царства Божия и правды Его, и это все приложится вам” (6, 33).

7 *Зоофиты* — переходные формы от растительного мира к животному, животно-растения. В современной биологии этот термин не употребляется.

8 Чаадаев имеет в виду знаменитую формулу Декарта: ”Мыслю, следовательно, существую”.

**ГЕРЦЕН**

*Герцен Александр Иванович* (1812—1870) — революционер-демократ, философ, писатель и публицист, основоположник народничества. Высшие достижения общественно-философской мысли (идеи французского утопического социализма, историография эпохи Реставрации, особенно немецкая классическая философия) были переработаны Герценом в оригинальное материалистическое мировоззрение, вплотную подвинувшее его к диалектическому материализму, разработке теории ”русского социализма”. Проблемы свободы воли, взаимодействия личности и социальной среды, взаимосвязанности исторических обстоятельств и человеческой воли, критика мещанского индивидуализма и уравнительных коммунистических утопий — основная тематика его сочинений.

Разработка центральной для философии истории проблемы общественного закона (как сочетания стихийного хода истории и сознательной деятельности индивидов) приводит его к пониманию истории как ”свободного и необходимого дела человека”. В конце жизни он начинает усматривать предпосылки для осуществления социализма в рабочем движении.

1 ”С того берега” (1850) — цикл очерков, которые сам автор считал своей лучшей работой; они написаны под впечатлением двух потрясших его событий — решения навсегда покинуть родину и июньского расстрела Парижского восстания 1848 г.

Может быть, нигде больше Герцен с такой страстью не отстаивает идею автономии личности и право ее нравственного противостояния истории: ”Свобода лица — величайшее дело; на ней и — только на ней — может вырасти действительная воля народа. В себе самом человек должен уважать свою свободу и чтить ее не менее, как в ближних, как в целом народе”.

2 Паскаль пишет об этом в ”Мыслях” (глава V).

**ЧЕРНЫШЕВСКИЙ**

*Чернышевский Николай Гаврилович* (1828—1889) — философ, писатель, литературный критик, революционный демократ, идеолог крестьянской революции. Родился в Саратове в семье священника, учился в Саратовской духовной академии, затем на историко-философском отделении Петербургского университета, где познакомился с ”новыми началами и идеями, проповедуемыми в Западной Европе”; стал убежденным социалистом и фейербахианцем. Но Чернышевский последовательнее Фейербаха: ”природа человека” фиксируется им уже не только в биологических, но и в социальных категориях. Поэтому задача антропологической философии состоит, считал он, не только в ответе на вопрос, что такое ”человек вообще”, но, главное, в определении социально-экономических и политических условий присвоения индивидом его собственных сил. Чернышевский пропагандировал социалистические идеи, доказывал необходимость революции, идейно подготовил создание революционной народнической организации ”Земля и воля”.

1 В работе ”Антропологический принцип в философии”, впервые опубликованной в журнале ”Современник” в 1860 г., Чернышевский развивает идеи антропологического материализма Л. Фейербаха, которого называет ”отцом новой философии”. Однако в отличие от Фейербаха антропологизм Чернышевского лишен религиозно-этических наслоений. Последовательный материалистический монизм мировоззрения Чернышевского проявился в этике ”разумного эгоизма”, основной принцип которой заключается в том, что поступки человека должны согласовываться с внутренними его побуждениями, со стремлением к торжеству избранного идеала. Ответ на один из центральных вопросов своего учения: ”Не могут ли быть отношения между людьми устроены так, чтобы способствовать потребностям человеческой натуры?” Чернышевский видел в революционном решении проблемы освобождения труда.

**ЛАВРОВ**

*Лавров Петр Лаврович* (1823—1900) — философ и социолог, публицист, идеолог революционного народничества. Родился в семье богатого помещика, закончил Артиллерийское военное училище, был профессором математики. С 60-х годов участвовал в демократическом движении.

Общие философские и социологические позиции Лаврова, называвшего свою систему взглядов ”реализмом”, определяются его верой в науку, критицизмом, отрицанием метафизики. В соответствии с духом времени он проникнут позитивистскими ориентациями, религия для него — ”патологический элемент” сознания. Но универсальная критическая и даже скептическая установка сознания отступает в сфере этического. Основным предметом философии Лавров считает человека (как единое и нераздельное целое). Он так формулирует свой антропологический принцип: ”Человек есть источник природы (ибо из данных опыта человек воссоздает ”природу”), источник истории (борется за свои идеалы, бросает семя в почву окружающего мира), источник собственного сознания (перестраивает свой внутренний мир)”. Историю Лавров понимает как сферу воплощения нравственного идеала. ”Критически мыслящие личности”, одушевленные нравственным идеалом, являются, по его мнению, движущей силой истории. Они должны объединиться в партию для борьбы за общественный прогресс, состоящий в конечном счете в росте человеческой солидарности, во все более полном воплощении в человеческом общежитии идей равенства и справедливости.

1 ”Исторические письма” — написаны Лавровым в ссылке, первоначально изданы в еженедельнике ”Неделя” в 1868—1869 гг. под псевдонимом ”П. Миртов”. Философия истории, развитая в них Лавровым, полностью определяется моральным сознанием. Основная идея работы — необходимость ”уплаты долга” народу. Человечество, доказывает Лавров, заплатило чрезвычайно дорого за то, чтобы ”несколько мыслителей в своем кабинете могли говорить о его прогрессе”. Поскольку же целью общественного развития, по Лаврову, является усиление солидарности людей, все более полное воплощение в человеческом общежитии идей равенства и справедливости, постольку каждый человек, считает он, в первую очередь интеллигенция, ”критически мыслящие личности” обязаны исправить общественное зло, снять с себя ”ответственность за кровавую цену своего развития”, употребить ”это самое развитие на то, чтобы уменьшить зло в настоящем и будущем”. ”Письма” оказали громадное влияние на радикальную русскую молодежь, для нескольких поколений стали своего рода Евангелием, философией революции.

2 Фиваида — пустынная местность в Верхнем Египте, место аскетических подвигов первых христиан.

**МИХАЙЛОВСКИЙ**

*Михайловский Николай Константинович* (1842—1904) — социолог, публицист, теоретик народничества. Родом из небогатой дворянской семьи; учился в Горной академии; с 18 лет начал печататься в журналах. Был тесно связан с революционным подпольем. С начала 90-х годов — главный редактор журнала ”Русское богатство”, органа социалистов-революционеров.

Михайловский — один из создателей ”субъективного метода в социологии”. Истина, по его мнению, существует лишь ”для человека” и является удовлетворением его познавательных способностей. Чтобы избежать произвола мнений, надо принимать за критерий истины познавательные способности ”нормального человека” — нормального не только физически, но и социально, т. е. находящегося в благоприятных для личностного развития социальных условиях.

Идеал Михайловского — всесторонне развитая ”разнородная” личность. Развитие личности является критерием общественного прогресса. Он считает, что до сих пор история шла по направлению к разнородности, дифференциации общества. Разделение труда приводило к однородности личности, к превращению ее в простой придаток общественного механизма. Преодолением отчуждения личности от общества будет социализм как ”торжество личного начала при посредстве начала общинного”.

1 ”Записки профана” — цикл статей на социальные, культурные, педагогические и другие общественно значимые темы, которые были опубликованы в 1875—1876 гг. в журнале ”Отечественные записки”'. Михайловский защищает права ”профана” на собственное мнение. ”Профан” — в его интерпретации — это независимая, свободно мыслящая личность, носитель общественного прогресса; в ее обязанности, считает Михайловский, входит стремление ”сметь свое суждение иметь” по всем общественно значимым проблемам и противопоставлять его мнению ”специалистов”, суждения которых изуродованы их приспособлением к выполнению какой-либо одной общественной функции.

2 *Бэр Карл* (1792—1876) — естествоиспытатель, зоолог, основатель эмбриологии, русский подданный немецкого происхождения. *Мильн-Эдвардс Альфонс* (1835—1900) — французский зоолог и палеонтолог.

3 *Геккель Эрнст* (1834—1919) — немецкий биолог-эволюционист, представитель естественнонаучного материализма, сторонник и пропагандист учения Ч. Дарвина.

4 *Губер Жан-Пьер* (1777—1840) — французский энтомолог.

5 Пер. с нем: ”Те немногие, которые что-то из этого узнали, но были достаточно глупы и не сохранили в сердце, а открыли черни свое чувство и свое видение, тех распяли и изгнали”.

6 *Менений Агриппа* — персонаж пьесы В. Шекспира ”Кориолан”.

**БАКУНИН**

*Бакунин Михаил Александрович* (1814—1876) — русский революционер, один из основателей и теоретиков анархизма. Сын помещика, с 1828 по 1833 г. учился в артиллерийской школе. После окончания школы служил офицером в армии. В 1835 г. вышел в отставку. Примкнув к кружку Станкевича, изучал немецкую классическую философию. Был близок с Белинским, Герценом, Огаревым. В 1840 г. уехал за границу, примкнул к левым гегельянцам. Участник революции 1848—1849 гг. в Праге и Дрездене. Дважды приговорен к смертной казни, которая в обоих случаях была заменена пожизненным заключением. Был выдан русскому правительству. После заключения в Петропавловской крепости сослан в Сибирь, откуда в 1861 г. бежал в Лондон через Японию и США. В 60—70-х годах жил в Западной Европе, сотрудничал с Герценом и Огаревым, активно участвовал в организации анархистского движения, выступал против К. Маркса в I Интернационале.

Учение Бакунина окончательно сложилось к концу 60-х годов. Цель человека и человечества он видит в достижении свободы. Интеллектуальное освобождение личности возможно, по его мнению, только на основе атеизма и материализма. ”Если Бог существует, то у человека нет свободы, он — раб; но если человек может и должен быть свободен, то значит, Бога нет”. Условиями социально-экономического освобождения он считает отмену частной собственности, уничтожение государства, ликвидацию брака и семьи и организацию общественного воспитания детей.

1 ”Международное тайное общество освобождения человечества” — программный документ, написанный Бакуниным в 1864 г. Первым необходимым условием освобождения человека и человечества Бакунин считает отказ от принципов авторитета и власти, воплощенных в таких социальных институтах, как Церковь и государство.

2 Речь идет о первом Вселенском Соборе, состоявшемся в Никее в 325 г., на котором был составлен ”символ веры”, определяющий основное содержание христианского вероучения.

3 Во время правления французского короля *Луи Филиппа* (1830— 1848 гг.) за религиозное свободомыслие был осужден публицист *Жан-Жак Пийе* (1809—1887). Его лишили сана священника и приговорили в 1839 г. к тюремному заключению за попытку создать особую ”унитарную” Церковь.

4 *Непременное условие* (лат.).

5 Бакунин имеет в виду режим *Луи Наполеона Бонапарта* (Наполеона III), французского императора (1852—1870).

6 ”Революционный катехизис” — программный документ, написанный Бакуниным в феврале—марте 1866 г., интересен точной и краткой формулировкой основных принципов секуляризма: человеческий разум Бакунин объявляет единственным критерием истины, а человеческую совесть — основой справедливости.

7 ”Федерализм, социализм и антитеологизм” — работа написана М. Бакуниным в 1867 г. и адресована Центральному Комитету Лиги мира и свободы, деятельности которой Бакунин надеялся придать социалистический, антирелигиозный и ”антиавторитарный” характер. В предлагаемом фрагменте Бакунин критикует христианство как форму духовного порабощения человека, которое имеет своим естественным следствием политическое и социальное порабощение. Условием освобождения личности он считает упразднение религии.

**ЛЕВ ТОЛСТОЙ**

*Толстой Лев Николаевич* (1828—1910) — русский писатель и мыслитель. Большую часть жизни провел в своем поместье, посвятив себя в основном художественному творчеству. В конце 70 — начале 80-х гг. пережил тяжелый духовный кризис, который разрешился созданием собственной религиозно-этической концепции. Толстой считает, что современная цивилизация утратила понимание того, в чем назначение и благо человеческой жизни. В основе учения Толстого понятие веры — веры в Бога, в абсолютное добро, придающей смысл человеческой жизни. Последний видится Толстому в преодолении отчуждения и свободном объединении людей на основе любви, в слиянии их с Богом путем осознания каждым разумно-божественного начала в себе, опрощения, улучшения себя, борьбы со злом в себе, непротивления злу силою, т. е. личным самосовершенствованием.

1 ”О жизни” — работа написана в 1886—1887 гг.; в ней изложены философские основы миросозерцания Л. Толстого. Первоначальное название — ”0 жизни и смерти”, но по мере развития общей концепции Толстой пришел к убеждению, что для человека, нашедшего смысл жизни в служении нравственной истине, смерти не существует. Духовное рождение освобождает человека от смерти. И в окончательном варианте он вычеркнул слово ”смерть” из названия трактата. Толстой считал работу ”О жизни” одной из лучших своих книг.

Книга была издана в 1888 г., но запрещена цензурой как несоответствующая христианскому пониманию жизни, подменяющая церковное учение рассудочным суждением.

**ФЕДОРОВ**

*Федоров Николай Федорович* (1828—1903) — религиозный мыслитель, представитель русского космизма. Незаконный сын князя П. И. Гагарина; был учителем в провинции, затем почти четверть века библиотекарем Румянцевского музея. Вел аскетическую жизнь, считал грехом всякую собственность, даже на книги и идеи, поэтому свои работы не публиковал.

Основное зло для человека Федоров видел в смерти, порабощенности его слепой силой природы, поэтому выдвинул идею регуляции природных процессов средствами науки и техники, переустройства человеческого организма, освоения космоса. Высшая цель регуляции — преодоление смерти, воскрешение умерших поколений, ”патрофикация” (воскрешение отцов), достижение всеобщего бессмертия. Нужно обратить вспять, считал Федоров, ложную направленность человека к рождению детей, которая ведет только к дурной множественности и дурной бесконечности. Дети, получая жизнь от отцов, должны воскресить, заново ”родить” своих отцов. Воскрешение отцов, всеобщее бессмертие было задумано Федоровым как ”общее дело” человечества, ведущее к всеобщему братству и родству, поэтому христианскую идею личного спасения он считал безнравственной, противоложной делу всеобщего спасения.

1 ”Горизонтальное положение и вертикальное — смерть и жизнь” — статья (из 2-го тома ”Философии общего дела”), в которой наиболее полно изложены антропологические взгляды Федорова. Человек дважды рожден, первый раз — природой, второй — самим собой. Второе рождение происходит в первом акте самодеятельности человека — в принятии им вертикального положения, это первый акт преодоления человеком своей природной ограниченности, выход в сверхживотное, сверхприродное состояние, первый акт ”восстания человека против природы”. Окончательной победой будет преодоление смерти, преображение человеческого существа в бессмертное.

2 *Религиозное животное* (лат.).

**СОЛОВЬЕВ**

*Соловьев Владимир Сергеевич* (1853—1900) — религиозный философ, поэт, публицист и критик. Сын знаменитого историка С. М. Соловьева. Общий пафос философского творчества Соловьева — освобождение человека как от пагубной власти индивидуалистических заблуждений, так и антигуманистического давления, нуждающегося в преобразовании общества.

В основе всего философского творчества Соловьева лежит стремление к универсальному всеединству, достижению ”цельной жизни” на основе ”цельного знания” и ”цельного творчества”. Путь к тому он видел в универсальном синтезе философии, науки и религии (опыта, знания и веры).

Антропологическое учение Соловьева двойственно. Как христианский философ, он считает теоретическую потребность частной, одной из многих: ”У человека есть общая высшая потребность всецелой или абсолютной жизни”. В сфере личной и общественной нравственности эта потребность удовлетворяется ”последованием Христу”. Цель человеческой истории он видит в преображении мира. Но преображение человека и человечества Соловьев часто вопреки христианской традиции понимает магически-натуралистически, призывая к ”теургическому деланию” — к участию человека в осуществлении божественного промысла, к ”превращению мирского царства в царство Божие”.

1 ”Духовные основы жизни” — работа 1882—1884 гг., представляет собой развернутый философский комментарий на тексты Нового завета. В приведенных главах Соловьев пишет о бессмысленности природного существования человека: ”Царство природы есть царство смерти”, жить согласно природе — значит для человека убивать других и себя. Природному существованию Соловьев противопоставляет нравственную жизнь; начало этой жизни — благодать Божья. Но чтобы встать на путь благодати, нужен подвиг воли. Этот подвиг — нравственная обязанность человека. Соловьев считает, что человек может и не исполнить своей нравственной обязанности, но тогда он неизбежно теряет свое нравственное достоинство.

Оглавление

[ЧЕЛОВЕК: МЫСЛИТЕЛИ ПРОШЛОГО И НАСТОЯЩЕГО О ЕГО ЖИЗНИ, СМЕРТИ И БЕССМЕРТИИ. XIX век 1](#_Toc517292550)

[ТАЙНА ЧЕЛОВЕКА 4](#_Toc517292551)

[ПРОБЛЕМЫ СВОБОДЫ И ДУХА В НЕМЕЦКОЙ КЛАССИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ 11](#_Toc517292552)

[Кант 15](#_Toc517292553)

[Фихте 19](#_Toc517292554)

[Шеллинг 21](#_Toc517292555)

[Гегель 32](#_Toc517292556)

[Фейербах 51](#_Toc517292557)

[ЧЕЛОВЕК В ФИЛОСОФИИ РОМАНТИЗМА 57](#_Toc517292558)

[Вакенродер 60](#_Toc517292559)

[Шлегель 63](#_Toc517292560)

[Тик 70](#_Toc517292561)

[Новалис 76](#_Toc517292562)

[Кольридж 84](#_Toc517292563)

[Торо 87](#_Toc517292564)

[Гёте 91](#_Toc517292565)

[МАРКСИСТСКАЯ ТЕОРИЯ ЧЕЛОВЕКА 94](#_Toc517292566)

[К. Маркс, Ф. Энгельс 97](#_Toc517292567)

[НАУКА И ЧЕЛОВЕК В ПОЗИТИВИЗМЕ 128](#_Toc517292568)

[Конт 131](#_Toc517292569)

[Милль 136](#_Toc517292570)

[Спенсер 140](#_Toc517292571)

[Дарвин 145](#_Toc517292572)

[КОНЦЕПЦИЯ ЧЕЛОВЕКА В ФИЛОСОФИИ ЖИЗНИ 162](#_Toc517292573)

[Шопенгауэр 166](#_Toc517292574)

[Кьеркегор 175](#_Toc517292575)

[Ницше 192](#_Toc517292576)

[Бергсон 199](#_Toc517292577)

[Дильтей 202](#_Toc517292578)

[ЧЕЛОВЕК В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ 213](#_Toc517292579)

[Серафим Саровский 217](#_Toc517292580)

[Игнатий Брянчанинов 228](#_Toc517292581)

[Феофан Затворник 232](#_Toc517292582)

[Киреевский 236](#_Toc517292583)

[Хомяков 240](#_Toc517292584)

[Чаадаев 243](#_Toc517292585)

[Герцен 248](#_Toc517292586)

[Чернышевский 251](#_Toc517292587)

[Лавров 253](#_Toc517292588)

[Михайловский 259](#_Toc517292589)

[Бакунин 264](#_Toc517292590)

[Лев Толстой 275](#_Toc517292591)

[Федоров 278](#_Toc517292592)

[Соловьев 282](#_Toc517292593)

[КОММЕНТАРИИ 289](#_Toc517292594)

1. См.: *Кант И.* Трактаты и письма. М., 1980. С. 589. [↑](#footnote-ref-2)
2. *Фейербах Л.* Сущность христианства // Избр. филос. произв. М., 1955. Т. 2. С. 31. [↑](#footnote-ref-3)
3. \*Так утверждает в своем трактате ”De servo arbitrio”[3](#b11) Лютер, и утверждает справедливо, хотя он и неправильно понимает соединение подобной непреодолимой необходимости со свободой действий. [↑](#footnote-ref-4)
4. \* Весьма верные замечания по поводу этой моральной гениальности нашей эпохи содержатся в многократно цитированной нами рецензии г-на Ф. Шлегеля в Heidelberger Jahrbücher. S. 154. [↑](#footnote-ref-5)
5. \* Некий молодой человек, вероятно слишком высокомерный, подобно многим другим в наши дни, чтобы честно следовать по пути Канта, и вместе с тем не способный подняться до действительно лучшего, уже провозгласил, разглагольствуя об эстетике, подобное обоснование морали эстетикой. При столь быстрых успехах мы вправе ожидать, что высказанное Кантом шутливое замечание, будто геометрию Эвклида следует рассматривать как несколько тяжеловесное руководство к рисованию, еще станут воспринимать всерьез. [↑](#footnote-ref-6)
6. \*Tentam theod. Орр. 1, § 346, 347. [↑](#footnote-ref-7)
7. \*Kleeblatt hellenistischer Briefe II. S. 196. [↑](#footnote-ref-8)
8. \*Tentam theod., р. 139: ”Ех his concludendum est, Deum antecedenter velle omnem bonum in se, velle consequenter optimum tunquam finem; indifferens et malum physicum tanquam medium; sed velle tantum permittere malum morale, tanquam conditionem, sine qua non obtineretur optimum, ita nimirum, ut malum nonnisi titulo necessitatis hypotheticae, id ipsum cum optimo connectentis, admittatur”. — п. 292: Quod ad vitium attinet, superius ostensum est, illud non esse objectum decreti divini, tanquam medium, sed tanquam conditionem sine qua non — et ideo duntaxat permitti»[12](#b20). В этих двух местах содержится суть всей лейбницевской Теодицеи. [↑](#footnote-ref-9)
9. \*Philosophie und Religion. Tȗbingen, 1804. S. 73. [↑](#footnote-ref-10)
10. \*Aphorismen ȗber die Naturphilosophie. — ”Jahrbȗcher der Medizin als Wissenschaft”. Bd. I, Hf. 1, Aphor, 162, 163. [↑](#footnote-ref-11)
11. \*Бездушный материалист говорит: ”Человек отличается от животного только сознанием; он — животное, но такое, которое обладает сознанием”. Он не принимает, таким образом, во внимание, что в существе, в котором пробудилось сознание, происходит качественное изменение всей его сущности. Впрочем, этим нисколько не умаляется достоинство животных. Здесь не место глубже исследовать этот вопрос. [↑](#footnote-ref-12)
12. \*”Каждое убеждение достаточно сильно, чтобы заставить себя отстаивать ценой жизни” (*Монтень*[3](#b43)). [↑](#footnote-ref-13)
13. \*Для темы этой книги не имеет значения вопрос о том, обосновывается ли природой вещей различение между индивидуумом — слово, которое, подобно всем отвлеченным словам, крайне неопределенно, двусмысленно и сбивчиво, — и любовью, разумом, волей. Религия абстрагирует от человека его силы, свойства, существенные определения и обожествляет их как самостоятельные существа, причем безразлично, остаются ли они раздельными — в политеизме, или сливаются воедино — в монотеизме; таким образом, при объяснении характера этих сущеетв и при их сведении к человеку необходимо не упускать из виду этого различия. Впрочем, оно обосновано не только самим предметом, но и практикой языка и— что то же — логикой, ибо человек отличает *себя* от своего духа, от своей головы, от своего сердца, как будто без них он представляет собою нечто. [↑](#footnote-ref-14)
14. \*”Для человека нет ничего красивее человеческого существа” (*Цицерон*[*4*](#b44). О природе богов. Кн. I). И это не есть признак ограниченности, так как он и другие существа помимо себя находит прекрасными; его радует красота животных форм, красота растительных форм, красоты природы вообще. Но лишь абсолютное, совершенное создание может без чувства зависти любоваться обликом других существ. [↑](#footnote-ref-15)
15. \*”Только ум восприимчив к уму и к тому, что от него исходит” (*Reimarus*. Wahrheit der natȗrlichen Religion, IV Abt., § 8)[6](#b46). [↑](#footnote-ref-16)
16. \*Так, например, Христ. Гюйгенс[7](#b47) говорит в своем ”Cosmotheoros” (lib. I):”Есть основание полагать, что удовольствие от музыки и математики свойственно не только людям, а распространяется на много других существ”. Это, другими словами, значит: качество тождественно, тот же вкус к музыке, к науке; но число тех, которые их воспринимают, должно быть неограниченным. [↑](#footnote-ref-17)
17. \*Имеется в виду немецкий живописец и график Альбрехт Дюрер (1471—1528). — *Ред.* [↑](#footnote-ref-18)
18. \*— самоапология (буквально: речь в защиту алтарей и очагов). *Ред*. [↑](#footnote-ref-19)
19. \*— вопрос чести. *Ред.* [↑](#footnote-ref-20)
20. \*— argumentum ad hominem — доказательство применительно к данному лицу. *Ред.* [↑](#footnote-ref-21)
21. \*— золотой середины. *Ред.* [↑](#footnote-ref-22)
22. \*— самопроизвольного зарождения Ред. [↑](#footnote-ref-23)
23. \*— разночинец, человек недворянского звания. *Ред.* [↑](#footnote-ref-24)
24. \*— мелких участков земли. *Ред.* [↑](#footnote-ref-25)
25. \*— книга Ж.-Ж. Руссо. *Ред.* [↑](#footnote-ref-26)
26. \*— более или менее. *Ред.* [↑](#footnote-ref-27)
27. \*— против человека. *Ред.* [↑](#footnote-ref-28)
28. \*— помимо их воли. *Ред.* [↑](#footnote-ref-29)
29. \* — самоотверженностью. *Ред.* [↑](#footnote-ref-30)
30. \*— основа для сравнения, критерий. *Ред.* [↑](#footnote-ref-31)
31. \* — общественный договор. *Ред.* [↑](#footnote-ref-32)
32. \* — борьба всех против всех (*лат.*). *Ред.* [↑](#footnote-ref-33)
33. \*Все последующие данные, приведенные на основании показаний этих натуралистов, взяты из Rengger’s ”Naturgesch. d. Säugeth. von Paraguay”, 1830, S. 41—57 и из Brehm’s ”Tierleben”, В. I, S. 10—87. [↑](#footnote-ref-34)
34. \*”Bridgewater Treatise”. P. 263. [↑](#footnote-ref-35)
35. \*Один критик, без всякого основания (”Quarterly Review”. July. 1871. Р. 72), с целью дискредитировать мое сочинение, оспаривает возможность описанного Бремом случая. Я поэтому сделал опыт и убедился, что действительно могу схватить зубами острые коготки маленького пятинедельного котенка. [↑](#footnote-ref-36)
36. \*Я вкратце описал их поведение в подобных случаях в своем сочинении ”Expression of the Emotions”. P. 43. [↑](#footnote-ref-37)
37. \*Сочинение м-ра Л. Г. Морган, ”The American Beaver”, 1868, представляет хороший пример этого. Я, однако, не могу удержаться от мысли, что он придает уж чересчур мало значения инстинкту. [↑](#footnote-ref-38)
38. Профессор Гёксли с изумительной ясностью анализировал ход рассуждений в уме человека или собаки, когда они приходят к заключениям, аналогичным только что изложенным. См. его статью ”Мг. Darwins Critics”, в ”Contemporary Review”, Nov. 1871. P. 462 и в его ”Critiques and Essays”, 1873. P. 279. [↑](#footnote-ref-39)
39. \*М-р Бельт в своем в высшей степени интересном труде ”The Naturalist in Nicaragua”, 1874 (p. 119) также описывает различные действия одного Cebus, которые, по моему мнению, ясно показывают, что животное это обладало известной долей рассуждающей способности. [↑](#footnote-ref-40)
40. \*”Personal Narrative”, англ, перев., vol. III, р. 106. [↑](#footnote-ref-41)
41. \*Мне было приятно встретить, что столь остроумный мыслитель, как м-р Лесли Стефен (”Darwinism and Divinity. Essays on Free-thinking”, 1873, p. 80), рассуждая о предполагаемой непроходимой пропасти между умом человека и низших животных, говорит: ”В самом деле, проводившиеся (между ними) различения кажутся нам обоснованными не лучше многих других метафизических различений, вроде, например, утверждения, что если двум вещам можно дать два разных имени, то вещи должны быть различны по природе. Трудно понять, как может человек, державший собаку или видевший слона, сомневаться в способности животных производить все существенные процессы мышления”. [↑](#footnote-ref-42)
42. \*Мне прислали несколько подробных рассказов об этом. Адмирал сэр Сюлливан, которого я знаю за хорошего наблюдателя, уверяет меня, что один африканский попугай; долго живший в доме его отца, безошибочно звал по именам домашних, а также и гостей. К завтраку он говорил каждому ”доброе утро”, а вечером ”доброй ночи” и никогда не путал этих приветствий. Здороваясь с Сюлливаном-отцом, он обыкновенно прибавлял к приветствию короткую фразу, которую после смерти старика никогда более не повторял. Он жестоко обругал раз чужую собаку, вскочившую в комнату через окно; он обругал также словами ”ты дрянной попугаишко” другого попугая, который вылетел из клетки и стал клевать яблоки в кухне на столе. О попугаях см. далее у Гузо ”Facultés Mentales”, t. II, р. 309. Д-р Мошкау сообщает мне; что он знал скворца, который безошибочно приветствовал приходящих словами ”доброе утро”, а уходящих ”прощай, старина”. Я мог бы привести много подобных примеров. [↑](#footnote-ref-43)
43. \*Об этом см. несколько хороших замечаний у проф. Уитнэй в его ”Oriental and Linguistic Studies”, 1873, p. 354. Он говорит, что желание человека, сообщить свои чувствования другому является живою силою, которая в развитии языка ”действует сознательно и бессознательно, сознательно по отношению к немедленному достижению цели, бессознательно по отношению к дальнейшим последствиям, могущим возникнуть из этого акта”. [↑](#footnote-ref-44)
44. \*В этом отношении суждение о предмете такого замечательного филолога, как профессор Уитней, будет иметь больше веса, чем все, что я могу сказать. Обсуждая взгляды Блика, он замечает (”Oriental and Linguistic Studies”, 1873, p. 297): ”Ввиду того, что язык есть необходимый пособник мысли, не заменимый в деле развития мышления, необходимый для определенности, разнообразия и важности познавания, наконец пособник в деле управления сознательным, всякий, кто отождествил бы способность со средствами выражения ее, тем самым признал бы, что мысль без слов совершенно невозможна. Но с тем же основанием он мог бы утверждать, что человек не в состоянии владеть рукой, не вооруженной инструментом. Принимая подобную доктрину, он, конечно, не станет в тупик перед самым неудачным из парадоксов Мюллера, что младенец (infans, не говорящий) не есть человеческое существо и что глухонемые получают разум не ранее как научатся складывать пальцы в подражание произносимым словам”. Макс Мюллер пишет курсивом (”Lectures on m-r Darwin’s Philosophy of Language44, 1873, чтение 3-е) следующий афоризм: ”He существует мыслей без слов так же, как не существует слов без мысли”. Какое странное определение дает он слову ”мысль”! [↑](#footnote-ref-45)
45. \*Tylor, ”Early Hist, of Mankind”, 1865, p. 6. См. также три удивительные главы о развитии религии в Lubbock’s ”Origin of Civilis”, 1870. Подобным же образом м-р Герберт Спенсер в своем остроумном трактате в ”Fortnightly Review” (May I, 1870, p. 535) объясняет происхождение первых религиозных верований во всем свете тем, что человек был наведен снами, призраками и другими явлениями на мысль о двойственности своего существа, о его телесности и духовности. Так как духовное существо признается живущим и после смерти, притом считается могучим, то возникают старания умилостивить его приношениями и обрядами, равно как и мольбами о помощи. Он показывает далее, что животные или предметы, названия которых послужили именами или прозвищами для предков или основателей какого-нибудь колена, признавались по истечении долгого времени за действительных основателей колена, и о таких животных и предметах возникало поверье, что они продолжают жить в форме духов, вследствие чего их стали считать священными и поклоняться им, как Богу. Тем не менее я не могу удержаться от предположения, что существовали еще более ранние и более грубые времена, когда все, в чем обнаруживалась сила или движение, должно было считаться одаренным жизнью и умственными способностями, подобными нашим собственным. [↑](#footnote-ref-46)
46. \*”Один покидает свой роскошный дворец, чтобы прогнать скуку, но тотчас возвращается назад, не чувствуя себя счастливее в другом месте. Другой спешно бежит в свое имение, словно там надо тушить пожар; но едва достигнув границ имения, он начинает скучать и или предается сонливости и старается забыться, или же спешно возвращается в город” (III, 1073). [↑](#footnote-ref-47)
47. \*Природа постоянно совершенствуется, переходя от механико-химического процесса в неорганическом мире к растительности с ее глухим самоощущением и далее к животному царству, где уже заметны разум и сознание; эти слабые ростки развиваются постепенно дальше, и последним, величайшим усилием достигается человек; его интеллект — апогей и цель творений природы, самое совершенное и трудное, что она смогла произвести. Однако и в пределах человеческого рода разум представляет многочисленные и заметные градации и крайне редко достигает высшего развития — действительно высокой интеллигентности.

    Понимаемая в узком, строгом смысле, она является труднейшим и высшим творением природы и вместе с тем самым редким и ценным, что есть на свете.

    При такой интеллигентности появляется вполне ясное сознание, а следовательно, отчетливое и полное представление о мире. Одаренный ею человек обладает величайшим земным сокровищем—тем источником наслаждений, по сравнению с которым все другие—ничтожны. Извне ему не требуется ничего, кроме возможности без помех наслаждаться этим даром, хранить этот алмаз. Ведь все другие—недуховные—наслаждения суть низшего рода; все они сводятся к движениям воли, т.е. к желаниям, надеждам, опасениям, усилиям, направленным на первый попавшийся объект. Без страданий при этом не обойтись; в частности, достижение цели обычно вызывает в нас разочарование. Наслаждения духовные приводят лишь к уяснению истины. В царстве разума нет страданий, есть лишь познание. Духовные наслаждения доступны, однако, человеку лишь чрез посредство, а следовательно, и в границах его собственного разума: ”весь имеющийся в мире разум бесполезен для того, у кого его нет”. Единственная невыгода, связанная с этим преимуществом, это та, что во всей природе восприимчивость к боли повышается параллельно с разумом, а следовательно, здесь достигает высшего предела. [↑](#footnote-ref-48)
48. \*В сущности, *вульгарность* состоит в том, что желания преобладают в сознании человека над познавательной способностью, и эта последняя становится в служебное отношение к воле; следовательно, раз воля не нуждается в услугах познания, раз нет ни крупных, ни мелких мотивов, сознание дремлет и наступает полное отсутствие мыслей. Желание без сознания самое низменное, что только возможно: оно присуще всякому полену, в котором и обнаруживается в момент его падения. Состояние это и есть вульгарность. Здесь действуют лишь органы чувств, да та ничтожная доза разума, какая необходима для восприятия ощущений. Посему вульгарный человек доступен всем впечатлениям, тотчас воспринимает все, что говорится вокруг; каждый слабый звук, мельчайшее обстоятельство немедленно возбуждают, как и у зверей, его внимание. Такое состояние отражается на его лице и на всей наружности — получается вульгарный вид, особенно отталкивающий, если — как это обычно бывает — воля, заполняющая собою все сознание, — низменна, эгоистична и зла. [↑](#footnote-ref-49)
49. \*Под историей везде будет подразумеваться всеобщая история, обыкновенная история в противоположность Священной истории. [↑](#footnote-ref-50)
50. \*То же выражает и принцип западного числа: если х есть функция у, то и у есть функция х. [↑](#footnote-ref-51)
51. \*Этот общежительный монастырь находится в Орловской епархии, между городами Севском и Дмитровском, в 40 верстах от каждого. [↑](#footnote-ref-52)
52. \*Очень немногие из западных писателей (да и из Православных) понимали эту разницу; между этими немногими приятно встретить Токвиля[5](#b180). Вот что писал он из Америки к одному из своих друзей: ”Очевидно, что многие из Протестантов с отчаяния бросают искание истины и снова подходят под ярмо авторитета”. [↑](#footnote-ref-53)
53. \*Иоанна гл. 19, ст. 28. Боже мой, Боже мой, в скую мя еси оставил, псалом 21. Матф., гл. 27, ст. 46. [↑](#footnote-ref-54)
54. \*Ев. от Иоанна, гл. X, ст. 17, 18. [↑](#footnote-ref-55)
55. \*И в жизни небесной есть неведение и откровение и, следовательно, возносительное движение. Это поведано нам самим Спасителем нашим (в беседе о кончине мира, Матф. XXIV, 36; Марк. XIII, 32), поведано Духом истины (в послании Св. Павла к Ефесеям, III, 10) и, по свидетельству Марка Ефесского перед Флорентинским собранием, никогда Церковь в этом не сомневалась. [↑](#footnote-ref-56)
56. \*Здесь автор, кажется, имел в виду свой ”Опыт Катехизического изложения учения о Церкви” (в этом же томе его сочинений напечатанный), в котором эта мысль выражена в следующих словах: ”Молимся в духе любви, а не пользы, в духе сыновней свободы, а не закона наемнического. Всякий спрашивающий, какая польза в молитве, признает себя рабом. Молитва истинная есть истинная любовь”. — *Прим. перев.* [↑](#footnote-ref-57)
57. \* Долг чести (франц.). — *Ред.* [↑](#footnote-ref-58)
58. \*Образ Сократа-мыслителя положен Платоном в основу многих своих произведений. — *Ред.* [↑](#footnote-ref-59)
59. \*Можно нередко слышать, что при нынешних условиях жизни, т. е. когда человек может сгореть, утонуть и т. п., бессмертие было бы величайшим бедствием. И говорят это люди, имеющие притязание на философское образование! Даже один из поэтов, поэтов-мыслителей (Лонгфелло), дал этой мысли (т. е. противоречию) художественную форму, не подозревая даже, что жизнь, в нынешние границы поставленная, и бессмертие взаимно исключают друг друга. Вопрос о бессмертии неотделим от вопроса о счастии; только немыслящие люди могут думать, что даже при существовании несчастия человек может быть бессмертным. [↑](#footnote-ref-60)
60. \*”Органы человека и их размещение до сих пор не приспособились к вертикальному положению, и особенно у женщин. Смещение матки – очень частая болезнь. Между тем многие из этих смещений совсем не имели бы места, если бы женщины ходили на четвереньках” (”Записки врача Вересаева”). Таким образом, можно сказать, что процесс рождения несвойствен существу, принявшему вертикальное положение. [↑](#footnote-ref-61)
61. \*Смерть сыны человеческие узнали в смерти отцов. Поэтому в востании, во взорах, обращенных к небу, выразилось искание средств для оживления. Во взоре, в голосе, в поднятых руках нужно видеть отпевание, т. е. оживление, конечно пока мнимое. Человек есть сын умерших отцов. Здесь не одностороннее эстетическое истолкование бытия, а вместе и этическое. Вертикальное положение, или востание сынов, вызванное смертью отцов, есть положение трагическое. Конечно, можно бы сказать, что трагедия возникла из духа музыки, если музыка есть выражение духа печали об утратах рожденными родивших и особенно о роковом вытеснении сынами отцов. Востав, приняв вертикальное положение, обращаясь к Богу внутренно и внешне, человек или, точнее, сын человеческий делался храмом, жилищем Бога по преимуществу, орудием Его, Бога отцов, воли. ”Существует один только храм во вселенной: этот храм есть тело человека” (Новалис). ”Истинная скиния есть человек” (Иоан. Златоуст). [↑](#footnote-ref-62)
62. \*Первобытная религия есть соборное *востание* сынов перед небом, вызванное смертью отцов, и деяние, литургия, т. е. восстановление отцов в виде памятников, совокупность коих и составляет храм. Создав *из себя* храм, подобие неба, сыны создают и *вне себя* храм, подобие неба, населяемого умершими отцами. И только после долгого застоя перед храмом — пребывания в язычестве и иудействе — последовало вступление в храм, это *внутрихрамовое* воскрешение, литургия. Когда же во исполнение заповеди ”*шедше научите*” объединятся все народы, тогда последует выступление *из храма* и *внехрамовое* воскрешение будет *мировым* воскрешением, действительным. [↑](#footnote-ref-63)
63. \*3десь не говорится, чтобы и этот начальный процесс мог быть совершен силами самого человека, без помощи Божией. Вообще, метафизический вопрос об отношении человеческой свободы к Божественному действию здесь не решается, а указывается самый ход дела с той его внутренней стороны, в которой человеческая личность опытно, т. е. ощутительно для самой себя, принимает участие. С этой стороны несомненно, что благодать не действует на такого человека, который не отвращается внутренно от греха и не обращается к Богу. Такой случай внезапного обращения, как с Савлом, и нисколько этому не противоречит, ибо Савл преследовал христиан не из любви к злу, а из благочестивой ревности, которая и привлекла действие благодати Христовой. [↑](#footnote-ref-64)