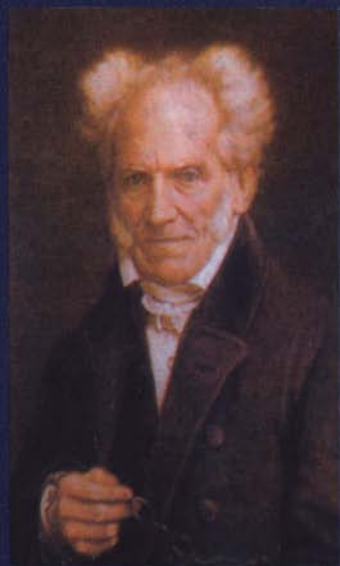


АРТУР ШОПЕНГАУЭР

А Р Т У Р
Ш О П Е Н Г А У Э Р

6



СОЧИНЕНИЯ

КМ

А. Шопенгауэр

Собрание сочинений

В ШЕСТИ ТОМАХ

Том 6

**Из рукописного
наследия**

Москва
ТЕРРА — Книжный клуб
Издательство "Республика"
2001

УДК 1
ББК 87.3
Ш79

Перевод с немецкого

Подготовка текста *Т. И. Молчановой, Н. Н. Трубниковой*

Общая редакция и составление *А. А. Чанышева*

Послесловие и примечания *Н. Н. Трубниковой*

Шопенгауэр А.

Ш79 Собрание сочинений: В 6 т. Т. 6: Из рукописного наследия / Пер. с нем.; Общ. ред. и сост. А. Чанышева. — М.: ТЕРРА—Книжный клуб; Республика, 2001. — 352 с.

ISBN 5-275-00364-1 (т. 6) (ТЕРРА—Книжный клуб)

ISBN 5-300-02646-8

ISBN 5-250-01832-7 («Республика»)

В шестой том Собрания сочинений А. Шопенгауэра вошли произведения из рукописного наследия немецкого философа: «Новые Paralipomena», «О моих лекциях», «Эристическая диалектика», «Об интересном» и его переписка с Гете.

**УДК 1
ББК 87.3**

ISBN 5-275-00364-1 (т. 6) (ТЕРРА—Книжный клуб)

ISBN 5-300-02646-8

ISBN 5-250-01832-7 («Республика»)

© ТЕРРА—Книжный клуб, 2001

© Издательство «Республика», 2001

НОВЫЕ PARALIPOMENA

Отдельные, но систематически
изложенные мысли о разного рода
предметах. 1810—1860

Si quis, toto die currens, pervenit
ad vesperam, satis est.

Petrarca
"De vera sapientia", p. 140*

Глава I

О философии и ее методе

§ 1

Философия — высокая альпийская дорога; к ней ведет лишь крутая тропа чрез острые камни и колючие терния: она уединенна и становится все пустынное, чем выше восходишь, и кто идет по ней, пусть не ведает страха, все оставит за собою и смело прокладывает себе путь свой в холодном снегу. Часто приходит он внезапно к краю пропасти и видит внизу зеленую долину: властно влечет его туда головокружение; но он должен удержаться, хотя бы пришлось собственною кровью приклеить подошвы к скалам. Зато вскоре он видит мир под собою, и песчаные пустыни и болота этого мира исчезают, его неровности сглаживаются, его раздоры не доносятся наверх, — проступает его округлая форма. А сам путник всегда находится в чистом, свежем альпийском воздухе и уже видит солнце, когда внизу еще — темная ночь.

§ 2

Для многих людей философы — несносные ночные гуляки, мешающие им спать.

§ 3

Если большинство людей совсем не философы, то это происходит оттого, что конкретная, единичная сторона явления, многообразие опыта пленяют их внимание видимой реальностью, так что, когда они

*Если кто-то, пробежав весь день, дойдет до вечера — этого довольно (Петрарка. Об истинной мудрости. С. 140) (лат.).

должны отвлекаться от конкретного ради обсуждения общей стороны опыта, им становится жутко и боязно, точно ребенку, которого нянька оставила одного; они боятся упустить что-либо, если им придется оставить без внимания этот поток опыта. Наоборот, философу жутко и боязно как раз в этом потоке единичных явлений; и подобно тому как тем людям недостает терпения отвлекаться от единичного и разнообразного и оставить его в стороне, чтобы рассмотреть целое, так у философа недостает терпения рассматривать единичное, если он еще не знает, что ему делать с целым.

§ 4

Религия, создание гения, была дана всем временам и народам: она — спасение их.

Но и люди размышляющие вполне верят в ее истины и говорят: мы познаем необходимость того, чему она учит; необходимо же лишь то, что следует из верных умозаключений, которые должен изыскивать наш рассудок, чтобы с их помощью шаг за шагом приходиться к религиозным истинам, исходя из того, что всем известно и ни у кого не вызывает сомнений.

Они заблуждались, ибо религиозная необходимость относится к категории необходимости не в собственном, а лишь в переносном смысле, равно как и истина религиозная тоже — лишь образная. Таким образом возникла догматика, которая к тому же еще часто бывала и непоследовательной.

Кант показывает, что религиозные истины и недостижимы, и неопровержимы с помощью рассудка.

Фихте и Шеллинг попирают ногами объявленный несостоятельным рассудок; они видят, что божественное доступно человеку лишь с помощью других способностей духа: и вот они возвещают откровения без всякого основания, в созерцании, и не обращают внимания на то, что учение их противоречит основным законам рассудка.

Но то божественное, что открывается человеку свыше всякого рассудка, философия должна верить именно рассудку как надежному хранителю во времени, уважая его и щадя его законы.

Догматики искали при его помощи. Мы будем искать для него.

§ 5

Между догматизмом и критицизмом существует лишь то различие, что критицизм представляет собою попытку пробудить нас от сна жизни, догматизм же, наоборот, повергает нас в еще более глубокий сон. Многие из людей, обнаруживающих самое широкое понимание всех других искусств, замечают это свойство догматизма, и поэтому как раз они горячо восстают против философии; критицизм же, вследствие уже своей трудности, остается им совершенно неизвестным.

§ 6

Если мы находим в мире противоречия, то это происходит оттого, что мы не обладаем еще истинным критицизмом и считаем единым то, что двойственно.

Философия имеет большое сходство с анатомией мозга: ложная философия (т. е. ложное мирозерцание) и ложная анатомия мозга рассекают и разъединяют то, что связано как единое и целое, и наоборот, соединяют в отрезанных кусках разнородные части. Истинная философия и истинная анатомия мозга разлагают все правильно, находят и оставляют целое целым и разъединяют разнородные части. Ср. платоновского "Федра" (с. 361—363)¹.

За исключением немногих глубоких мыслителей, люди на самые для них важные, а именно трансцендентные, вопросы довольствуются и должны довольствоваться такими ответами, которые при ближайшем рассмотрении связаны с противоречиями или, по меньшей мере, с величайшими трудностями, пробелами и неясностями. Это служит доказательством того, что способ *мышления* (т. е. деятельность рассудка, способности *мышления*) об этих вопросах — совсем несуществен, существенна же здесь воля, и что она, понимая ее в ее моральном проявлении, независима от рассудочного мышления. Действовать человек должен непрестанно, он имеет мало времени для обдумывания и не может ждать, пока будут разрешены все сомнения рассудка. Его решения относительно того, *как* действовать его воле ради выполнения цели, определяет рассудок: поэтому опыт делает человека рассудительным. Но *чего* он хочет, его конечную цель, рассудок не определяет: поэтому опыт не делает ни мудрым, ни добрым.

Но все же рассудок должен иметь некоторое утешение, которое примиряло бы его с тем, что волю определяет не он, а нечто другое, что человек, вместо того чтобы действовать *умно*, действует *мудро* (и этого утешения он ждет на своем *собственном* языке). Такое утешение мы и находим в догматической части всех религий; но так как оно не вполне удовлетворяет рассудок, а он в то же время (по велению того, кому он принадлежит и кто может думать, что недостаточность такого утешения происходит лишь вследствие перевода на язык рассудка) принимает это утешение необыкновенно стоворчиво, то он и называет это допущение *верой*. Ясно, насколько безразлична догматическая часть всех религий и насколько она походит на тот кусок мяса, который бросают хищным зверям, чтобы избавиться от их преследования, или на золотые яблоки Атланты, и как религия должна соотносываться со степенью умственного развития каждого народа, и как поэтому новое направление времени требует новой религии. Но наивысшая сила рассудка, вместе с тем наиболее опытная и развитая, не поддается более укрощению; хищного зверя невозможно уже удержать брошенными ему кусками: тогда его нужно убить; но для рассудка то, что лежит вне его области, не имеет к нему никакого отношения, следовательно, оно — ничто и ничего не может с ним поделать: если рассудок нужно убить, то он должен убить самого себя (Кант называет это: положить самому себе границы). Самоубийство рассудка — это "Критика чистого разума", и законченная система критицизма будет истинной и последней философией.

Почти всегда существовало мнение, что *задача философии состоит в отыскании чего-то глубоко скрытого*, отличного от мира, закрытого им и лежащего в его тени. Такое мнение происходило оттого, что во всех науках явления даны открыто и требуется лишь отыскать скрытые, лежащие за ними основания: безразлично, будут ли это причины или основания познания (общие понятия и более узкие, им подчиненные, обнимающие явления и классифицирующие их, подобно тому как Кювье образовал их для зоологии) или мотивы и основания бытия. Думали, что с философией дело обстоит точно так же, и считали ее поэтому наукой. Иначе и не могло быть, пока царило заблуждение, что закон основания будет существовать даже в том случае, если исчезнет мир, и что мир будет существовать, если даже не будет представляющего субъекта. Но после того как мы узнали, что мир есть не что иное, как представление познающего субъекта и поэтому существует лишь для него, и что *чувственность* и *рассудок* в силу этого вполне исчерпывают объекты, подобно тому как разум исчерпывает понятия; далее, после того как мы узнали, что закон основания есть не что иное, как постоянно под разными формами проявляющаяся в четырех классах представлений конечность или же, скорее, ничтожность всех объектов*, благодаря которой всякий объект имеет лишь призрачное существование, подобно неуловимой тени, ибо всякий объект существует, лишь поскольку его небытие лежит еще в будущем, а не в настоящем, что, однако, при бесконечности времени — одно и то же. После того как мы узнали эти две истины, мы перестанем думать, что с нами играют в прятки, т. е. что, с одной стороны, в объекте заключается что-то непознанное чувствами и рассудком (ибо существование объекта есть лишь соединение воспринимаемого времени и пространства посредством рассудка), и что, с другой стороны, мир имеет *основание*, нечто отличное от него, что еще нужно найти (ибо мир существует, лишь поскольку мы его представляем, и закон основания есть лишь выражение ничтожности всякого представления). Напротив, для нас стало теперь очевидным, что мир не есть какое-то большое X для какого-то Y, не грандиозное шарлатанство, что нечего искать чего-то спрятанного; но что *характер мира* — *безусловная честность*, что он и на самом деле есть то, за что он себя выдает, и что

* Подобно лошадиному копыту, от которого дьявол не может отделаться, какой бы образ он ни принял, или же подобно вообще кровавому осуждению всякого объекта на смерть и небытие, чем мы проникаемся, когда видим, что каждая секунда существует, лишь поскольку она поглощает предыдущую, что проходит через все классы, обнаруживается, например, в нашем дыхании, которое не что иное, как постоянно задерживаемая смерть, и т. д.

"Что ты хочешь, бедняга, предложить? Ты же имеешь яства, которые не насыщают, у тебя есть червонное золото, которое беспрестанно, как ртуть, расплывается у тебя в руке, — игра, в которой никогда не выигрываешь. Покажи мне плоды, которые гниют, прежде чем их срывают, — деревья, которые каждый день зеленеют сызнова" (Гёте)².

для полного откровения нам надо только замечать окружающее и хорошенько в него вглядываться*. Разве могло бы в противном случае всякое искусство быть тем прекраснее, чем оно объективнее и наивнее? Но тут может возникнуть вопрос: "Зачем же тогда философия? Мир видим мы все, и этим нам дана вся мудрость, и дальше нам нечего искать!" На это должно прежде всего ответить вопросом: что такое вообще *заблуждение* и *истина*? — Мир не лжет; в то время как мы его созерцаем (чувствами и рассудком), мы не можем заблуждаться; не лжет нам и наше собственное сознание: наша внутренняя сущность есть то, что она есть: ведь это — мы сами, каким же образом возможно заблуждение?! — Заблуждение возможно лишь для разума, оно встречается лишь в понятиях. Истина — отношение суждения к чему-либо, находящемуся вне его. Мы заблуждаемся, когда соединяем понятия таким образом, что соответствующего этому соединению не существует вне этих понятий, как, например, в суждении "мир и я сам существуют лишь как следствия некоего основания". Материал, из которого должна быть создана философия, — это понятия; они (а следовательно, и способность их, разум) для философа составляют то же, что мрамор для скульптора: философ — художник разума: его деятельность, т. е. его *искусство*, состоит в том, что весь мир, т. е. все представления, а также то, что находится в нашем внутреннем мире (не как представление, а как сознание), — что все это он *отражает* для разума, соединяет соответствующие всему этому понятия, следовательно — *точно повторяет in abstracto** мир и сознание*. Как только это будет сделано, как только все, что находится в сознании, расчлененное на понятия и вновь соединенное в суждения, будет предложено разуму, появится последняя, неопровержимая, вполне удовлетворяющая система философии, создание искусства, материалом для которого послужили понятия. Вполне *объективной*, вполне *наивной*, подобно всякому истинному созданию искусства, будет эта философия. Для создания ее философ, как и всякий художник, будет черпать непосредственно из источника, т. е. мира и сознания, а не станет пытаться соткать ее из понятий, как это делали многие лжефилософы, в особенности же — *Фихте*, а также, если судить по форме и внешнему виду, и *Спиноза*. Подобное выведение понятий из понятий полезно в науках, но не в искусствах — следовательно, и не в философии. Всякая объективность — гениальность; лишь гений объективен, и этим объясняется совершенная неспособность большинства людей к созданию философии и убожество почти всех таких попыток. Лжефилософы не в состоянии отрешиться от самих себя, чтобы созерцать мир и сознательно постигать свою внутреннюю

* *Характер мира был бы фальшивым* в том случае, если бы при созерцании вещи истинное познание ее сущности не было законченным и для достижения его надо было искать чего-то вполне отличного от вещи, ее основания. Такое познание, отсылаемое все далее от одной вещи к другой, — только конечное, пригодное лишь для разума, для науки: философское познание самодостаточно и закончено, это — *платоновская идея*, получаемая через ясное, объективное, наивное созерцание: в нем каждая вещь выдает себя за то, что она есть, высказывает себя до конца и не отсылает от одной вещи к другой, подобно закону основания.

** в абстракции (*лат.*).

сущность: из понятий думают они соткать систему: да будет так. *Платон* нашел высокую истину: лишь *идеи* реальны, т. е. вечные формы вещей, данные в созерцании адекватные представители понятий. Вещи во времени и пространстве — преходящие, ничтожные тени: они и законы, по которым они возникают и исчезают, составляют лишь предмет науки, так же, как и чистые понятия и их выведение одно из другого. Предметом же философии, искусства, для которого понятия служат лишь материалом, является только идея; таким образом, идеи всего, что находится в сознании, что является в виде объекта, должен воспринимать философ, подобно Адаму, стоящему перед новым творением, и давать каждой вещи свое название: тогда вечная живая идея низведется у него к мертвым понятиям и застынет в них, как форма застывает у скульптора в мраморе. Когда он найдет и изобразит идею всего, что существует и живет, тогда для практической философии осуществится *отрицание воли к жизни*. Ибо тогда станет ясным, что идея *бытия* во времени есть идея несчастного состояния, что бытие во времени, мир — это царство случайностей, заблуждений и злобы; что тело — это видимая воля, которая всегда хочет и никогда не может удовлетвориться; что жизнь представляет собою вечно задерживаемое умирание, вечную борьбу со смертью, которая в конце концов должна победить; что страждущее человечество и страждущий животный мир являются идеей жизни во времени; что *воля к жизни* — истинное проклятие, а добродетель и порок — лишь слабейшая и сильнейшая степень воли к жизни; что глупо страшиться, что смерть может отнять у нас жизнь, ибо воля к жизни, к сожалению, и есть уже жизнь, и если смерть и страдания не уничтожат этой воли к жизни, жизнь сама вечно течет из неисчерпаемого источника, из бесконечного времени, и воля к жизни всегда будет иметь жизнь, а с нею и смерть, этот горький придаток — смерть, которая, в сущности, одно и то же, что жизнь, ибо только время, ничтожное, служит для них различием и жизнь — не что иное, как отсроченная смерть.

§ 10

Моя философия по своей глубинной сути должна отличаться от всех до сих пор существовавших (за исключением, *до некоторой степени*, платоновской) тем, что она не представляет собою, подобно всем остальным, простого применения закона основания, не следует за ним, точно за путеводной нитью, как это неизбежно во всех науках; поэтому она и должна быть не наукой, а искусством. Она придерживается не того, что *должно быть* в силу того или другого доказательства, а единственно лишь того, что *есть*: из хаоса нашего сознания выделяет она, обозначает, называет каждый отдельный факт, — подобно скульптору, высекающему определенные формы из огромной, бесформенной мраморной глыбы: поэтому моя философия необходимым образом будет все время отделять и разъединять, ибо она не хочет создавать ничего нового, а лишь научить разбираться в данном; поэтому ее можно назвать *критицизмом* в первоначальном смысле этого слова.

Если кто-либо при созерцании забывает самого себя, знает лишь, что здесь кто-то созерцает, но не знает, *кто он*, т. е. знает о себе, лишь поскольку знает об объектах, то этим он возвышает себя до чистого субъекта познания и перестает быть (всегда ограниченным, обособленным) субъектом воли.

Далее, тем, что он ничего не знает о моменте времени, в котором находится сообщца и он сам, и объект, он возвышает объект до платоновской идеи. Этим он освобождает себя от последнего и самого цепкого вида закона основания (времени).

Ибо, во-первых, самое созерцание невозможно, пока человек занят объектами разума: он тогда имеет дело лишь с *понятиями* и в них, с законом основания познания, с его вечным *Отчего*.

Во-вторых, пока кто-нибудь при помощи разума заставляет свой рассудок следовать закону причинности и отыскивать *причины* именно данной формы бытия наблюдаемых объектов, он не созерцает: он думает, его мучает *Почему*.

Субъект воли, как было сказано выше, необходимо подчинен своим *мотивам*. Это в-третьих.

В-четвертых, для того чтобы появилась платоновская идея объекта, необходимо забыть закон основания во времени, *Когда*.

Следовательно, созерцаемый объект должен быть как бы вырван из мирового потока и вполне изолирован.

И тогда мы вполне освободимся от *Отчего*, *Почему* и *Когда*, т. е. от всего, чего требует закон основания, и будем иметь лишь чистое *Как*, то, что никоим образом не подчинено закону достаточного основания: именно, платоновскую идею, адекватного представителя понятия*. Это — воистину сущее мира, мир, о котором должно решить, хотим ли мы его или нет, с полной возможностью выполнения своей воли: ибо смерть также принадлежит лишь миру. Это — то, что представляет собою и всякая хорошая картина: она тоже ничего не знает ни о каких *Почему*, *Отчего*, *Когда*.

Науки представляют собою рассмотрение вещей согласно четырем видам закона основания, из которых ведь всегда преобладает в каждой науке какой-нибудь один: объектом наук, следовательно, и является "*почему*", "*отчего*", "*когда*", "*где*" и т. д. То же, что остается, если отнять это у вещей, и есть платоновская идея, предмет *всякого искусства*. Таким образом, всякий объект есть, с одной стороны, объект науки, с другой — объект искусства, и оба не нарушают друг друга.

Так как я выяснил, что истинная философия имеет дело только с идеями, то мы и здесь находим доказательство того, что она — искусство, а не наука.

Блаженство созерцания, с одной стороны, вытекает из перечисленных выше условий и состоит, следовательно, в том, что, освобожденные

* Чистое познание по отношению к субъекту — свобода от воли; по отношению к объекту — свобода от закона основания.

от мук *воли*, мы становимся чистым субъектом познания и празднуем субботу, освобождающую от каторжной работы воли; с другой стороны, оно вытекает из познания истинной сущности мира, т. е. идеи.

§ 12

Наше *временное существование* дано нам в виде материи, *имеющей форму*; форма эта преходяща в противоположность *материи*, которая пребывает и не подвержена уничтожению. И это явление не лживо, характер мира — правдивость (ср. выше § 9 в наст. изд.).

Наше временное существование — это преходящая форма материи. Лишь превращенный в *idée fixe** догматизм может при помощи *salto mortale*** стремиться наделить существование индивида вечностью. Но субъект, как познающий, ясно отделен от всякого объекта и поэтому свободен от времени и от гибели. Таким образом, *бесконечная длительность материи является зеркалом вечности* (т. е. *вневременности*) *субъекта*.

Поэтому *платоновская идея* есть *кантовская вещь в себе****, т. е. она свободна от времени и пространства и благодаря этому — от множественности, изменчивости, начала и конца. Лишь она одна есть *οὐτως οὐ*****, или *вещь в себе*. Но она представляет собою только форму, лишенную не только материи, но и всякого повторения посредством времени и пространства, о которых она ничего не знает.

Какая противоположность! С одной стороны, мы находим материю реальной, непреходящей, действительно сущей, бесконечной; форму, наоборот, — гленной, уничтожаемой, ничтожною. С другой стороны, лишь форма есть нечто реальное, свободное от времени и пространства, которые представляют собою только способ ее проявления, подобно тому как материя — ее видимость. Форма (*Εἶδος*) бесконечна, непреходяща, потому что она лежит вне времени; материя непреходяща потому, что она находится в бесконечном времени (которое ничего не может с нею поделаться).

Согласно первому воззрению, форма — побочная вещь, нечто случайное, преходящее существование чего, в противоположность бесконеч-

* навязчивая идея (*фр.*).

** смертельный прыжок (*ит.*).

*** Учение Платона, что действительно существуют не чувственно воспринимаемые вещи, а лишь идеи, вечные формы, представляет собою иначе выраженное учение Канта, что *время* и *пространство* не присущи *вещам в себе*, а являются лишь формами моего восприятия. Ибо только благодаря времени и пространству единая идея распадается на многие обособленные индивиды. Тождество этих обоих знаменитейших парадоксов двух великих философов еще никогда не было замечено: вот доказательство того, что со времени выступления Канта ни он, ни Платон, в сущности, никем не были поняты. Но эти два парадокса именно потому, что, выражая совершенно одно и то же, они, однако, звучат так различно, представляют собою наилучший комментарий друг для друга.

Тождество этих обоих великих и темных учений представляет собою бесконечно плодотворную мысль, которая должна стать одной из главных опор моей философии.

**** по сути сущее (*греч.*).

ному времени, в котором материя всегда остается, вполне исчезает и через приближение становится равной нулю: материя, наоборот, есть всё, она реальна. Согласно второму воззрению, лишь форма достойна внимания, ибо она одна имеет значение, представляя собою выражение платоновской идеи: материя, наоборот, имеет значение, лишь поскольку она выражает форму. В таком виде, может быть, всего яснее выражена противоположность, которая делит человечество на две части, именно — на разумных и гениальных, и обе эти части спорят между собою на тысячу ладов. То одна желает полезного, а другая, наоборот, прекрасного. То первая стремится к эгоизму, а вторая — к добродетели и самопожертвованию. Первая, чтобы быть последовательной, должна бы всегда проповедовать чистый материализм, подобный "Système de la Nature"*.

Но в большинстве случаев она для этого недостаточно решительна и призывает себе на помощь другой мир — в заоблачных высях, через посредство теизма, религии. Имя приверженцев ее, как это всем видно, — легион**.

Эта *антиномия* лежит не в разуме, а представляет собою поворотный пункт, на вершине которого балансирует мир: она является одним из выражений противоположности между эмпирическим и более возвышенным мирозерцанием; каждая из ее антитез истинна и ложна в зависимости от той или иной точки зрения. Она в теории представляет собою то же, чем на практике являются добродетель и порок. Первая точка принадлежит науке, вторая — искусству. К первой ведет разум, ко второй — гений. Все философы стояли на одной из этих двух точек зрения. На первой — Аристотель и почти все остальные; на второй — очень немногие, зато в числе их Платон и Кант. На первой стоит эмпиризм, но, в сущности, также и рационализм, который не представляет собою истинной противоположности первому, ибо разум принадлежит эмпирическому самосознанию в той же мере, как и чувства и рассудок, и оно поэтому одинаково удачно могло бы быть названо рациональным самосознанием или, еще лучше, познанием по закону основания; как действительная противоположность эмпиризму и рационализму, на второй точке зрения стоит истинный критицизм.

Но высшее самосознание не знает ни объекта, ни субъекта: оно не стоит ни на одной из этих точек зрения, ибо и платоновская идея представляет собою объект. Но выражение его, гений, стоит на второй точке зрения. Другое же его выражение, святость, заключается в том, что созерцаешь идею мира и *его не хочешь*.

§ 13

Существует *два способа созерцания жизни*. Первый — по закону основания, по *ratio*, *lóyos*, разуму. Второй созерцает *идею*. Первый ведет от следствий к основанию, и наоборот — в бесконечность, и благодаря ему

* "Система природы" (фр.).

** Эти противоположные воззрения выражает Платон в "Софисте", с. 259—266³. См. изложение философии Бруно у Якоби, в его "Письмах о системе Спинозы", 1789, с. 269—287.

люди живут, люди надеются, люди ожидают, изучают и создают науки, познание которых во всяком случае относительно, т. е. всюду касается только отношения следствия к основанию: и этим путем они надеются даже достигнуть философии! Преследуя закон основания (который, подобно кобальду⁴, дразнит их, принимая свои четыре облика, и водит за нос), они надеются достигнуть в науке удовлетворения, а в жизни счастья и бодро идут вперед; но они при этом подобны человеку, который бежит по равнине навстречу горизонту в надежде коснуться наконец облаков; и по существу они достигают столь же малых результатов, как и тот, кто вращает шар во все стороны и думает, что ощущает при этом его центр; они подобны даже белке в колесе. Но этим путем люди идут к науке, а также к мудрости и опытности; все это — в теоретической сфере. На практике достигают, если угодно случаю, счастья, т. е. за желанием следует удовлетворение, за ним вновь желание, и так до бесконечности.

Если этот взгляд на жизнь всюду подобен горизонтально направляющейся линии, то второй взгляд мы сравним с отвесной линией, которая может пересечь первую в любой точке и покинуть ее. Ибо второй способ созерцания не следует закону основания, не представляет собою поэтому исследования, а в практическом отношении — стремления: он не идет, подобно первому, бесконечными рядами и не указывает на отдаленную цель, а везде и во всякой точке он уже у цели; он созерцает *идею* вещей, их *что* и *как*, а не *почему*; каждая точка той первой горизонтальной линии имеет для него такое же значение, как и целая бесконечная длина ее: он пересекает ее, и результатом этого пересечения является в теории искусство, на практике — добродетель.

Попытки построения философии были столь долго безуспешными потому, что ее стремились создать на пути науки, а не искусства. Поэтому ни одно искусство не может сравниться с нею в ужаснейшем количестве вздора. Искали *почему*, вместо того чтобы созерцать *что*; стремились вдаль, вместо того чтобы схватывать всюду близкое; шли *вовне* по всем направлениям, вместо того чтобы идти внутрь себя, где можно решить всякую загадку. В теории поступали так же нелепо, как мы все поступаем на практике, где мы спешим от желания к удовлетворению его и опять к новому желанию и надеемся таким путем достигнуть наконец счастья, вместо того чтобы один только раз войти в самих себя, оторвать себя от воли и пребыть в более возвышенном сознании. В теории мы здесь впадаем в того же рода безрассудство, которому все мы постоянно отдаем дань на практике, а именно, спешим от желания к удовлетворению и далее к новому желанию, и таким путем надеемся достичь счастья, вместо того чтобы всего лишь один раз вернуться в самих себя, избавиться от желаний и укрепиться в более высоком сознании.

Горизонтальная линия — это путь науки и наслаждения, отвесная — путь искусства и *добродетели*.

Закон основания в своих четырех видах подобен урагану без начала и конца, который все срывает на своем пути: и наука тоже надменно идет своей дорогой, воображая достигнуть цели; искусство же подобно спокойному солнечному свету, которого никакой ураган не может возмутить и который сам проникает сквозь ураган. Философ никогда не

должен забывать, что он занимается искусством, а не наукой. Если он хоть немного дозволит этому урагану сдвинуть себя с места, если он займется причиной и следствием, "раньше" и "позже", или начнет ткать понятия, то философия для него потеряна, и место ее займут сказки. Он не должен преследовать "почему" подобно физикам, историкам и математикам, а должен созерцать лишь "что", излагать его в понятиях (которые должны быть для него тем же, что мрамор для скульптора), причем он их развединает, распределяет по их категориям, точно воссоздавая мир в понятиях, подобно тому как художник воссоздает его на полотне.

§ 14

Как только я перехожу в новое состояние, в новую среду, я вначале, по большей части, чувствую себя неудовлетворенным и раздраженным. Происходит это оттого, что прежде я мысленно обозревал новое состояние в *целом*, в том виде, каким мне дает его разум; теперь же действительность, полная *новых* объектов, воздействует на меня *более живо*, чем прежде, но при этом, подобно всякой *действительности*, оказывается скудной, и я уже требую от нее исполнения всего того, в чем отказало мне новое состояние, и я должен именно благодаря ее живому воздействию заниматься ею и не могу приступить к обзору всего склада жизни в своем разуме.

Большая раздражительность вообще у меня и у всех людей, одаренных живым темпераментом, вытекает из такой слишком сильной зависимости от настоящего. Наоборот, те, чья сила заключается главным образом в *разуме* и именно в практическом его применении, т. е. собственно *разумные*, устойчивые, уравновешенные характеры, бывают значительно веселее, но зато в отдельные моменты они менее возбуждены и пребывают в менее блестящем настроении; они, кроме того, не могут быть гениальными. Ибо они по существу и главным образом живут в понятиях, причем самая жизнь и настоящее даны им лишь в тусклых красках. Но *понятие* не может иметь содержания больше, чем созерцание, для которого оно является отраженным, абстрактным представлением. Эти только разумные люди имеют мало *фантазии* (иначе она, как это было со мною, скоро перевесила бы разум), их понятия извлечены из *действительности*, а она дает только скудные, неверные образы, из которых (каковы бы они ни были) фантазия должна еще отыскать, предугадать и создать совершенный образ, идеал, то, что *хочет*, но не может произвести действительность: таким продуктом фантазии, идеальным представителем понятий, является платоновская идея. Поэтому гениальность всегда сопровождается фантазией, которая представляет собою ее необходимое орудие; и оттого думали, что гений и есть фантазия; на самом деле это не так. Из этих идей вновь образовать и привести в порядок понятия, но полные и совершенные, носящие печать своего происхождения, и соединить их в систематическое целое, дать повторение мира в материале разума — вот *метод*, при помощи которого я хочу создать *философию*: вместо того чтобы, как это делали до сих пор, надеяться найти ее путем применения закона основания, который годен лишь для науки, философия же — искусство.

Те люди, главная сила которых заключается в *разуме* (именно потому, что остальные способности у них недостаточно сильны), люди только разумные, не могут в большой мере переносить *одиночества*, хотя они и не бывают в обществе оживленными: ибо человека занимают понятия лишь отчасти, он хочет *созерцания* и должен искать его в действительности; тот же, кто одарен сильной фантазией и достаточно созерцает через нее, может скорее обходиться без действительности, а также без общества.

§ 15

Всякая *наука* не случайно (т. е. не в силу современного ее состояния), а по существу (т. е. всегда и вечно) *неудовлетворительна*. Ибо если бы физика даже достигла совершенства, т. е. если бы я умел объяснить каждый феномен из предыдущего, то все же весь ряд феноменов остался бы необъясненным, т. е. феномен вообще остался бы загадкой.

Это походило бы — позволяю себе шутливое сравнение — на то, как если бы я находился в обществе незнакомых мне лиц и каждое из них представляло мне другое как своего друга и приятеля, но я, выражая при каждом новом знакомстве свою радость, всегда имел наготове вопрос: но как же, черт возьми, познакомиться мне со всем этим обществом?

Последняя причина существует только для разума, а не для рассудка, т. е. последняя причина — это представление представления, которое само по себе невозможно, т. е. я могу иметь отвлеченное понятие последней причины, иначе я не мог бы и говорить о ней: но я не могу наглядно представить себе такой объект, при котором мне совсем не пришлось бы в голову искать выведения его из другого.

Так бедна и скудна всякая *наука*, и путь ее не имеет цели! — Но *философия* покидает его и переходит к *искусствам*. Там будет она, подобно всем искусствам, богатою и самодостаточной. Взгляните на музыканта, как он с триумфом идет по пути искусства, которое осеняет его своей самодостаточностью. Разве там остаются нерешенными какие-нибудь вопросы и сомнения? Музыка передает на своем языке мир и разрешает все загадки. Здесь нет бесконечных отношений к чему-либо другому, которые, как в науке, обращают все в ничто. Желать более нечего, дано все, цель достигнута; искусство это самодостаточно, и мир в нем вполне повторяется и высказывается. Музыка и есть самое первое, самое царственное *искусство*. Цель всякого искусства — сделаться подобным *музыке*. Но *живопись* тоже разрешает свою задачу, так же как и *скульптура*: они воспроизводят мир, если и не весь, то ту часть его, которая доступна материалу этих искусств; они изображают *идеи*, единственное, что пребывает в этом мире и не ищет и не выпрашивает непрестанно поддержки у чего-либо другого, единственное, что остается неизменным в этом не знающем покоя и отдыха потоке четверояких оснований и следствий — неизменном подобно радуге на чередующихся каплях. Точно так же и *поэзия* достигает своей цели, и она самодостаточна. Хотя она и пользуется уже понятиями, но лишь как средством; представления, служащие заместителями понятий, — вот что хочет она пробудить с помощью последних, чтобы слушатель созерцал мир в том же порядке, связи и с той же стороны, каких желает поэт; а когда мир созерцается, то он уже перестает быть загадкой, он сам себя высказывает,

— в поэзии, как и в музыке. Однако нельзя отрицать, что ни одно искусство не приходит так непосредственно к цели, так целостно в каждой части своей, так самодостаточно и так неисчерпаемо-богато в веках, как музыка. Но именно потому она зато и наиболее далека от нас; от наших скорбей к ней нет никакого моста, и наши страдания, наши дела и побуждения навеки остаются ей чуждыми; музыка приходит и исчезает, как сон, мы же остаемся при своей скорби. Менее совершенные искусства ближе к нашей жизни; тем не менее все они, каждое по-своему, причастны *самодостаточности*, которая настолько же свойственна искусству, насколько неизлечимая *скудость* — науке. Поэтому и философия должна стать *самодостаточной*, ее нужно вывести из беспрестанного потока, влекущего науки, и сделать спокойным, неколебимым искусством. Она должна выразить, что есть мир, а не рассматривать только материал, в котором мир отражен. Она должна воспроизвести мир, в чем задача всякого искусства: она воспроизведет его в понятиях, которые в ней являются целью, а не средством, как в поэзии: она выразит мир в его общем. Ибо *идея*, расщепляющаяся во множественности действительного, в *понятии* вновь собирается хотя лишь в мертвое и бесцветное, но устойчивое, пребывающее, всегда готовое к услугам разума отображение.

§ 16

Где заблуждение, как у себя дома? Там, где сомнение. А где сомнение? Там, где вопрос. А где вопрос? Там, где перед нами *почему*; ибо *что* не подлежит сомнению. Кто вообще спрашивает? — *Разум*, и спрашивает без конца. Ибо для разума закон основания — это закон основания познания. Сомнение возможно лишь в том, как мы переводим в абстрактные *понятия* ответ на вопрос *почему*. Лишь в *понятиях* спрашивают, сомневаются и заблуждаются относительно прошлого и будущего, относительно причины и действия и т. д. Лишь разум никогда не довольствуется данным, а оставляет данное, чтобы доискаться его основания.

Когда я рассматриваю природу, т. е. остаюсь в первом классе представлений, отдаюсь чистому созерцанию, меня не мучат беспокойные сомнения; тогда все дано, я вполне удовлетворен, более ничего не желаю, в созерцании обретаю покой. Отсюда можно объяснить также и эстетическое наслаждение, хотя, в сущности, оно возникает потому, что при его возникновении мы бываем чистым субъектом познания. Удовлетворение же и освобождение от сомнений и вопросов при созерцании возникает потому, что в первом классе объектов закон основания царит как закон причинности, а не как основной закон познания; в первом классе объектов закон основания выполнен достаточно уже тем, что вещи имеются налицо; положим, мы желаем знать *in abstracto*, почему они произошли, но это уже другое дело и относится к царству разума. Итак, в первом классе нет ни вопросов, ни заблуждений; собственно, даже при рассмотрении основания бытия невозможна никакая ошибка, поскольку именно мы действительно остаемся при созерцании основания бытия; заблуждение становится возможным лишь в *понятиях* о линиях и числах, но не в самих линиях и числах. Животные, у которых имеется лишь первый класс представлений, не знают также и никаких сомнений и вопросов; они живут в настоящем, свободные от них и с известной фантазией.

Закон основания, как показано выше (§ 13), — это путь науки, которая всегда относительна и удовлетворяет лишь при известных предпосылках (именно эти предпосылки и являются предметом философии). Но философия — искусство, и потому она идет не этим путем; следовательно, разум лишь предлагает задачу, не решая ее, а затем становится лишь материалом, в котором осуществляется произведение искусства; разум поэтому требует и получает, но он не дает: ибо *что* вещи, ее идея — вот предмет всякого искусства, а понятие никогда не может содержать больше, чем представление того, представлением чего оно является. Кто, следовательно, остается при понятиях, тот не художник и не философ: философ должен оставить понятие, разум и покойно созерцать с помощью чувственности и рассудка, чтобы именно этим обогатить понятия и разум. Так герой должен отдать жизнь, чтобы жизнь обрести.

Тому, кто много рефлектирует, стоит большого труда оставить рефлексии и от быстрого бега понятий обратиться к спокойному созерцанию; но так должно быть: ибо у понятий, как и у луны, лишь отраженный свет.

Разум — женской природы: он никогда не рождает, но всегда лишь приемлет, то ради удобной жизни и цивилизации, то ради науки, то, наконец, ради философии и даже поэзии. Поэтому в области разума лежит истинная человечность. Но из разума никогда не возникнет что-либо гениальное: гений — это лишь сила объективного созерцания. Объективное же созерцание у большинства людей отсутствует совершенно; оно может случайно на мгновение осенить их, и тогда они сочинят сносное стихотворение. Обыкновенно же они прежде всего и немедленно ищут лишь абстрактного понятия для всего того, что им встречается, подобно тому как ленивый ищет стула, а это опять-таки потому, что мир интересует их лишь как объект их воли, и для них достаточно понятия, чтобы разумно выполнить свою волю; потому-то они так быстро расправляются с произведениями искусства и прекрасным в природе.

Занятие понятиями не чисто объективно: они даны нам не вполне, скорее мы образуем их; а это субъективно.

Все сказанное — лишь указания для будущей истинной *критики разума*.

Художники очень мало занимаются понятиями и остаются при первом классе представлений. Поэтому им

1) не свойственны понятия, они не умеют с ними обходиться, трудно понимают и оттого бывают своенравны; в самом деле, ведь они

2) презирают понятия, а следовательно, и тех людей, которые, как им кажется, живут в понятиях, ибо они, художники, познали, какое удовлетворение дает созерцание и насколько всегда недостаточны понятия. Философом может быть лишь тот, кто может помимо всякой рефлексии созерцать мир и постигать идеи как художник-пластик или поэт, но в то же время настолько владеет понятиями, что может отображать и повторять мир.

Und was in schwankender Erscheinung schwebt
Befestigt in dem dauernden Gedanken*.

* "То, что носится в шатком явлении, закреплять в долговечной мысли" (нем.).

Несмотря на всю живость созерцания, рефлексия всегда должна быть чрезвычайно близка философу; мало того, он должен иметь как бы инстинктивное влечение тотчас же выражать в отвлеченных понятиях все то, что он познает интуитивно, подобно тому как живописцы от природы при всем, что они видят и чем восхищаются, тотчас же хватаются за кисть.

§ 17

Вечная противоположность между созерцанием по закону основания, наукой, разумом — и созерцанием *идеи*, искусством, гением была всего ранее ясно выражена у Аристотеля и Платона.

Подобно тому как я выше где-то показал, что *понятие* для искусства остается навеки бесплодным, так и Аристотель в "Метафизике" (I, гл. 7) весьма наивно заметил, что *идея* для науки совершенно бесплодна⁶.

§ 18

Науку может изучать каждый — один с большим, другой с меньшим усилием. Но от *искусства* всякий получает лишь столько, сколько он вносит в него сам, но только в неразвитом виде. Какую пользу могут принести немзыкальному человеку моцартовские оперы? Что видит большинство в "Мадонне" Рафаэля? И разве очень многие не судят о гётевском "Фаусте", лишь опираясь на авторитет? Ибо искусство имеет дело не с одним лишь разумом, подобно науке, а с сокровеннейшей сущностью человека, а в этом случае каждый человек значит лишь то, что он есть. То же будет и с моей философией; ибо она будет *философия как искусство*. Всякий будет понимать в ней лишь столько, сколько он сам стоит: поэтому в общем она на деле понравится немногим и будет достоянием *raucogum hominum**, и это будет для нее большой похвалой. Конечно, большинству эта философия как искусство будет очень не по душе. Но я думаю, что уже исторически, из крушения предпринятых за 3000 лет попыток всяческой философии как науки, т. е. согласно закону основания, мы можем вывести, что на этом пути она недостижима. Кто умеет лишь отыскивать связь представлений, т. е. связывать основания и следствия, тот может сделаться великим ученым, но не философом, как и не художником, или поэтом, или музыкантом. Ибо все они должны познавать вещи в себе, платоновские идеи, ученый же познает только явление, т. е. собственно закон основания, так как явление ничего иного собою не представляет. Следовательно, вполне оправдается изречение Платона: *το πλῆθος φιλοσοφῶν εἶναι, ἀδύνατον***.

§ 19

Если кому-нибудь все люди и все вещи не кажутся порою только *призраками* или *теньями* — у того нет никакой склонности к философии: ибо эта иллюзия возникает вследствие контраста между идеей и отдельными вещами, которые представляют собою ее явления. А идея доступна лишь возвышенному сознанию.

* немногих людей (лат.).

** Большинство [людей] не может быть философами⁷ (греч.).

Вместе с *законом основания* (как законом причинности) уже дана *материя*, и обратно: ибо она, если смотреть на это правильно, с ним тождественна. Ведь *материя* безусловно не что иное, как *причинность*: ее бытие — это ее воздействие на другую материю (т. е. на самое себя во всех частях пространства): что часть этой материи (органическая) представляет собою непосредственный объект субъекта, это уже нечто другое и происходит оттого, что объект, мир, материя существуют лишь для субъекта. Сущностью материи является исключительность в ее действительности* (материя без какого-либо действия, т. е. силы, была бы невысказана, как противоречие), и все, на что она воздействует, опять-таки есть лишь материя, она сама: итак, если угодно, ее сущность — это, с одной стороны, лишь ее связь с самой собой, с другой стороны, — ее отношение к субъекту.

Итак, я хочу попытаться показать всюду единство того, что, рассматриваемое с различных точек зрения, кажется различным, — часто лишь вследствие того, что мы при помощи отвлечения создаем из него различные понятия**. Таким образом постепенно весь мир, если только смотреть на него с правильной точки зрения, должен казаться единым, и это единое — видимость воли: отсюда следует отделить то, что не есть ни мир, ни воля. Это указание тождества в кажущемся различным должно заменить собою выведение различного как следствия из причины. Ибо история философии делится на два периода: в первом она, в своем стремлении сделаться наукой, руководствовалась законом основания и всегда терпела неудачу, потому что на пути связи явлений она искала того, что не есть явление, подобно тому, кто непрестанно, вновь и вновь разделяя величину на две части, надеется в конце концов не получить никакого остатка: невозможность успеха лежит уже в самом руководящем принципе, как здесь, так и там.

Второй период философии наступит, когда она, уже как искусство, будет рассматривать не зависимость явлений, а самое явление, платоновскую идею, излагать и закреплять ее в материале разума, в понятиях.

Согласно первому принципу, всецело характеризующему первый период, история философии казалась бесконечной; во втором периоде возможен конец ее: там, где отсутствует все техническое, при правильном методе, готовы и самые результаты.

§ 21

Истинная сущность *материализма* заключается в том, что он полагает материю абсолютной и перескакивает через отношение ее к субъекту, в котором на деле она единственно и существует; и рассматривая по

* В высшей степени удачно поэтому для того, что я называю первым классом представлений, обычное в немецком языке слово Wirklichkeit [действительность]: бытие вещей — это не что иное, как их действительность (Wirken).

** Воздействие тел друг на друга — это условие всякого познания, и наоборот, рассудок, для которого исключительно и существует познание и в котором лежит закон причинности, — это условие материи, которая есть не что иное, как причинность и представление субъекта.

закону причинности все состояния материи, он, наконец, среди прочего находит и *познание* как некоторое произведенное известными обстоятельствами *состояние* материи. Если мы последуем за философствующим материалистом с наглядными представлениями, то, достигнув этой последней точки, мы почувствуем внезапный припадок неудержимого олимпийского смеха, ибо нам сразу станет ясным, что то, что теперь выступает как конечный результат (познание), уже молчаливо было допущено в самой начальной исходной точке (материя) как необходимое условие — и результат, следовательно, был постулирован: ибо там, вместо мнимо мыслимой материи, примысливался уже представляющий материю субъект. Получается нечто вроде шутки Уленшпигеля⁸ или некоторое *Münchhausenium**.

Противоположная крайность этой смешной нелепости непременно выступит, если мы, наоборот, вместо того чтобы допустить объект без субъекта, допустим субъект без объекта, что и представляет собою, собственно говоря, *идеализм*. Это смешное во всей своей чудовищности представляет собою, собственно, один только фихтевский идеализм, который, согласно закону основания, имеющему значение лишь для объектов, заставляет субъект *производить* объекты. Но и более чистый идеализм, берущий только исходной точкой познающий субъект и считающий все объекты его представлениями (причем он забывает, что они — проявления воли), заключает в себе следы этого смешного: он говорит так, как будто субъект мыслим без объекта, и, по крайней мере, на мгновение забывает, что субъект существует лишь исключительно вместе с объектами.

От обоих заблуждений спасает лишь мое учение, по которому есть *воля* и познание этой воли, мир, — познание же распадается на объект и субъект; но то, что волю сопровождает познание, — это истинно благая весть, путь к спасению, причем воля, познав себя, поворачивает обратно и приходит к концу. Лишь в понятиях (т. е. посредством разума) можно обозревать целое; а выражать сущность мира (который есть объективация воли) в понятиях и, таким образом, воспроизводить созерцание в другом материале (понятиях) — это и есть то *искусство*, которое называется *философией*.

Область *науки*, наоборот, — это применение закона основания. Поэтому всякая наука исходит из двух данных: первое всегда остается законом основания, второе же бывает различно, например в геометрии — пространство, в арифметике — время, в логике — понятие, в физике же — материя. Идеал физики состоит в следующем: по закону основания становления объяснить из материи все ее состояния, начиная с того, когда она менее всего, и кончая тем, когда она более всего является непосредственным объектом субъекта, т. е. человеческим организмом. Найти обе самые крайние точки, вероятно, одинаково трудно: т. е. найти то состояние материи, из которого выходят все остальные изменения, т. е. первичный элемент, единственную материю, эту проблему химии, — и законы организма, проблему физиологии. До сих пор физика (естествознание вообще) оставалась всегда посредине между обоими

* Здесь: история в духе барона Мюнхгаузена⁹ (лат., нем.).

конечными пунктами. Субъект должен при этом всегда оставаться необходимой предпосылкой, как в грубейшей и мертвой материи, так и в человеческом организме. Для объяснения отношения обоих (т. е. материи и организма) к субъекту можно *образно* воспользоваться отношениями пространства, и так как всякая материя есть действительно непосредственный объект субъекта, то в виде сравнения можно сказать: человеческий организм — это ближайшая к субъекту материя, остальные более отдалены и как бы менее доступны слуху, самая же мертвая материя наиболее удалена от субъекта, и от нее доходит до субъекта лишь слабый отзвук.

Заблуждение всех философов состояло в том, что они считали философию наукой и искали ее, руководствуясь законом основания. *Натурфилософия* — это заблуждение, что достигнутый идеал физики делается философией.

§ 22

Не подразумевал ли Гёте в своем стихотворении, названном "Зеркало музыки" и помещенном в "Прописях", противоположность между наукой и искусством, *познанием по закону основания и познанием идеи*? Не представляет ли река мир отдельных вещей, притязающий на реальность и истинность, тихое же озеро, наоборот, — искусство, которое одно собственно показывает истину, т. е. платоновскую идею?

§ 23

Было слишком преждевременно из-за не удававшихся до сих пор попыток оставить надежду на удовлетворяющую философию. Надо было, по крайней мере, допустить мысль, что и здесь *est quadam prodire tenus**. Но надо оставить надежду на то, что удовлетворяющая философия, отражение совершенства человеческой мысли, когда-нибудь будет понятна тупой, неразумной, суетной толпе и будет *à la portée de tout le monde***. Она будет искусством и, подобно ему, доступна в действительности лишь немногим. Ибо для большинства никогда и не существовали ни Моцарт, ни Рафаэль, ни Шекспир: непреходимая пропасть отделяет их навсегда от толпы, подобно тому как черни недоступна близость князей. Для большинства "Дон Жуан" — только приятный шум, который они в общем мало слушают и на который обращают мало внимания, забавляясь в это время другими вещами; "Мадонна" Рафаэля — такая же картина, как и всякие другие, а Шекспир — неудавшийся Коцебу¹¹. Авторитет запрещает им высказывать свое мнение. И с истинной философией не может быть ничего иного.

§ 24

Вопросы о начале и конце мира, о состоянии до и после смерти и т. д., в чем состояла цель почти всего философствования до Канта и к чему нас во всяком случае влечет самый разум, — это противоречивая попыт-

* Надо хоть сколько-нибудь пройти [коль нельзя уже дальше]¹⁰ (лат.).

** общедоступно (фр.).

ка познать вещь в себе по законам явления: отделить одну от другой и познать обе — вот истинная философия.

Все мифы о состоянии после смерти, о прощении и наказании, все религии — это попытки построить "вещь в себе" по законам явления: согласно одному из таких построений, мир — это плод, толстая шелуха которого составляет собою всю его массу, без мякоти и зерна. Как бы ни были эти мифы удачны, целесообразны и полезны, для философа они — то же, чем были бы для Фидия китайские болванчики. Истина тоже имеет свои права.

§ 25

Если даже философия и достигнет когда-либо высшего совершенства, то все же она при познании сущности мира не будет исключать остальных искусств, напротив, она всегда будет в них нуждаться как в необходимом комментарии. И наоборот, она тоже представляет собою комментарий к остальным искусствам, но лишь для разума, как отвлеченное выражение содержания всех остальных искусств, а следовательно, сущности мира.

§ 26

Если бы философия была познанием по закону основания, т. е. познанием неизбежности следствия из основания, то, однажды найденная, она существовала бы для всех без различия и была бы доступна всем, кто захотел бы на нее потратить усилие и время. Но кому может серьезно прийти в голову мысль, что познание, в сравнении с которым всякое другое бесконечно малоценно, могло бы быть доступно обладанию всех людей без различия, в то время как "Мадонна" Рафаэля, "Дон Жуан" Моцарта, "Гамлет" Шекспира и "Фауст" Гёте существуют для каждого лишь сообразно собственной его ценности, для большинства же совсем не существуют, и оно почитает эти творения, лишь опираясь на авторитет и тайно сознавая, что если бы оно громко выразило собственное мнение о незначительности этих произведений, то этим лишь обнаружило бы собственное ничтожество? Поэтому они, т. е. большинство людей, должны довольствоваться той скрытой радостью, которую они ощущают при всяком порицании какого-нибудь талантливого произведения и его мастера, за исключением того случая, когда они уже высказали собственное мнение и, естественно, должны защищать его от противоречия, причем часто они защищают лучшее с такой горячностью, как будто бы оно было им аналогично, т. е. очень плохо.

Не иначе будет и с истинной философией, если она когда-нибудь будет найдена, и именно потому, что она явится результатом наивысшего напряжения человеческих способностей.

§ 27

Думаете ли вы, что философия не будет, подобно всякому истинному произведению искусства, недостижимым мериллом, которым каждый будет измерять собственную свою высоту? Или же вы думаете, что она будет подобна арифметической задаче, которую и самый ограниченный и глупый человек будет в состоянии вполне усвоить себе и решить?

Поскольку философия является не познанием по закону основания, а познанием *идеи*, ее надо причислить к *искусствам*; но только она не представляет идею подобно другим искусствам, как идею, т. е. *интуитивно*, а *in abstracto*. Но так как всякое изложение в понятиях есть *знание*, то в этом смысле философия — *наука*: собственно говоря, она есть нечто среднее между искусством и наукой или, вернее, нечто объединяющее то и другое.

Радость от *непосредственного* и наглядного, правильного и глубокого *постижения общего и существенного в мире* с какой-нибудь стороны так велика, что тот, кому она дается, забывает все остальные цели, все бросает для того, чтобы, запечатлев результат такого познания в чистых отвлеченных понятиях, сохранить хотя бы сухую бесцветную мумию его или грубое его отражение, — прежде всего для себя самого, а при случае и для других, если кто-нибудь способен будет оценить это.

Представьте себе все *человеческое знание* в виде ветвистого дерева, но таким образом, что от ствола отходят немногие ветви, от которых, постепенно разветвляясь, простираются бесчисленные, под конец совсем маленькие веточки. Исследователь специальной науки старается соединить две последние и самые маленькие ветки, что не представляет затруднения, так как они расположены очень близко одна от другой. *Философ* же пытается привести во взаимосвязь главные ветки, непосредственно идущие от ствола. Поэтому он не станет делать опытов с щелочами и кислотами или предпринимать кропотливые исследования, чтобы выяснить, действительно ли в Риме было семь царей, или вычислять отношение диаметра к окружности, чтобы продолжить вычисление еще на несколько десятичных знаков, — нет, он будет обзирать жизнь в целом и общем и постарается правильно и во всей полноте уловить ее главные и основные черты, которые проявляются также и в повседневном опыте.

Я не знаю лучшего возражения против ценности всякого *исторического исследования*, чем заданный историку вопрос: "А если бы я жил *прежде*, чем совершились и были изучены все эти события, был ли бы я тогда непременно *менее мудрым*?"

Далее — следующее: материал истории, как известно, бесконечен; т. е. при изучении ее общая сумма неисследованного ни в каком случае не уменьшается от того, что уже стало из нее известным.

Во всех действительных науках законченность знания можно, по крайней мере, предвидеть. Когда нам станет открытой история Китая и Индии, то бесконечность материала обнаружит всю неправильность

пути и алчущие знания принуждены будут понять, что нужно не перечислять факты *до бесконечности*, а усматривать в едином многое, в случае — правило, и в знании человечества — деяния народов.

§ 32

Неужели для философии, т. е. для понимания сущности жизни, нужна *история*? Нужно лишь всмотреться в мир, безразлично — где, но только ясными очами, чтобы познать сущность жизни. Нужда, смерть и, как приманка, сладострастие — это грехи, а жизнь — наказание: так это всюду и во всех 10 000 калейдоскопически сменяющихся образах. По срезу я познаю весь мрамор и не имею надобности проследивать все его прожилки: а разрез всегда показывает одно и то же.

§ 33

Начало *теологии* — *страх*.

Primus in orbe Deos fecit timor*.
(Petron., fragm. 22, p. 219)

Это знаменитое положение наиболее основательно развил *Юм* в своей "Естественной истории религии" и в "Диалогах": поэтому, если бы люди были счастливы, мы никогда не пришли бы к теологии. Начало же *философии* — совершенно иное, а именно — чистое бесцельное размышление, и к этому гениальный ум мог бы прийти даже в мире, не знающем страдания и смерти. Но бесцельное размышление вовсе не является еще в силу этого чем-то естественным для интеллекта: скорее — наоборот, оно представляет собою нечто такое, к чему приходят через *monstrum per excessum***, называемый гением.

Интеллект по природе своей предназначен к изысканию и оценке объектов той или другой индивидуализированной воли (придатком которой он всегда является) и путей к обладанию этими объектами: философствование начинается благодаря тому, что этот путь оставляют, и оно поэтому — спокойное (бесцельное для воли) размышление о бытии вообще. Интеллект выступает при этом обособленным от всякой воли, т. е. чистым интеллектом: неестественное для него состояние. Интеллект приурочен и предназначен к познанию лишь отношений между явлениями, для нужд индивидуализированной воли, так как явления — объекты этой воли. Поэтому при философствовании интеллект обращает на то, к чему он вовсе не приспособлен и не предназначен, а именно — на бытие вообще, бытие в себе. Естественно, что первую его попытку будет применить законы явления (свойственные ему) к бытию вообще, — следовательно, конструировать бытие в себе по законам чистого явления, например выискивать начало, конец, причину, цель бытия вообще. Но это не менее невозможно, чем исчерпать кубическое

* Первым страх породил богов¹² (лат.).

** Здесь: чудовищная чрезмерность (лат.).

[трехмерное] содержание лишь геометрическими мерами поверхности. Поэтому всякая философия бывает на первых порах *догматизмом*. После неудачи его и доказательства этой неудачи, которым служит *скептицизм*, позднее выступает познание того, что формы явления совершенно непригодны для конструирования бытия самого по себе, по отношению к которому явление — как бы его поверхность; это — *критика* чистого разума. После этого остается лишь показать, что такое явление само по себе, со всеми его законами, показать, что такое "вещь в себе" в точке, где она переходит в явление и постольку становится познаваемой; наконец, *пояснить* отношение всей совокупности явлений к этой точке, а вместе с тем и к "вещи в себе"; это — изображение мира как воли и представления.

§ 34

Подходящим словом для перевода слова *философия* кажется мне *учение*, основанное на убеждении, в противоположность вероучению, т. е. религии. Последняя имеет с философией общую тему — дать конечный отчет о мире вообще. Их разобщает лишь то, что философия стремится действовать убеждением, религия же требует веры, стараясь подкрепить это требование угрозой вечных, а иногда и временных мук; напротив, наиболее неприятное, что делает философия, когда ей не удастся убедить, — это то, что она отдаленно дает понять о некоторой глупости лиц убеждаемых, ставших ей поперек дороги. Из этого видно, что философии нечего бояться сравнения с религией — ни в добродушии, ни в честности.

§ 35

Если результаты и общие истины человеческого созерцания вообще, каково бы оно ни было, выражают в абстрактных понятиях, то получается *философия*. Так как обоснование философии лежит исключительно в созерцании, из которого она как бы выделилась, то философия будет принимать различные виды, смотря по созерцанию, к которому она относится. Отсюда следует, что *не может быть готовой к услугам всех людей и имеющей всеобщее значение философии*. Ибо разница в степени понимания весьма велика. Истинная философия, появляясь на свет, имеет действительное значение лишь для немногих, для перворазрядных умов; безразлично, становятся ли, опираясь на авторитет, на ее сторону другие люди или нет, к чему они всегда готовы из чувства своей неспособности к такой философии. Наряду с истинной философией всегда будут появляться также другие философии — для умов второго, третьего, четвертого порядка, причем для умов самых низкоразрядных они будут являться по большей части в наряде абсолютного авторитета, т. е. религий. Не иначе обстоит дело и в Индии, на родине метафизики. Не может быть *одной философии для всех*, подобно тому как бывает одна математика, одна физика для всех. Ибо философия призывает к высшему напряжению, *the utmost stretch**, все силы духа, и тогда

* предельное напряжение (англ.).

становится более чем очевидным *diversitas captus hominum**. Лишь в результате совместной работы всех сил духа появляется на свет философия, а эта работа слишком различна. Конечно, и к математике, к физике и т. д. один человек тоже бывает более способен, чем другой, и поэтому идет далее, но по крайней мере самые основы и весь способ познания доступны здесь всякому. Не так в философии: в ней для различных разрядов людей потребна в корне различная философия, и высшая философия, естественно, — для наименьшего числа людей. В этом можно убедиться просто при взгляде на физиономию других людей, если в противоположность им сам думаешь о высших истинах. Очевидно, что эти истины предназначены не для большой массы; для нее же единственно подходит лишь удобопонятный, в мирных отношениях к морали стоящий догмат, в форме ли религии или в форме философии; так, для попугая нет храма мудрости. Из этого вытекает, далее, что истинная философия не пригодна к тому, чтобы ее преподавали с кафедры как доступную всем. Нет, созданная выдающимися умами для выдающихся умов, она должна, сохраненная в творениях, быть доступною каждому, кто ищет ее и нуждается в ней; для остальных она остается закрытою книгою. Однако религии могут более или менее подходить к ней, как, например, религии индусов и буддистов.

§ 36

Философия — это не создание разумного человека, который добросовестно садится за дело, берет свои главные понятия и прикладывает их одно к другому, для того чтобы испытать, как и где они лучше всего подходят друг к другу: нет, она — творение высокоодаренного интеллекта, освобожденного волей (его владыкой), которая предоставляет ему идти по собственному произволу, подобно тому как в запертом саду пускают на волю ребенка, так как он не может ни причинить себе вреда, ни заблудиться. И вот он воспринимает то, что извне ему предлагает объект и что с внутренней стороны позволяет ему настроение, закрепляет созерцаемое в мысли и излагает результат словами, не заботясь, подходит ли одно к другому, лишь бы только оно было *истинно*, ибо никакая истина не может опровергнуть другой и из соединения всех их вырастет главная истина, подобно тому как все звуки самой богатой гармонии сливаются в *один* звук, причем колебания каждого тона, более быстрые или более медленные, в конце концов согласуются рационально с колебаниями *генерал-баса*, которые, как самые медленные, представляют вместилище всех прочих.

§ 37

Если бы даже, как утверждают многие люди, самодовольные в своей лени и равнодушии, предметы *метафизики* были таковы, что о них никто ничего не может знать (причем "знать" берется в самом строгом смысле этого слова), то из этого еще не следует, что всякое мнение об

* различие людских мнений (*лат.*).

этом было бы одинаково далеко от истины и что Платон, Кант и Спиноза были об этом осведомлены не более любого разносчика. Собственно говоря, справедливо лишь то, что исчерпывающее и отвечающее на любой вопрос знание этого предмета, вероятно, не будет достигнуто никогда.

К тому же нельзя отказаться от исследования этих предметов, как, по-видимому, предлагает вышеизложенное утверждение: ибо они так властно и неудержимо напрашиваются на размышление всякому, даже самому грубому человеку, что каждый должен иметь об этом *мнение*, как бы нелепо оно ни было, — подобно тому как всякий должен видеть на горизонте какую-нибудь точку, где небо сходится с землей. Следовательно, этим утверждением нельзя пользоваться как аргументом против изучения метафизики. Главным же образом против него можно возразить то, что это изучение противопоставляется как щит обманному учению об этих предметах, т. е. положительным религиям. Эта отрицательная польза философствования может служить ему достаточным оправданием.

§ 38

Если бы кто-нибудь, исходя из какой-либо философской проблемы, захотел ее объяснить удовлетворительным образом, он неизбежно перешел бы к другой проблеме, предполагаемой в его объяснении, и от этой — вновь к другой, пока не изложил бы всех философских проблем, вместе взятых; и если бы, наоборот, он исходной точкой взял бы последнюю достигнутую на этом пути проблему, то весь этот путь он прошел бы в обратном порядке и в конце концов пришел бы к первой проблеме, поставленной прежде как цель. Поэтому если кто-нибудь объясняет какую-либо философскую проблему, не излагая при этом целой системы философии, то он неизбежно дает лишь один фрагмент, будучи вынужденным прервать себя гораздо раньше, чем выскажет значительную часть того, что может служить разъяснению данной проблемы.

§ 39

У богато одаренных людей та независимая жизнь мозга, которая, подобно паразиту, гнездится в организме, превращается в интеллектуальное существование, вполне отдельное от их индивидуального существования.

Бесспорно, это свойство делает духовно одаренного человека преимущественно перед другими способным к *учительству*; ибо он не имеет иной цели, кроме познания ради самого познания. Благодаря тому, что он по собственному влечению всегда мыслит и учится, он становится *accidentaliter** способным к учительству; *conditio sine qua non*** здесь значит то, что его мышление и занятия не имеют иной цели, кроме себя самих, даже не имеют целью поучение других. Наоборот, обыкновенные люди, *имеющие намерение сделаться учителями, не осуществляют его уже тем, что при всем их усердии и принудительном мышлении цель*

* *привходящим образом (лат.).*

** *необходимое условие (лат.).*

учительства всегда находится у них перед глазами и препятствует им углубляться в предметы исследования. Преднамеренная цель учительства становится для них подобной канату, к которому они привязаны и который препятствует свободному изучению предметов исследования.

§ 40

Если разнощик мелочного товара предлагает мужчинам головные шпильки, а дамам — трубки, его глупость осмеивают; насколько же более нелепо намерение философа, несущего на рынок *истину* в надежде сбыть ее людям: *истина — для людей!!*

§ 41

Для *философии* ничего лучшего не могло бы быть, если бы все профессии ее были упразднены. Этим уничтожилось бы и величайшее несчастье, а именно — то, что ищущим истины приходится сталкиваться с ищущими куска хлеба, которые своей политикой и своими происками наносят им всякий ущерб, но никогда не оказывают помощи.

Философия существует для исключительных людей; лишь истинный гений может ей споспешествовать; заурядный человек портит ее, как только прибавит к ней хотя одно собственное слово. Во что превратилась поэтому философия со времени Канта, после того как все обычные и экстраординарные вставили в нее по словечку!

§ 42

Применять философию к желаниям власть имущих и делать ее орудием их планов, для того чтобы получать за это деньги и должности, — это напоминает мне того, кто идет к причастию с целью утолить свой голод и жажду.

Короче говоря: те, кто превращает философию, святыню человечества, в орудие мирских целей, подобны идущим к причастию (евхаристии) и т. д.

§ 43

Профессора философии решительным образом препятствуют ее успехам, и не только потому, что они сплошь и рядом бездарны; это относится также и к тем, кто выступает в качестве философских писателей, и отстранение непризванных так же невозможно, как и желательное. Но профессора не относятся к делу, как в большинстве случаев деятели, честно, *bonne foi**. Так как философия для них *средство к жизни* и естественно, что их пропитание и содержание ближе им к сердцу, чем отвлеченная богиня — истина; так как, далее, философия оказывает влияние на общественное мнение и на государство, то отсюда вытекает, что господа профессора будут изменять свои философемы и суждения

* добросовестно (*фр.*).

о философии согласно с изъяснениями своей политики и поэтому при каждом положении и каждом суждении прежде всего будут думать о господине министре народного просвещения и его советниках, затем о прочих чиновных людях, затем о своих уважаемых коллегах и прочих кумовьях, затем об издателях, книгопродавцах, редакторах журналов, и уже под самый конец только о действительной серьезной истине, которая, следовательно, приглашается лишь тогда, когда все прочие достаточно повеселились и стол уже пуст. Если, например, бразды правления держит какой-нибудь увенчанный тартюф и в страхе, что народ может поумнеть, кричит, подобно Францу Моору: "Иди, звони во все колокола, пусть все спешат в церковь, падут на колени, все"¹³, то любой писательствующий и голодающий доцент моментально становится набожным, как молодая богомолка (которая не что иное, как старая блудница). И Бог с ним! Но только ему следовало бы свои просительные письма писать не в форме философских сочинений: в мире философии этот тихоня является жуликом, так как он со святою истиною поступает, подобно Иуде, и его надо преследовать, как лисицу.

Поэтому для философии было бы желательно, чтобы преподавание ее в университете было прекращено, а молодые люди время, предназначенное им для философии, посвящали чтению истинных, прирожденных, серьезно относящихся к делу философов. Ибо все равно философия существует лишь для немногих, а именно — для мыслящих людей: а они найдут к ней доступ и без помощи философов кафедры, которые, одаренные большей частью весьма обыденными способностями, считают нужным по долгу службы и для того, чтобы хоть как-нибудь оправдать получаемое жалованье, тоже вставлять свое слово в философию и сервировать собственные мысли, — и вот они наводняют философскую литературу самым жалким хламом, выносят на рынок самые отчаянные выдумки, в язык и философские понятия вносят путаницу и отпугивают публику от философии. Философия должна, подобно поэзии, оставаться, по существу, свободным искусством, ею должны заниматься лишь ради нее самой и лишь люди, избранные природой, а не министерством. Высшие факультетские науки приходятся обыкновенным умам до некоторой степени по плечу: пусть они и продолжают преподавать их, вследствие преимуществ *viva vox**. Лишь для философии обыкновенные люди ни в каком случае не пригодны и в силу постоянного непонимания ее могут принести ей только вред: в этом случае мертвое слово великого человека бесконечно лучше, чем *viva vox* барана.

§ 44

Ничто не вредит философии в такой мере, как профессора философии на содержании, которые по долгу службы считают нужным иметь собственные мысли и, вместо того чтобы просто обучать тому, чему учат другие, своими вставками и неряшливыми выдумками (которых иногда приходится тысяча на одного философа) невероятно загромождают ход исследования; кроме того, благодаря тому что их считают философами, они внушают массе презрение к философии.

* живой голос (лат.).

§ 45

Тем, что университетская философия допустила, чтобы ею пользовались для целей государства, и подчинялись воле его правителей, она уподобится, когда все это станет явно, падшей девушке: она лишится всякой чести, так что никто более не захочет иметь с нею дела.

§ 46

Профессора философии должны приучать себя к мысли, что философия имеет другие цели, чем совершенствовать воспитание будущих референдариев, пасторов и домашних врачей.

Глава II

К истории философии

§ 47

Основную противоположность между философскими системами возможно, по-видимому, свести к тому, что одни философы, представителем которых является Платон, рассматривают как *реальное* более форму, другие же, представителем которых служит Аристотель, — более материю; так как форма и материя пребывают в вещах совершенно различным образом. Для философов второго рода форма — почти ничто, преходящая акциденция материи; для философов первого рода материя — почти ничто, начало, лишенное всяких свойств, простая возможность восприятия формы — сама же по себе она совершенно не подлежит восприятию, только мыслями; она — *ens rationis**.

А так как все вещи состоят из формы и материи, то оба способа философствования налагают известный отпечаток решительно на все, что подлежит рассмотрению.

§ 48

Философские системы, исходящие не из *субъекта*, а из *объекта*, можно разделить по трем классам объектов (так как четвертый класс совпадает с субъектом). От первого класса объектов исходили, например, Фалес и все ионийцы, Джордано Бруно и Шеллинг. От второго класса — элеваты и Спиноза. От третьего класса — пифагорейцы.

§ 49

Что все системы истинны и представляют собою лишь особые точки зрения на истину, — это справедливо прежде всего лишь при условии весьма значительных ограничений; иначе в философии было бы совершенно невозможным полное заблуждение. Ограничения же до известной степени уничтожают это положение, так как получается вывод, что

* Здесь: сущее, пребывающее [только] в разуме (*лат.*).

только отчасти истинные системы отчасти истинны. Но если мы даже и допустим, что крайне различные, даже противоположные одна другой системы одновременно истинны, представляя собою различные точки зрения на сущность мира, то все-таки эти точки зрения будут низшими или высшими по отношению одна к другой: высшая точка зрения уничтожает истинность низшей, которая (истинность) была, следовательно, лишь относительною; а одна точка зрения, с которой можно бы обозреть все другие, причем относительная истинность их превратилась бы в абсолютную ложь, должна быть высшею точкою зрения; это и есть истинная система. Низшая точка зрения — это, пожалуй, точка зрения Аристиппа, но и она относительно истинна.

§ 50

Сочинения Филона Иудейского — отвратительные жидовские капуцинады; они почти сплошь состоят из крайне натянутых и безвкусных аллегорических толкований книг Ветхого Завета, прежде всего Моисея; пример в vol. I (р. 342): $\omega\varsigma \epsilon\iota \kappa\alpha\upsilon\omicron\varsigma \epsilon\lambda\iota \tau\eta\varsigma \eta\eta\varsigma$ *! Содержанием этих книг ограничивается весь его кругозор и все его мысли. Выражение Λογος, Ζεϊος Λογος**, он в отдельных местах (в особенности в de Allegoriis) употребляет в странном значении, смысл которого остается темным. Из этого значения пытались вывести Логос Иоанна. Λογος δε εστιν ειχων Θεου, δι ου συμπας ο κοσμος εδημιουργεϊτο*** (Pillo de Monarchia, ed. Mangold, II, 225).

§ 51

Из сочинений схоластов пробиваются по временам отдельные лучи полной истины, но всегда искаженные и затемненные христианско-теистическими догматами, к которым истина должна была быть совершенно прилажена. Таким образом, в схоластах философский гений боролся с глубоко вкоренившимися предрассудками.

§ 52

Якоб Бёме все время старается уловить идеи всех вещей и мог бы постичь и изобразить их; но всюду его вновь настигает закон основания и вместо того принуждает его рассказывать сказки. Таким образом, Бёме похож на реку, которая могла бы отражать виды местности, если бы ветер не волновал ее течение и не делал поверхность неровною.

§ 53

Время Спинозы было неблагоприятным не только для его деятельности, но и для его образования. 1) Теизм укоренился настолько глубоко, что Спиноза не мог избежать по крайней мере имени Deus ****, которое он

* Как утес на [поверхности] земли (греч.).

** Логос, божественный Логос (греч.).

*** Логос есть образ Бога, которым создан весь космос (греч.).

**** Бог (лат.).

и удержал, и тем, что он связал с ним совершенно другое понятие, он запутал и затемнил всю свою систему.

2) *Картезий* благодаря своему онтологическому доказательству допустил крайне грубое смешение первого класса представлений со вторым, т. е. реальных объектов с понятиями; *Спиноза* удержал это смешение, и оно стало даже элементом его системы; логическая необходимость (*necessario sequi*) заняла у него место причинной и т. д. Поэтому-то он и придавал столь большое значение доказательству (демонстрации).

3) *Спиноза* не знал ни искусства, ни природы (как знаем ее мы, благодаря современной физике и т. д.), ни *Вед*, ни *Платона*, ни *Канта*; его кругозор и образование были крайне ограничены; насколько иным был бы он в наше время! В каждом человеке нужно различать, чем стремится стать его природа и чем он мог бы быть, и чем стал он под влиянием искажающих его природу обстоятельств: так, вид растения нужно отличать от захудалого экземпляра его, выросшего на никуда не годной почве, близко к полюсу. Так велика власть случая даже в появлении гения.

§ 54

Художника, а следовательно, и философа создают два качества: 1) гений, т. е. познание помимо закона основания, познание идей; 2) приобретенная с помощью усилий, обучения и упражнения способность к воспроизведению этих идей в каком-нибудь материале, причем философу этим материалом служат понятия. *Спиноза* обладал первым качеством, к тому же модифицированным в высшей степени так, как это нужно для создания философа; но второго качества, так сказать, техники философа, ему недоставало, — а именно, способности *in abstracto* воспроизвести сущность мира, познанную им интуитивно; наоборот, он всегда был связан и запуган схоластическими и картезианскими понятиями, от которых он никогда не мог освободиться, и т. д.

§ 55

Extensio (sive esse formale) ut attributum Dei* *Спинозы* — это *воля*, а *cogitatio* (sive esse objectivum) ut attributum Dei** — это *представление*; но так как представление лишь объективность воли, т. е. самая воля, как представление, то *extensio et cogitatio una eademque substantia quae jam sub hoc, jam sub illo attributo comprehenditur****. См.: "Этика", ч. II, т. 7, сх. Точно так же *natura naturans* — это *воля*, а *natura naturata* — *представление*.

§ 56

Всякого писателя нужно излагать с благоприятной для него точки зрения; это справедливо по отношению к нему и полезно для нашего

* протяжение (или формальное бытие) как атрибут Бога (*лат.*).

** мышление (или объективное бытие) как атрибут Бога (*лат.*).

*** протяжение и мышление составляют одну и ту же субстанцию, воспринимаемую в одном случае под одним атрибутом, в другом — под другим (*лат.*).

поучения. Поэтому я понимаю под *Extensio Спинозы матерью*, а под его *Cogitatio* — представление вообще*: он сам ведь говорит также: *substantia extensa et substantia cogitans una eademque est substantia, quae jam sub forma extensionis jam sub forma cogitationis concipitur***.

Ибо одинаково правильно и одинаково односторонне сказать: "Мир — не что иное, как представление" и "мир — не что иное, как материя"****. Оба эти воззрения дополняют друг друга; и понимание их обоюдной относительности и объединенной истинности было, как мне кажется, *основным arpeggi**** Спинозы*, за которое, однако, он не вышел далеко. Собственно говоря, его утверждение единства духа и материи представляет собою, главным образом, оппозицию против Картезия, согласно которому, природа вещей состоит из двух совершенно различных субстанций, а именно из духа и тела; дело Спинозы является здесь, следовательно, скорее отрицательным, простым отклонением заблуждения. Напротив, Спиноза никогда не заявлял: *substantia cogitata et substantia extensa una eademque est ******, — следовательно, никогда не утверждал Шеллингова тождества объективного и субъективного, что абсурдно*****. Хотя материю и нельзя мыслить без познающего субъекта, но и субъект нельзя мыслить без объекта, а пребывающий объект — это материя.

Между тем идеалистическая исходная точка зрения, которую я избрал в своем изложении, всегда имеет преимущество, потому что она из обеих точек зрения наиболее непосредственна: ведь нас самих как познающее начало мы всегда сознаем прежде всего, материю же — лишь с помощью сознания; поэтому совершенно непосредственно можно доказать, что материя, протяженное — это простая модификация нашего познания, представление; напротив, доказать, что познание является простою модификацией материи, очень трудно, так как доказательство это предполагает такую физиологию, которой до сих пор еще не существовало; наконец, субъект как таковой предполагает лишь объект вообще, а не непременно пребывающий во времени пространственный субстрат, материю. Следовательно, мой исходный пункт взят по существу, а не произвольно. Материя как протяженное — это *представление*, она субъективна; определяемая ближе, она — сплошь причинность. Чисто объективное — это *вещь в себе*. Поэтому материя как вещь в себе — *воля*.

Но после всего этого с субъектом и объектом или с *extensio et cogitatio*, представлением и материей, мы вовсе не приходим еще к суц-

* Хотя, строго говоря, пожалуй, у Спинозы *extensio* стоит вместо *ens extensum*, а *cogitatio* вместо *ens cogitans*, — следовательно, понимаются как мыслящая и протяженная субстанции, т. е. как дух и материя.

** Субстанция мыслящая и субстанция протяженная составляют одну и ту же субстанцию, понимаемую в одном случае под одним атрибутом, в другом — под другим¹ (*лат.*).

*** Ср.: "Критика чистого разума", 1-е изд., с. 380 (то, что эмпирически — *материя*, то, взятое само по себе, — *воля*).

**** мнение (*фр.*).

***** Субстанция помысленная и субстанция протяженная суть одна и та же субстанция (*лат.*).

***** Хотя с прибавкою *qua extensa* [поскольку она протяженна (*лат.*)] это и было бы правильно.

ности и ядру мира, к вещи в себе, ибо лишь взятые вместе, субъект и объект (отношение которых друг к другу Кант и Спиноза каждый объясняли по-своему) только и порождают явление. Кант подходит здесь очень близко к истине, выделяя вещь в себе из области и субъекта, и объекта и обозначая ее, как *x*. Спиноза же допускает величайшую свою ошибку — тем, что вместо *extensio* он превращает в *modus cogitationis* волю, — т. е. причисляет ее к явлению. Впрочем, эту ошибку допустили все философы: и я в этом пункте отделяюсь от всех них.

Лишь воля остается вещью в себе и как таковая исключена из объясненной здесь, касающейся лишь явления, противоположности двух *Relativa* и *Correlata**. Можно, пожалуй, когда-нибудь с точки зрения физиологии отчетливо понять познание как функцию тела, т. е. материи, приблизительно так, как в настоящее время земной магнетизм выводит из электричества, но никогда так не объяснишь воли; ибо волю никогда нельзя свести на что-либо другое или объяснить из другого; воля одна только служит необъяснимым далее основанием объяснения всех вещей; она ни из чего не происходит, но все происходит из нее; воля возникает не из повышения функций, не имеет степеней, но одинаковым образом присутствует во всех без различия вещах; иначе не было бы и вещей; и поэтому воля обнаруживается в каждой, самой последней и ничтожнейшей вещи как необъяснимое начало и сообщает вещи как необъяснимое начало ее сущность.

§ 57

Из того, что Спиноза пользуется для обозначения своей субстанции словом "Deus", и из способа, каким он об этом по большей части говорит, ясно видно, что он с намерением старается в своем сочинении поддерживать сплошное *Mésentendu*** . Доказательством этого может служить, например, "Этика", ч. I, т. 33, с. 2.

§ 58

Когда Спиноза называет свою единственную субстанцию, мир, Богом, то это похоже на то, как Руссо в "Contrat social" *** называет народ *le prince***** . Оба употребляют это название в собственном смысле, причем они прилагают его к тому, что заступает у них место уничтоженного ими. Следовательно, название прикрепляется у них к тому месту, где сбросило его то, что прежде им называлось, и где его, это название, находит уже готовым новое понятие-заместитель. Кажется, будто они таким путем хотели точно обозначить место, на которое они вводят вновь поступающее, pour qu'on ne s'y trompe pas***** . Вообще пантеизм — не что иное, как утвивый атеизм.

* относительное [и] соотнесенное (лат.).

** непонимание (фр.).

*** "Общественном договоре" (фр.).

**** князь (фр.).

***** чтобы не ошибиться (фр.).

§ 59

Лейбницу свойственна некоторая общая с *Аристотелем* поверхностность, которая является результатом ума, направленного на явления, а не на идеи, на познание по закону основания, а не на созерцание. Оба они, как только затронут и найдут какой-либо важный вопрос, — вот-вот, кажется, начнут его глубже исследовать, обосновывать, всесторонне исчерпывать; но нет, — они быстро идут дальше: поэтому у обоих можно поучиться очень немногому.

§ 60

В "Göttinger Gelehrten Anzeigen" за 14 августа 1830 г. помещены заимствованные из экземпляра Вольфенбюттельской библиотеки примечания, написанные *Лейбницем* к первым трем книгам "Этики" Спинозы, — все очень краткие и почти все в высшей степени незначительные. Из приложенного к ним пояснения явствует, что Лейбниц совсем не читал 4-й и 5-й книг, и именно потому, как совершенно правильно предполагают, что сочинение это не казалось ему сколько-нибудь значительным, подобно Бейлю², который высказывался о Спинозе отрицательно и с презрением, *Лессинг* первый стал говорить о нем с уважением.

Указание, не лишенное значения для истории философии; явно, что оно принадлежит Г. Э. Шульце³.

§ 61

Прекрасную и в высшей степени интересную иллюстрацию тому, что *Кант* называет *умничаньем*, дают философские сочинения Вольтера.

§ 62

Все философы до Канта, т. е. *все догматики*, это, собственно говоря, люди, которые ищут квадратуру круга: ибо, пытаясь при помощи законов и отношений временного объяснить вечность, они ищут совпадения несоизмеримых величин.

§ 63

Ясное понятие о том состоянии, в котором нашел *Кант* философию, дают письма *Эйлера*⁴ к одной принцессе (том 2).

§ 64

Кантовская философия учит, что *конец мира* надо искать не вне, а внутри нас.

§ 65

Если мы возвысимся до некой универсальной точки зрения, то мы увидим, что *кантовская философия* имеет характер отрицательный, и отрицание это направлено против основных лжеучений европейских наро-

дов, которые надо было убрать, чтобы очистить место для истины. Поэтому, например, в "Критике способности суждения" он не показывает, — как мог бы это сделать, — что целесообразность вещей, т. е. соразмерность их частей относительно целого и каждой вещи относительно другой, допускает еще многие другие и лучшие объяснения, кроме того, что Deus creator* создал их по предшествовавшим понятиям; нет, он довольствуется доказательством того, что эта целесообразность не дает еще права заключить, что вещи эти должны были быть созданы таким путем. Вообще, поэтому настоящим названием для обеих "Критик" (чистого разума и способности суждения) было бы "Критика западного теизма". Его учения сам Кант считал заблуждениями, в которые ум впадает неизбежно; тогда как на самом деле — это просто устойчивые предрассудки, привитые каждому европейцу еще до того времени, как он начал мыслить.

В Индии Канту не пришлось бы в голову написать такую критику разума. Он выразил бы ее положительные учения совсем в ином виде. Итак, "Критики" разума и способности суждения в их теперешнем виде имеют местное значение и условную цель.

§ 66

Фихте сделал поистине великое открытие — *глупость немцев*, благодаря которой они, если кто-нибудь нагло говорит им чистый вздор, из страха скомпрометировать свою способность понимания, находят в нем бездонный глубокий смысл и восхваляют его содержание; и таким путем создается у них вопреки всему философская слава, которая, раз уже она установлена, держится очень долго, многие годы, пока какой-нибудь мыслящий человек не подвергнет документы пересмотру.

После него этим открытием с большим успехом пользовался *Шеллинг*; но пользование в полном размере пришлось на долю *Гегеля*, который использовал его в такой мере, что для следующих не остается ничего и скоро оно станет уже никуда не годным искусственным приемом. Затем последует период величайшей ясности и осторожности в выражениях, ибо сильно будет подозрение, что орехи и яйца пустые.

Даже великие умы должны остерегаться и не писать вещей, смысл которых загадочен или темен; ибо этим они дают повод к охарактеризованному здесь шарлатанству.

§ 67

Я назвал *Фихте* и *Шеллинга* пустозвонами. Ибо если кто-нибудь излагает свои догматы, полученные путем плохих индукций, ложных выводов, неправильных гипотез и т. п., то говорят: "Он заблуждается". Но если он утверждает, что созерцает свои догматы непосредственно, путем, доступным ему одному и его адептам, то говорят: "Он — пустозвон".

* Бог-творец (лат.).

§ 68

Пифагорейцы, изумленные и восхищенные открытиями и точностью математики, впали в то заблуждение, что для математики нет *ничего* недостижимого, и предмет ее они считали основной схемой не только эмпирического, но и всякого знания.

Натурфилософы, изумленные и восхищенные новейшим прогрессом и открытиями естественной науки, впали в заблуждение, что познание ее — познание абсолютного, а не условного, бытия, а не видимости.

И те и другие чувствовали, что без фокусов-покусов их дело было бы плохо.

§ 69

Натурфилософы представляют собою особый разряд маньяков, маньяков природы, подобно тому как существуют маньяки, помешанные на костюмах, на лошадях, на книгах, т. е. люди, которые возвышают относительное до абсолютного и именно абсолютное поэтому забывают. Пифагорейцы были математиками-маньяками. Правда, природа — вещь прекрасная и скорее всего можно простить влюбленного в нее; но все же она остается вещью, хотя и самую великою. Открытие ее чудес подействовало на натурфилософов так же, как открытие чудес математических на пифагорейцев. Натурфилософы подобны детям, которые ради красоты физического прибора забывают о его употреблении, ради переплета — о книге. Без сомнения, прибор, при помощи которого делается великий опыт жизни, — что бы жизнь собою ни представляла — должен быть прекрасным. Одна природа истинна, необходима, является противоположностью воли, которая может заблуждаться; она — опора, ядро жизни, вечно верное, невинное, — подобна детям, еще не умеющим грешить.

Но попробуй-ка совершенно превратиться в природу: страшно подумать; ты потеряешь душевный покой, если не решишься в случае необходимости разрушить себя, т. е. для себя всю природу.

§ 70

Собственно *натурфилософия*, установленная впервые Шеллингом — это отыскание сходств и противоположностей в природе: такое размышление само по себе представляет интерес и может быть полезным в том или другом случае, но не составляет еще философии. Поэтому и Шеллинг был вынужден выступить с некоторыми независимыми от такого размышления о природе догматическими попытками, не давая им никакого фундамента, кроме интеллектуальной интуиции, фантастичность чего бросалась в глаза.

§ 71

Единственно полезным и прочным результатом современной *натурфилософии* будет *философия естествознания*, т. е. применение философских истин к естествознанию, подобно тому как мы имеем также философию истории и т. д.

Сторонники Шеллинга совсем не знают, что такое философия и чем она должна быть: это все врачи, философски необразованные, даже и Окен⁵, Стеффенс⁶, которые еще умнее других; а остальные!.. Они думают, что философия естествознания и будет уже философией, и ни о чем другом и не мечтают. Между тем философия включает гораздо больше, а именно — учение о представлении, или интеллекте, метафизику природы, поведения и прекрасного; и лишь королларием к метафизике природы является философия естествознания.

Шеллинговские учения, взятые как абсолютная философия, т. е. интеллектуально созерцаемый абсолют, тождество реального и идеального, непрестанно самого себя творящий Бог и т. д., все это — грезы без всякого фундамента, и вследствие того, что они лживо выдают себя за непосредственную интуицию, — пустозвонство.

Наоборот, введенное Шеллингом воззрение на природу, изыскание тождественных типов, сплошных аналогий и внутреннего сродства всех явлений природы будет вполне правильной философией естествознания, как только она будет очищена от всякой шеллинговской гиперфизики.

И еще, вследствие того, что истина предъявляет свои права, почти все, кто называет себя натурфилософами, покинули Шеллингову гиперфизику и лишь по его примеру продолжают заниматься философией природы. Наоборот, напыщенные дураки, подобно Гегелю, продолжают обрабатывать его гиперфизику, так как они слишком невежественны в естествознании, чтобы быть в состоянии сделать что-либо для его философии.

Но эти сторонники шеллинговского метода исследования природы — физики, которые совсем не знают, что такое философия, и воображают, что философия естествознания и есть уже философия вообще, ибо, погруженные в свой предмет, они ничего, кроме естественной науки, не знают; между тем такая философия естествознания не представляет собою даже философии природы: ибо ею была бы только метафизика, т. е. разъяснение сущности природы.

Впрочем, и эту расцветающую и достойную похвалы философию естествознания следует приписать, в ее источнике, не Шеллингу, а Кильмейеру⁷ и успехам науки, особенно во Франции. Шеллинг только обосновал ее и способствовал ее распространению, но также много вредил ей пустозвонством своим и своих последователей. — А насколько отстали англичане, благодаря отсутствию сносной философии естествознания, и какой они угощают бабьей болтовней, это показывает одно сочинение в "Transactions of the Wernerian society", том 3, о постепенности в природе.

§ 72

Гейнрот, "Pisteodicee", 1829, с. 313: "Но допустим, что восточный, так же, как и шеллинговский, пантеизм (ибо разве учение о всеединстве или учение о тождестве представляет собою что-либо иное?) — это истина: какие познания выносим мы из гениальных сочинений Шеллинга и не менее гениальных интуиций древнего Востока? Мы не познаем ни всего, ни единого, а должны довольствоваться пустыми постулатами и бессодержательными формулами, самая последняя и высшая из которых гласит, что $A = A$ ". Утешительно, что даже такая жалкая, путаная голо-

ва, как Гейнрот, это видит и признает. Правда, malice* и зависть позволяют человеку превзойти самого себя, и тупица становится пронизательным, когда дело касается чужих ошибок.

§ 73

Шеллинг, в юности с безграничным нахальством учивший философии ex tripode **, в старости перешел от откровения философии к философии откровения:

Omnis Aristippum docuit color et status et res***.

Весьма характерно: его нельзя упрекнуть в том, что он не знал, с какой стороны дует ветер и что в этом по высочайшему повелению благочестивом десятилетии, когда один из чистоплотных коллег Шеллинга, *Рингсейс*⁹, объявлял Локка и Руссо еретиками и злословил их, уже не время говорить: "Бог по существу есть природа, и наоборот" (Шеллинг, von Verhältniss der Naturphilosophie zur Fichte'schen, p. 16) или: "Тяжесть — это совокупный и неделимый Бог" (vom Verhältniss des Realen und Idealen, p.24), что было спокойно принято; а когда *Фихте* сказал, что "Бог есть моральный мировой порядок", то его объявили еретиком и преследовали.

Но люди, подобные Фихте, Шеллингу и Гегелю, должны быть изгнаны из царства философов, как некогда торгаши и менялы были изгнаны из храма Иерусалимского: ибо они ничего не принимали всерьез, кроме своих личных целей; их философствование было простым средством для этого, само же по себе — чистым призраком; они были профессорами философии, а не философами; они не причастны ни к чистому храму истины, ни к честному обществу тех людей, которые ничего не любили на земле, кроме истины****.

§ 74

*Гегелевская философия****** всецело изобретена для доходной мудрости кафедры: ведь она вместо мыслей содержит одни только слова, а именно в словах нуждается молодежь, чтобы заучивать, переписывать и уносить домой; мысли же не пригодны к этому. Следовательно, философия Гегеля выполняет как раз то, к чему предназначил ее ее творец. К этому нужно прибавить еще, что выводы этой философии — не что иное, как

* недоброжелательность (*фр.*).

** Букв. с треножника (*лат.*), т. е. как оракул.

*** Все выдавало Аристиппа — и облик, и состояние, и дело⁸ (*лат.*).

**** NB. Это сказано не слишком сильно — они заслуживают этого: они — шарлатаны, а не философы; по своему бесстыдству они не заслуживают и пощад.

***** Nihil novum sub sole [Ничего нового под солнцем (*лат.*)]. Этот шарлатанский прием — импонировать чистойшей бессмыслицей, который ввели шеллингианцы, а *Гегель* развил до кульминационного пункта, — вполне точно описывает уже *Джордано Бруно* (*Opera*, vol. 2, p. 282).

Подходящий эпиграф к сочинениям Гегеля имеется в "Цимбелине", акт 5, сц. 4, где говорится о людях с языком, но без мозга: "Such stuff as madmen tongue, and brain not" ["Такова безумная речь: звук есть, а смысла нет"¹⁰ (*англ.*)].

главные положения протестантской религии, которые каждый всосал с молоком матери и, следовательно, считает навеки нерушимыми; счастливо обрести эти положения вновь, выраженные в крайне замысловатой, напыщенной, чванливой и высокопарной словесной галиматье, — это должно доставить каждому большое удовольствие.

Но как же должны быть устроены те головы, к которым можно подойти с таким плоским шарлатанством, как эта философия, которым можно выдать столь жалкий набор слов за разъяснение загадки бытия и которых можно с такою беззастенчивостью угощать бессмысленнейшей галиматьей!

Пример см. в "Энциклопедии" Гегеля, 2-е изд., с. 120, где значится:

2-й отдел логики.

Учение о сущности.

§ 112. "Сущность как опосредствованное: 1) с самим собою через отрицание самого себя, 2) бытие есть отношение к самому себе, 3) лишь поскольку оно есть и отношение к другому, 4) но непосредственно она есть не как сущее, а как положенное и опосредствованное"*.

Это значится в четырех печатных строках, в которых содержится столько же бросающихся в глаза противоречий, сколько я обозначил четырьмя цифрами.

§ 116. "Сущность есть лишь чистое тождество и видимость в себе самой, поскольку она — относящаяся к самому себе отрицание, т. е. отторжение самой себя от самой себя; сущность содержит, следовательно, необходимым образом, определение различия"¹¹.

(Va a far ti bugerare)**.

Наглое бесстыдство этого шарлатанства, подлинная *improbitas* *** его приемов заключается в том, что он сопоставляет слова, которые предлагают интеллекту выполнить совершенно невозможные для него операции, а именно — противоречия и бессмыслицы всякого рода; поэтому интеллект при чтении подвергается таким же пыткам, как тело, если ему насильно придавать такие сгибы и положения, которые совершенно противоречат строению его членов.

В общем, гегелевская философия состоит из $\frac{3}{4}$ чистейшей бессмыслицы и $\frac{1}{4}$ нелепых выдумок.

Чтобы дурачить людей, нет ничего более удобного, как предложить им нечто такое, что заставит их ясно сознать свое полное непонимание; тогда люди, и в особенности, по своей простодушной натуре, немцы, тотчас же подумают, что тут все дело в их разуме, которому они про себя не особенно-то доверяют; в то же время они будут, чести ради, скрывать свое непонимание, а для этого самое надежное средство — присоединиться к восхвалению непонятной мудрости, которая именно благодаря этому приобретает все больший авторитет, все более импонирует и предполагает все более смелости и самоуважения в том, кто, всерьез доверяя

* Конец цитаты переведен по тексту самого Гегеля: "Das aber unmittelbar nicht als Seyendes, sondern als *Gesetztes* und *Vermitteltes* ist". У Шопенгауэра текст искажен: "Das unmittelbar nur als ein *Gesetztes* und *Vermitteltes* ist". (Прим. пер.).

** (А пошел бы ты...) (ит.).

*** бесчестность (лат.).

своему разуму и рассуждая собственными силами, провозглашает все это дело бессмысленным шарлатанством.

В философии Гегеля все не ясно, кроме ее *цели*: добиться милости власть имущих услужливостью и ортодоксией. Ясность цели пикантно контрастирует с неясностью изложения, а в конце огромного тома напыщенной галиматши и бессмыслицы появляется, как арлекин из яйца, благонравная бабья философия, которую обычно изучают в четвертом классе гимназии: Бог-Отец, Бог-Сын и Бог-Дух Святой, истинность евангелического и ложность католического вероисповеданий и т. д.

Если можно по произволу смешивать друг с другом понятия "бытие" и "ничто", то, конечно, все загадки решены и на все проблемы найден ответ.

§ 75

Гегелевская мудрость, кратко выраженная, сводится к тому, что мир, согласно ей, — *кристаллизованный силлогизм*.

§ 76

Истинный смысл *гегелевского шарлатанства*, как мне кажется, сводится к следующему.

Он берет из Шеллинговой философии нижеследующие два положения, чтобы обосновать на них свой хлам:

- 1) Бог и мир тождественны*.
- 2) Реальное и идеальное тождественны.

(Я уже не обращаю внимания на то, что оба положения говорят отчасти о неопределенных, отчасти о ложно понятых понятиях.)

Далее, он говорит: "Если Господь Бог тождествен с миром, то тем более тождествен Он с человеком. Отсюда следует, что мир создал человек (ибо ведь это именно, как нам известно, сделал Господь Бог); поэтому мир не что иное, как его, Господа Бога или человека, мысль, ставшая действительностью; именно поэтому и реальное, и идеальное тождественны. Под *идеальным* я (г. Гегель) понимаю, однако, не что-либо вроде созерцаемого мира, а *понятия* (причем я игнорирую их эмпирическое и индивидуальное происхождение). Ergo**, между обычными человеческими понятиями и реальным миром должно существовать самое строгое соответствие; ибо они по существу ведь тождественны***.

* Кстати говоря: "Бог и мир тождественны" — это просто лишь вежливый оборот для того, чтобы в вежливой форме дать Господу Богу отставку; ибо мир понятен сам собою, и нет нужды, чтобы кто-либо о нем заботился.

** Следовательно (*лат.*).

*** Ergo, что действительно, то разумно и т. п. и что бы мы ни мыслили, какой бы сумасбродный вздор ни пришел нам в голову, все это должно также *быть* в реальном мире; и что действительно в мире, то должно вполне соответствовать и системе наших мыслей и быть правильным (разумным). Такое применение основной мысли — просто иезуитская уловка, чтобы санкционировать весь существующий порядок вещей.

Когда же впоследствии он испытал побуждение выставить результатом и финалом своего учения евангелическое христианство, explicite [явным образом] с Троицизмом и аугсбургским вероисповеданием, то он этим вновь выгацил из-под низу упомянутый краеугольный камень, взятый из Шеллинговой философии, и оставил свой дурацкий карточный дом висеть в воздухе.

Итак, в *логике* — вот в чем все дело; под этим я понимаю перечисление заурядных понятий, как они обыкновенно находятся "под нелепым лбом человека", без отделения формального элемента от содержания, без руководящей нити, без здравого смысла: ведь я же имею дело с *немецкими бараньими головами*, которые весьма легко одурачить бессмысленной болтовней и несколькими парадоксами из дома умалишенных и вести куда угодно.

А *ргорос**, я исповедуюсь здесь, на случай своей смерти, что я презираю немецкую нацию за ее чрезмерную глупость и стыжусь своей принадлежности к ней. Меня утешает лишь то, что Бэкон в "*Colores boni et mali*" сказал о северных и южных народах.

§ 77

Гегель в своей дедукции из чистого мышления дошел лишь до аугсбургского вероисповедания и до причастия *sub utraque* **, почему же не до королевско-прусского богослужения?

§ 78

Кантовское опровержение онтологического доказательства в то же время является опровержением и *гегелевского* мудрствования. Оттого-то последнее и возлюбил онтологическое доказательство всем сердцем.

§ 79

Основная мысль *гегелевской философии* сводится к подновленному схоластико-реалистическому учению: *Universalia ante rem* ***, а вместе с тем и *спинозизм* вновь разодет в пух и прах.

§ 80

Как средство поглупеть *гегелевская философия* несравненна: эта абракадабра, эта болтовня, набор слов, предлагающий в своих чудовищных сочетаниях разуму мыслить невозможные мысли, вопиющие противоречия, совершенно калечить интеллект. Поэтому надо дивиться, каким образом философия Гегеля могла расцвести в такое время, когда правительства вполне определенно желали, чтобы народы, и, следовательно, прежде всего, ученые, были столь мудрыми и просвещенными, как только можно быть. Вероятно, правительства совсем не обратили внимания на *гегелевскую философию*.

§ 81

Когда *гегельянец* в своих утверждениях неожиданно допускает противоречащие им положения, он говорит: "Теперь понятие превратилось в свою противоположность". Вот если бы и на суде дело обстояло так же!

* Кстати (*фр.*).

** Здесь: [причащение] под обоими [видами]¹² (*лат.*).

*** общие понятия — прежде вещей (*лат.*).

Уклоняющиеся в наше время от философии своего учителя *гегельянцы*, например *Вейсе*, *Фишер*, *Брандис*, *Гиллебранд*, *Фихте-младший*¹³, делают это потому, что с высокого места предуказаны личный Бог и бессмертная душа, а их у *Гегеля* не нашлось в запасе — по крайней мере не вполне, хотя из его болтовни и бессмыслицы можно вывести все, что угодно. Лишь основной метод *Гегеля*, т. е. отправление от понятия как данного, независимо от того, откуда оно взялось, — мышление, не заимствующее никакого материала извне, а самому себе служащее материалом, или самодвижение понятия, короче — объективную логику: вот что они удерживают все, так как она очень удобна для всяческих лазеек. И вот приходят они с абсолютной личностью и духом: "Истина духа — это личность". Это и есть доказательство бытия Божия. Жаль, что Кант не был знаком с ним; а то о него разбилась бы критика разума. Они достаточно глупы, чтобы верить, что публика, или, по крайней мере, студенты примут за философию жалкое мошенничество и презренные потуги наемников и креатур.

§ 83

"Философия духа" *Гиллебранда* — книга в духе *Гегеля* и по его методу, и это весьма желательно: она показывает, что даже такая явно соломою набитая голова может ничуть не хуже *Гегеля* писать один за другим тяжеловесные запутанные периоды, полные невероятных сочетаний слов и непосредственно ощутимых противоречий, — и все это для того, чтобы скрыть за ними самые тривиальные и ничтожнейшие мысли.

§ 84

Когда я читаю какого-нибудь *гегельянца*, в особенности же гегельянскую историю философии (например, *Байргоффера* или *Михелета*¹⁴), где после *resumé** всех действительных мыслителей за два тысячелетия излагается наконец гегелевское шарлатанство, и притом не только как философия, а как высший пункт и завершение философии, как достигнутая цель, к которой все прочие философии были лишь предуготовлением, лишь ступенями, по каким должен был шагать Калибан-Гегель¹⁵, чтобы воссесть на трон истины; итак, когда я читаю такой вздор, я удивленно спрашиваю самого себя: что это — глупость или низость? Болтает ли парень так потому, что он действительно настолько глуп, что считает мудростью пустейший набор слов, чистейшую бессмыслицу, или же потому, что он надеется получить суточные и столовые за возвешение этого евангелия?

По большей части я склоняюсь к последнему решению: ибо хотя глупость и лежит в национальном характере немцев (в чем согласны все иностранцы), однако основною характерной чертою немецкой литературы этого столетия являются подлость и трусость. Одно знаю я с полной

* обзор (фр.).

уверенностью — это что молодой человек, хотя бы некоторое время бывший *гегельянцем*, показал уже навсегда свою полную неспособность к философии. Ибо тот, кто может находить или предлагает находить удовольствие в таком явно бессмысленном наборе слов, в таком сумасбродстве и чистейшей нелепиде, тот должен быть совершенно лишенным всякого стремления к истине, всякой склонности к мышлению, всякой способности к серьезной философии.

§ 85

Насколько ложно *начинать философствовать, исходя из готовых понятий* (по кантовскому объяснению: философия есть наука разума, исходящая из чистых понятий) — этому прекрасным примером в новое время служат "*Herbarts Hauptpunkte der Metaphysik*" (1808).

В самом начале стоит как предварительный вопрос: "Как могут находиться в связи основания и следствия?"

Вместо того чтобы попытаться исследовать отношение следствия к основанию, как оно дано в отдельном случае, чтобы узнать отсюда характер связи между отношением и следствием и, таким образом, изучить виды и затем род (это и значило бы сделать *созерцание* исходною точкою), он резонерствует, исходя из *общего понятия* основания и следствия; конечно, отсюда не может следовать ничего более того, что лежит в общем понятии, а этим никого не заманишь.

Далее совершенно таким же образом оперирует он с эмпирическими понятиями *изменения и силы*.

В § 7 и 8 даже пространство и время выводятся из понятий; при этом все выведение, естественно, уже предполагает их втихомолку, так как иначе понятия их не имели бы никакого смысла.

Диалектическая игра с отвлеченнейшими понятиями, в которой заключается вся эта метафизика, кажется, была как бы прелюдией к гегельянству, и показывает, что в философии нельзя достичь ничего, если исходить из абстрактного, а не из данного в созерцании.

§ 86

По особому высочайшему повелению личный Бог и индивидуальная душа, устранные было из философии, вновь введены в нее. Правда, кто умеет из каждого листа бумаги сделать чек в тысячу галеров, тот, конечно, сумеет вновь поставить на ноги несколько *entia metaphysica**, в особенности — в наш век критических, скептических богословов и ортодоксальных, благочестивых философов.

§ 87

Г. Гейне в своей "Романтической школе" (1836) на 184-й странице правильно замечает, что *немецкая философия* состоит только в том, что совершенно непосредственно возникло из "Критики чистого разума".

* метафизические сущности (лат.).

Но совсем в точку попадает он, когда говорит (там же, с.186), что подобно тому как неоплатоники пытались аллегорическими вымыслами спасти гибнущее язычество, так современные немецкие *государственные философы* пытаются спасти христианство, в особенности когда он сравнивает этих государственных философов с иезуитами, так как они оправдывают существующий порядок и хотят быть опорой религии и государства. Но то, чего не достигли старые, умные, могущественные иезуиты, тем более не может удаться этим лилипутам.

§ 88

Очень удачна критика философий *Фихте*, *Шеллинга* и *Гегеля*, написанная графом Редером и помещенная в "Heidelberger Jahrbücher", Oktober-Doppelheft, 1840.

§ 89

Теперь, в 1851 г., после революции, по всем бумагомараниям профессоров философии и всех соискателей видно, что они получили приказ вновь помочь милосердному Богу стать на ноги à tout prix*. Образчик бога, одновременно трансцендентного и имманентного, дают М. Каррьер, а также Ульрици¹⁶ в "Системе логики" (1852, с. 380 и след.). Вторая из этих книг дает на с. 176 и след. очень ясное изложение *основной мысли Гегеля*, т. е. его философии вообще, в особенности учения о категориях, и правильную критику всего этого хлама.

§ 90

За все время, прошедшее между Кантом и мной, не существовало никакой философии, а было лишь одно университетское шарлатанство. Кто читает все эти бумагомарания, тот теряет потраченное на них время.

§ 91

Михелет в своей статье *обо мне* в "Философском журнале", 1855, в 3-й или 4-й книге на с. 44 приводит знаменитый вопрос Канта: как возможны априорные синтетические суждения? — и продолжает "утвердительный ответ на этот вопрос" и т. д., доказывая этим, что он не имеет ни малейшего представления о смысле этого вопроса, не дающего повода ни к утверждению, ни к отрицанию, а гласящего лишь: "Каким образом происходит, что мы до всякого опыта о том, что касается времени, пространства и причинности *как таковых*, способны к аподиктическому суждению?"

Комментарием к этому *позорному невежеству* Михелета служит одно место в последних годах издания гегелевской газеты, — то место, где он говорит, что с тех пор как Кант поднял этот вопрос, все философы занялись *отыскиванием* синтетических априорных суждений!

Подобное незнание азбуки философии заслуживает кассации.

* во что бы то ни стало (фр.).

Л. Ноак в своей книге "Die Theologie als Religionsphilosophie" (1853) на первых 20 страницах излагает вполне связно мою *метафизику* и *натурфилософию*, причем он даже пользуется моими выражениями, но в общем все-таки изъясняется на тошнотворном гегелевском жаргоне: при этом во всей книге *я ни разу не упомянут*. Этические и эстетические учения, которые являются следствием моей метафизики, он, однако, оставляет в покое и заменяет их жалкими оптимистическими и гегелевскими измышлениями. Он также учит, что из эмпирического восприятия последовательности вещей возникает время, а из восприятия совместности их — пространство. Подобные неслыханно грубые или абсурдные учения до него не побоялись излагать *Розенкранц* и *Рейхлин-Мельдегг*.

Мне так же не приходит в голову знакомиться со всеми *философскими попытками моих современников*, как тому, кто по важным делам переезжает из одной столицы в другую, не приходит на ум знакомиться в каждом городке по дороге с его чиновниками и видными особами.

Приложение

Заметки на полях конспектов лекций
Г. Э. Шульце и И. Г. Фихте, записанных
в Геттингене и Берлине

Метафизика Г. Э. Шульце

Лист 15, с. 1.

Его*.

"С надеждами, которые мы питаем на мудрость высшего руководства миром, полностью согласуется то представление, что род людской в целом медленно, но верно продвигается вперед, развивая свойства, возвышающие его над животным состоянием".

Полная противоположность. Всеведущая мудрость так обустроила этот мир, что индивид так или иначе исполняет свое предназначение, в каком бы положении и в какое время он ни оказался. Если для этого нужна ваша культура, если она имеет хоть сколько-нибудь истинной ценности, — как несправедливо оцениваются в этом случае столетия подготовительной работы, послужившие более удачливому поколению лишь ступенями, так что теперь оно стоит на вершине и говорит: "Вот, как замечательно далеко мы зашли!"

* Я (лат.).

”Чтобы быть в состоянии оценить целесообразность событий, происходящих в духовном мире, мы должны иметь верное знание о внешней цели универсума, часть которого составляет этот духовный мир. Но признак своего рода рассудительности — не посягать на обладание такого рода знанием”.

Если же мы не имеем никакого знания об этой цели, пусть несовершенного и не выраженного в образах, то мы не можем сами по своей свободной воле стремиться к этой цели, живем без всякого плана и должны отбросить и религию, и философию.

Психология у Г. Э. Шульце

§ 76.

Его.

”Все чувства делятся на приятные и неприятные... К одним мы стремимся, других избегаем... То, что болезненное чувство всякий раз предостерегает нас от того, чтобы подвергнуться чему-то вредному для нас, верно лишь отчасти”.

Этой своей болтовней он доказывает, что он совсем не понял божественного в ”Филебе”.

§ 120.

Описывая четыре возраста жизни, Шульце ссылается на Горация (”Наука поэзии”, с. 158—174)¹⁷. В качестве возражения я могу рекомендовать Шекспира (”Как вам это понравится”, акт II, сц. 7)¹⁸.

Лекция Фихте об изучении философии

Первые два урока.

Его.

”Между тем всякое Я в собственном смысле как таковое равно всякому иному и должно быть в состоянии претерпеть те же модификации”.

Это темно и недостаточно проработано, хотя, возможно, я что-то пропустил. Доклад Фихте вообще достаточно вятен, и говорит он медленно, хотя, по-моему, часто слишком долго задерживается на легко понятных вещах, повторяет то же самое другими словами, так что внимание утомляется, вновь и вновь воспринимая то, что и так уже понятно, и именно это и рассеивает нас.

”Я должен здесь заметить, что не всякая оригинальность есть гений, но часто — безумие. И то и другое отклоняется от нормального состояния человека: гений, или поэт, высоко возносятся над этим состоянием, тогда как безумец подобен животному и стоит ниже его”.

Я не думаю, что безумец близок к животному, а здоровый человек составляет середину между безумцем и гением; я полагаю, что гений и безумие, как бы они ни были различны, все же ближе друг к другу, чем гений и нормальный рассудок или чем здравый рассудок и животное состояние.

Умную собаку скорее можно сравнить с обычным, нормальным, разумным человеком, чем с безумцем (и вовсе нельзя сравнить со слабоумным). Также и жизнь великих людей показывает, что они часто ведут себя почти как безумцы, и Аристотель (по словам Сенеки) говорил: *Nullum magnum ingenium sine insaniae mixtura**. Я полагаю, что здоровый разумный человек накрепко заперт внутри телесных предпосылок нашего сознания и мышления (тех самых, что создают ему пространство, время и понятия рассудка). Они плотно облегают его, в пору ему, укрывают его, как удачно сшитое платье. Выйти за их пределы он не может (он не может познать себя и вещи сами по себе, вне этих условий познания), однако в их пределах он полновластный господин. О здоровом животном справедливо можно сказать то же самое, разве что круг его опыта более узок, глух, его одеяние менее удобно, мешковато. Гений же благодаря некой силе — ее нельзя определить точнее, ибо она есть нечто сверхчувственное, — видит сквозь все ограничения, что составляют условия опытного познания. Гений познает свою собственную сущность и сущность вещей как таковых и в течение всей жизни ищет слов, чтобы передать это свое знание другим, рассказать о нем. Согласно моему сравнению, можно сказать: гений слишком велик для своего платья, не умещается в него. Для безумца условия опытного знания также расстроены, законы опыта для него разрушены, ибо законы эти принадлежат не вещам, а формам созерцания чувственности (и это здесь подтверждается еще раз). Все для безумца смешано, следуя нашему сравнению, платье его изорвано, и именно поэтому его Я, не затронутое разрушением, глазает по сторонам. И тогда безумец произносит гениальные речи, или мог бы это делать, если бы у него не отсутствовала высокая степень рассудительности, отличающая характер гения, та самая, благодаря которой гений способен все то, что он знает помимо всякого опыта, выразить в понятиях, образах, творениях искусства, которые имеют своим материалом предметы опыта. Безумец отчасти располагает первым условием, но ему недостает второго, а именно, нормальных условий в мире опыта. Вспомним хотя бы короля Лира, нормального лишь отчасти, — к кому он ближе, к животному или гению? С другой стороны, гений в свою очередь также иногда уподобляется животному, ибо он, благодаря познанию вещей самих по себе,

* Не бывает большого дарования без примеси безумия (*лат.*).

меньше времени проводит в мире опыта, не чувствует себя там, как дома, и точно так же безумный, который теряет явления, пока познает вещи сами по себе. Как шекспировский Лир — образ гениального безумия, так Торквато Тассо у Гёте — образ безумной гениальности. Но слабоумный близок к животному: следуя моему сравнению, о нем можно сказать: он скукоживается, не заполняет всего одеяния целиком, и оно висит на нем как мешок, неплотно прилегая к телу, так что он не только не может высунуться наружу, но и внутри поворачивается с трудом: этим-то он и подобен животному. Всякий тупица приближается к этому состоянию в большей или меньшей степени. Всякий человек, одаренный мирской мудростью, напротив, одет в облегающее платье, похожее на трико. Итак, от животного состояния и слабоумия до высшей мудрости путь проходит через ряд ступеней. Но гениальность и безумие не суть первая и последняя ступени; они специфическим образом отличны от всех других состояний, как было сказано.

Лекция вторая, урок первый.

Ego.

”Наука должна быть добыта, каждый сам для себя должен добыть ее, то есть он должен своими силами выйти за пределы этого мира хаотически смешанных явлений в сверхчувственный мир основоположений. Это происходит, как только он приобретает первое отчетливое научное познание, а оно состоит именно в том, что он с совершенно не изведанной им доселе очевидностью в один миг, подобно вспышке молнии озаряющей его душу, познает, что то, что он сейчас мыслит, есть истина, и останется таковой во веки веков”*.

”Из согласия всех известных восприятий с гипотезой не следует согласие с нею всех возможных восприятий, какие только будут восприняты, но следует лишь из вспышки очевидности”.

Если так, то каким образом оказывается возможным, чтобы заблуждения существовали в течение столетий и в стольких головах, даже у самых великих умов, вообще обладавших научным познанием и истинным знанием, при сообщении им этого заблуждения, затесавшегося между множеством истин, не сверкнула эта вспышка очевидности, или не была замечена, так что заблуждение уцелело? Пример — теория Штала о горении как выделении флогистона, которую долгое время принимали за истину люди, чьи математические и физические познания в остальном были истинны, и потому они должны были бы учуять вспышку очевидности и узнать истину! Или же при изучении теории флогистона им сверкала ложная вспышка (какая-то зарница в воздухе)? Итак, почему же все они вплоть до Лавуазье не замечали истины? Как вообще при существовании столь точного критерия всякой истины могли так долго существовать заблуждения?

* Он, таким образом, претендует на непогрешимость.

Я вообще все знание в пределах опыта считаю чувственно-обусловленным и значимым лишь в опыте, и вовсе ничтожным, ибо оно всегда остается определенным границами опыта (в том числе и математическое). Я даже считаю его заблуждением, и именно потому, что реальность опыта есть заблуждение и за всяким *потому*, остающимся в пределах опыта, следует новое *почему*, и всякая наша истина всегда есть лишь последнее заблуждение. В границах опыта мы не можем привести его лишь к осознанию того, что самая последняя и прочная основополагающая истина, опорный столп всякого опыта, есть заблуждение. Это сделал Кант, показав ничтожество пространства и времени и приведя рассудок к самоубийству. Такая вспышка очевидности существует, но только там, где открывается область истинного знания, над всяким опытом. Наступает миг, когда весь мир явления меркнет и его затмевает Я, распознающее свою реальность и реальность сверхчувственного мира; так игра теней исчезает, когда зажигается свет. Этот миг может быть доступен немногим, истинным философам; Платон говорит об этом: Πολλοι μεν ναρθηκοφοροι, βακχοι δε γε λαυροι*. Фихте помещает математическую очевидность, как и всякую вообще очевидность в науках, в область опыта, ибо область опыта гораздо шире: что камень, из-под которого я уберу опору, упадет, не так очевидно, как то, что две прямые линии не образуют замкнутой фигуры. Ибо математик непосредственно опирается на тот столп всякого опыта, который я называю последним заблуждением, и в нем уже нет ничего ложного, кроме реальности пространства и времени.

*О фактах сознания и наукоучений** у Фихте*

О фактах сознания. XI лекция

"Рефлексия становится возможной лишь благодаря тому, что мы знаем о нас как о некоем схематизированном принципе".

В этом уроке он кроме выписанного здесь говорил вещи, которые вызвали у меня желание приставить пистолет к его груди и сказать: "Ты сейчас умрешь, и не жди пощады, но ради спасения бедной души твоей скажи, имел ли ты в виду под своею галиматьею хоть что-нибудь отчетливое или просто держал нас за дураков?"

Лекция XIV. Краткий логический обзор сказанного выше по поводу рефлексии

"А) Видение видит себя: это абсолютно первое...

Б) Абсолютная связь между "Я вижу" и видением есть основание.

А мне это звучало как: угасни, свет мой, вечно гасни, исчезни, исчезни в ночь и тьму!

* Много факелоносцев, мало вакхантов¹⁹ (греч.).

** Может быть, следует читать *Wissenschaftsleere* (научная пустота — вместо *Wissenschaftslehre*, наукоучение (ред.)).

В качестве собственного основания нашего исследования нам служит бытие, которое есть, никогда не становится и не усматривается. Синтетическое очищение от объекта и субъекта и есть это бытие, в нем усмотренное и усматривающее суть одно. Они непосредственно соединяются в созерцании, для чего созерцающий в созерцании должен вновь созерцать самого себя”.

Чтобы облегчить ему этот трудный фокус, я посоветовал бы поставить его между двумя зеркалами.

Лист 16 Наукоучения.

Протокол 1

*”Though this be madness, yet there’s method in it”**.

Протокол 40

”Простую чистую видимость следует отличать от видимого в ней на деле Н[ауко]у[чения]”.

Поскольку сегодня он зажег лишь свет, но не сальные свечи, продолжать протокол оказалось невозможно.

Протокол 41

Поскольку и сегодня сальные свечи не были привнесены в область видимости, протокол был прекращен.

Протокол 43

”Рамок, количества сущность не имеет. Напротив, Другое (то, что я прежде всякий раз называл другим), которое несет сущность, лишь благодаря рамкам становится неким *что*”.

В эти дни он в темноте (ибо свечи так и не были привнесены в видимость) рассказывал замечательные вещи о Другом.

* В этом безумии есть свой метод²⁰ (англ.).

§ 94

Логика — это генерал-бас разума и, наоборот, генерал-бас — логика музыки.

Между чистым *естествознанием* а priori и *генерал-басом* должна быть найдена аналогия.

§ 95

Разум ставит нас в такое же отношение к животным, в каком все одаренные зрением твари находятся к лишенным его (полипам, червям, зоофитам). Последние познают лишь одним осязанием, только непосредственно данные им *в пространстве* (касающиеся их) предметы; одаренные же зрением познают весь широкий круг более отдаленных предметов. Точно так же лишенные разума животные ограничены конкретными представлениями, непосредственно данными им *во времени*; мы же с помощью способности понятий (разума) охватываем все возможные представления, имеем всесторонний *обзор* жизни независимо от времени, имеем всегда как бы уменьшенный, бесцветный, абстрактный, математический чертеж всего мира. Следовательно, разум для внутреннего чувства и по отношению ко времени служит тем же, чем глаз — для внешнего чувства и по отношению к пространству. Но подобно тому как зрительное восприятие предметов важно, лишь поскольку оно возвещает нам о возможности осязать их, так и вся важность понятий лежит в конце концов все же в конкретных представлениях, к которым они относятся. Поэтому человек непосредственный придает гораздо большее значение познанию с помощью рассудка, чувственности, чистой чувственности и познанию субъекта воли (все это он обозначает попросту словом *чувство*), чем познанию с помощью понятий и разума; он предпочитает эмпирическую и метафизическую истину логической.

Педанты же, пустословы, резонеры и буквоеды ценят одно только познание с помощью разума и логическую истину. Поэтому и в *математике* они лишь там хотят усматривать познание, где им дано (по существу чуждое математике) логическое основание, а закон бытия, который метафизически представляет истинную очевидность, оставляют совершенно без внимания или же презрительно называют его чувством. Поэтому-то они, далее, именно Фихте (к сожалению, до *известной степени* и Кант), чистую, непосредственно при сознании мотивов проявляющуюся добродетельную волю объявили *в морали* лишенной всякой цены и заслуги, как чувство и минутный порыв, и хотят считать поступок добродетельным лишь в том случае, если он возник из абстрактной, в понятиях разума выраженной максимы. Они подобны тем, кому светильник нравится более, чем античное изваяние, освещать которое он поставлен.

Слово *абсолют* (Absolut), взятое само по себе, есть нечто совершенно бессмысленное. Ибо оно — прилагательное (absolut), т. е. обозначение предиката, а предикат должен относиться к какому-нибудь объекту. Но ведь закон основания, неоспоримый закон, гласит, что *каждый объект* находится в необходимой связи с каким-либо другим; предикат же абсолютное (*absolut*) не выражает ничего другого, кроме отрицания связи с чем бы то ни было; это противоречит всякому объекту, — следовательно, предикат этот не может быть высказан ни о каком объекте, ибо тем самым последний был бы уничтожен.

Так как субъект не есть объект, т. е. он непознаваем, то ему нельзя приписывать никакого предиката, — значит, и предиката *абсолютного* (absolut).

Для чего же тогда нужен этот самый абсолют? Для фихте-шеллинговой философии.

§ 97

Истинное и полное содержание понятия *быть** (с которым так носятся современные горе-философы и для которого охотно измышляют неэмпирическое происхождение) — это "наполнение данного момента", а так как данный момент времени, как я уже давно сказал, является точкою соприкосновения объекта с субъектом, то бытие присуще обоим им, т. е. то, что *есть*, познает ли оно или познается, относится к первому классу представлений.

Поэтому я могу сказать себе: "До моего рождения меня не было", т. е. я не наполнял собою данного момента времени. Точно так же: "Сократа уже нет".

Очевидно, что понятие это — эмпирического происхождения, хотя оно и самое общее из всех понятий, абстрагированных из опыта.

Действительно априорные познания и не нуждаются в этом понятии, они даже не знают его: ибо они касаются чистых форм, т. е. того, что есть во всякое время и не зависит от данного момента.

§ 98

Часто известное *положение* бывает *априорным* по отношению к частной, высказываемой в нем истине, но *апостериорным* по отношению к общей истине, лежащей в основе частной; например, если кто говорит: "Вода на очаге сейчас должна закипеть", не заглядывая в воду, — ибо он знает, что температура там выше 80°.

§ 99

Общим для *логики с математикой* является то, что ее истины если и не in abstracto, то in concreto, т. е. суждения, основывающиеся на ее законах, могут быть сделаны понятными и очевидными каждому человеку; никто

* *Быть* — неопределенная форма глагола-связки.

не может сомневаться в них, раз он их понимает, и, следовательно, никакой спор (если только нет недоразумений) невозможен относительно того, что основывается на чисто логических отношениях понятий и суждений, как невозможен он и относительно чисто геометрических и арифметических истин; и по крайней мере *настолько-то* должно существовать безусловное согласие между всеми умами. Но совершенно иначе обстоит дело при непосредственных суждениях, которые возникают благодаря тому, что способность суждения переходит от физически наглядного к абстрактному, т. е. обосновывает абстрактные положения не с помощью других, абстрактных же, а непосредственно путем наглядного познания; здесь, где делается как бы скачок по воздуху из области созерцания в область мышления, весьма часто остается неизгладимая разница между одним умом и другим, и способность правильно судить — дар в высшей степени редкий. Эта разница основывается, однако, по большей части, несомненно, на том, что в эмпирических науках мы очень часто принуждены бываем идти от следствия к основанию; напротив, в науках а priori нам всегда открыт противоположный путь — единственно надежный.

Это свойство логически познаваемых истин делает логику, подобно математике, *объективной наукою*, т. е. о ее выводах говорят как о находящемся вне нас предмете, относительно которого, — ввиду его не зависящих ни от одного судящего индивида существования и свойств, — суждения должны полностью согласоваться. Между тем мы знаем, что логические законы и абстрактные понятия, равно как и числа и фигуры, не имеют физического бытия вне нас, а на деле они — чисто субъективного происхождения, первые — как формы нашего мышления, вторые — как формы нашего созерцания; и это необходимое согласие всех происходит, следовательно, не от чего-то внешнего, а от одинаковости свойств субъективных форм познания во всех индивидах. Но так как эти субъективные формы познания должны корениться в мозгу, который, как и все органическое, подвержен ненормальностям, то в высшей степени примечательно, что по отношению к логическим и математическим истинам не заметно никаких подобных ненормальных отклонений, — даже у *сумасшедших*; ибо последние или совсем не понимают касающейся этих истин речи (как, в особенности, идиоты), или же понимают ее, как все; тогда как цвета, например, некоторые в иных отношениях нормальные люди воспринимают неверно, а иные даже совсем не видят. Это говорит в пользу мнения некоторых философов, что разум будто — нечто независимое от мозга, нечто чисто духовное, гиперфизическое, принадлежащее так называемой душе.

Станным остается то обстоятельство, что разницу в суждениях допускает нечто действительно вне нас находящееся, физически познаваемое, а не то, что всецело субъективно, логично и математично. (Нужно только помнить разницу между субъективным и индивидуальным.) При физически познаваемом возмозности индивидуальных различий в суждениях основывается на том, что субъективные формы познания должны здесь переработать, ассимилировать некий чисто объективный материал; а еще более — на том, что рассудок должен непосредственно схватить сложные, часто в несовершенном виде данные

причинные отношения, а разум должен заново превратить рассудочное познание в абстрактные мысли: μεταβασις εις αλλο γενοϋς*. — При логически и математически познаваемом материал целиком находится в голове каждого; и эта голова или совсем не выполняет своих функций (идиоты), или мыслит правильно.

Говорят про человека, что он неправильно построил арифметическое положение и через то стал сумасшедшим; но, вероятно, это было лишь первым симптомом.

§ 100

Диалектика, по этимологическому значению слова, — это искусство вести беседу; но так как никакая продолжительная беседа не обходится без споров, то диалектика по самой природе своей переходит в *эристику*.

Глава IV

Мысли об интеллекте вообще и во всяком к нему отношении

§ 101

Когда я *размышляю*, то это мировой дух стремится осмыслить себя, это природа желает познать и постичь самое себя. Не по следам мыслей другого духа хочу идти я, но то, что *есть*, я хочу превратить в познанное, постигнутое мыслью; так как то, что *есть*, без этого не *есть* мыслимое и не становится им.

§ 102

Конец и цель всякого *знания* — то, чтобы интеллект перевел все проявления *воли* не только в *наглядное* познание (так как в него они переходят сами собою), но и в *абстрактное*, — следовательно, чтобы все, что *есть* в воле, было также и в понятии. К этому стремится всякое истинное, т. е. непосредственное, размышление и все науки.

§ 103

Разложение простого дотоле я на *волю* и *познание*, пожалуй, столь же неожиданно, как и разложение воды на водород и кислород: это разложение — отправной пункт моей философии, а наряду с ним — строгое разграничение наглядного познания от рефлексивного.

§ 104

Лавуазье разложил воду, считавшуюся до него первоэлементом, на водород и кислород и создал благодаря этому новую эру в физике и химии.

* переход в другой род (*греч.*).

Я же разложил то, что до сих пор именовалось *душою* или *духом* ψυχή на два в корне различные начала, *волю* и *представление*, благодаря чему началась истинная метафизика. Ибо все системы до сих пор начинали или с материи, что давало материализм, или с духа, души, что давало идеализм или, по крайней мере, спиритуализм; они считали мир следствием познания (νοῦς* Анаксагора), тогда как познание уже предполагает мир. Как очень хороший пример см.: Платон. "Законы" X, с. 79—83¹. Вр.**.

Оба направления, однако, всегда приводили в конце концов к нелепостям, и все системы оказывались несостоятельными.

Я принял одну составную часть ψυχή***, *волю* как нечто первое и первичное, другую же, именно познающую, или субъект, — как второе, вторичное, а материю — как необходимый коррелят этого вторичного, так как материя невозможна без представляющего субъекта, а представляющий субъект — без материи. Первое — потому, что материя как таковая существует лишь в представлении, второе же потому, что способность представления может существовать лишь как свойство какого-нибудь организма.

Поэтому дело обстоит теперь так, как никогда прежде; моя система в корне отлична от всех прежних.

§ 105

Подобно тому как в физике на протяжении тысячелетий не сомневались, что вода проста, и, следовательно, считали ее первоэлементом, так и в философии в течение еще более долгого времени считали я несомненно простым и, следовательно, неразрушимым. Я же доказал, что это "я" составлено из двух весьма разнородных составных частей: *воли*, которая метафизична и есть вещь в себе, и *познающего субъекта*, который принадлежит к миру физическому и к чистому явлению.

§ 106

Посмотри на большой, массивный, тяжелый цейнгауз: я говорю тебе, что эта жесткая, грузная, обширная масса существует лишь в мягкой кашнице мозгов, лишь там имеет свое бытие и вне их ее совсем нельзя найти. Это ты должен понять прежде всего.

§ 107

О, какое чудо видел я! В этом мире вещей и тел предо мною лежали две такие вещи: обе были телами, тяжелыми, правильной формы, прекрас-

* ум (греч.).

** Согласно ему, всякое движение и всякое бытие исходит из ψυχή и в силу этого — из познания и представления, и так же думали и думают все, кроме материалистов и гилозоистов; тогда как поистине изначальное, или первый принцип в вещах не ψυχή, а, употребляя химическое выражение, основание ψυχή, а это и есть *воля*. Самая ψυχή есть уже нечто сложное, она соединена с νοῦς, который вторичен. Все философы заблуждались, считая душу или дух, или "я", в котором мы мыслим волю и познание, как единое целое, за нечто простое, и заблуждение их аналогично заблуждению физиков, которые принимали воду за простой элемент.

*** души (лат.).

ными на вид. Одна вещь была яшмовая ваза с золотыми краем и ручками, другая была органическое тело, животное, человек. Достаточно подивившись их внешнему виду, я попросил гения, сопровождавшего меня, дать мне возможность проникнуть в их сокровенные недра. И это случилось. В вазе я не нашел ничего, кроме тяготения и некоторого смутного влечения, которое выражалось как химическое сродство. Но когда я проник в другую вещь, — как выразить мне свое изумление пред тем, что я там нашел! По невероятности это превосходит все сочиненные сказки и басни; но я расскажу это — хотя и с риском возбудить к себе полное недоверие. Итак, в этой вещи, или, вернее, в верхней ее оконечности, называемой головою, которая снаружи выглядит, подобно всем прочим, ограниченной в пространстве, имеющей тяжесть и т. д., я нашел не более не менее как — целый мир, со всем пространством, в котором все находится, со всем временем, в котором все движется, со всем тем, наконец, что наполняет пространство и время, во всей его пестроте и бесконечности; и, что всего нелепее, я нашел, что я и сам там прогуливаюсь!

И все это не так, как на картине или как в райке, — а во всей полноте действительности.

Итак, все это действительно и поистине находится в этой вещи, величиною с кочан капусты, которую палач, когда нужно, отрубает одним ударом, — и тогда мрак и ночь неожиданно покрывают этот мир; и мир тогда совсем исчез бы, если бы подобные вещи не размножались, как грибы, так что их всегда достаточно, чтобы вновь начать погружившийся в ничто мир, который постоянно и поддерживается ими, подобно мячу, в воздухе, как общее всем представление, общность которого они выражают словом "объективность".

Я почувствовал себя при этом так, как Арджуна, когда Кришна показался ему в истинном своем божественном виде, со ста тысячами рук, и глаз, и ртов и т. д., и т. д.²

§ 108

Пространство в противоположность наполняющему его телу, очевидно, нематериально, — следовательно, духовно, нечто существующее только в духе, т. е. в нашем интеллекте.

§ 109

Скажите мне, *когда* возникло *пространство* и *где* родилось *время*, его мимолетная невеста, наконец, как произошла *материя*, их общее дитя, и, таким образом, был создан главный остов страдающего мира. С *пространством* возникла *вражда*, и с *временем* — *преходимость* вещей.

§ 110

Мир не создан; ибо он был, как говорит Оцелл Лукан³, от века; ведь *время* обусловлено познающими существами, т. е. *миром*, а *мир* — *временем*. Мир невозможен без времени; но и время невозможно без мира.

И тот и другое, следовательно, нераздельны, и невозможно даже помыслить время, в котором не было бы никакого мира, равно как и мир, который был бы ни в какое время.

§ 111

В *математике* ум борется со своими собственными формами познания, с временем и пространством, — и подобен поэтому кошке, играющей с собственным хвостом.

§ 112

Вы не перестаете превозносить достоверность и точность *математики*. Но на что мне с достоверностью и точностью знать то, что мне совсем не нужно — *ποσόν**.

§ 113

Ложно говорить о трех измерениях *времени*, как это делает *Гегель* ("Энциклопедия", § 259): время имеет лишь *одно* измерение, но в последнем три части, отрезка — или же два направления с одним безразличным пунктом⁴.

§ 114

Наш *связанный с мозгом интеллект* можно, пожалуй, рассматривать лишь как простую границу и плотину, которая ограждает сознание от мыслей отделенных от нас индивидов, а также — от будущего и прошедшего. Ибо знание всего этого было бы для нас столь же бесполезным и мучительным, как чувствительность и способность восприятия для растения, лишенного раздражимости и способности передвижения.

§ 115

Когда я, глядя на расстилающиеся предо мною дали, представляю себе, что они возникают в силу того, что функции моего мозга, т. е. время, пространство и причинность, прилагаются к известным пятнам, возникшим на моей ретине, то я чувствую, что ношу эти дали *в себе*, и необыкновенно живо сознаю тождество моего существа с сущностью всего внешнего мира.

§ 116

Ничто не поясняет так непосредственно *тождества* в конечной инстанции основной сущности нашего собственного я с сущностью внешнего мира, как *сон*; ибо и во сне другие люди предостоят нам как совершенно отличные от нас, в полнейшей объективности, и с совершенно чуждыми нам, часто загадочными свойствами, которые подчас повергают нас в изумление, поражают, причиняют беспокойство и т. д., а тем не менее все это — мы сами. Точно так же и воля, которая несет на себе и оживляет весь внешний мир — это та же самая воля, что и в нас, где

* количество (*греч.*).

единственно мы познаем ее непосредственно. И все эти чудеса делает возможными лишь *интеллект*, в нас и в других людях, так как это он повсюду и сплошь разделяет всеединую сущность на субъект и объект; это он — фантазмагорический прибор, достойный невыразимого изумления, бесподобный чародей.

§ 117

Различие в степени умственных способностей, которое создает столь широкую пропасть между гением и заурядным сыном земли, основывается, правда, ни на чем другом, как на большем или меньшем развитии и совершенстве мозговой системы; тем не менее различие это весьма важно, так как весь этот реальный мир, в котором мы живем и существуем, сам существует лишь по отношению к такой мозговой системе, и, следовательно, упомянутое различие обуславливает собою иной мир и иное бытие.

§ 118

Окошечко на груди у Момуса⁵ — конечно, аллегорическая шутка; его нельзя даже представить себе. Но что череп с покровами стали прозрачными, это можно представить себе, и, о небо! — какое различие открылось бы тогда в величине, форме, свойствах и движении головного мозга! какая градация! К уму высокому при первом же взгляде стали бы относиться с таким же уважением, с каким теперь относятся к тому, у кого три звезды на груди, — и сколь жалкими показались бы тогда многие из этих звездоносцев!

§ 119

Люди гениальные и высокоодаренные и те люди, у которых *развитие интеллектуальной стороны*, теоретической, духа, далеко превысило развитие *моральной*, практической, характера, часто бывают в жизни не только неприспособленными и смешными, как это заметил Платон в 7-й книге "Государства"⁶ и обрисовал Гёте в "Тассо"⁷, но часто бывают слабыми в моральном отношении, жалкими, даже почти дрянными (действительные примеры этого дал Руссо). Между тем источник всякой добродетели, лучшее сознание, бывает у них часто даже сильнее, чем у многих людей, лучших, чем они, по поведению, но менее прекрасно мыслящих: мало того, первые, в сущности, даже лучше знакомы с добродетелью, чем последние, лучше осуществляющие ее на практике. Люди высокоодаренные могли бы за величайшее рвение к добру и к прекрасному прямо вознестись на небо; но тяжелая земная стихия противодействует им, и они падают назад. Они подобны прирожденным художникам, которым недостает техники или для которых мрамор слишком тверд. Многие другие, менее их воодушевленные добром, несравненно менее их постигшие его глубину, осуществляют его в жизни гораздо лучше; он, такой высший человек, с презрением смотрит на них сверху вниз и имеет на то право, и тем не менее он не понимает их; и они

смотрят на него с презрением, и не без основания. Эти высшие люди заслуживают упрека, ибо всякий живущий человек именно жизнью своею подписал условия жизни; но еще более достойны они сожаления. Они находят себе искупление, но не путем добродетели, а своим собственным, особенным: не дела, но вера делает их блаженными.

§ 120

Вполне *бездарные люди* совершенно не могут выносить одиночества; созерцание природы, мира не занимает их. Это происходит оттого, что они всегда имеют перед глазами лишь собственную *волю* и поэтому упускают в предметах все, что не имеет отношения к их воле, их личности. При всем, что не имеет такого отношения, внутри их звучит, как бы генерал-бас: "это мне ни к чему", и поэтому все вещи приобретают в их глазах пустой, мрачный, чуждый, враждебный характер. Способность познания существует у них, по-видимому, лишь для их воли. Их жизнь имеет действительно лишь одну моральную тенденцию, без теоретической, лишь моральную, а не интеллектуальную, ценность. Голова животных наклонена к земле, так как им нужно смотреть исключительно на то, что их касается, и они никогда не могут прийти к чисто объективному созерцанию. А бездарные люди лишь очень редко, и то благодаря толчку со стороны людей одаренных, правильно пользуются своим вертикальным положением.

Человек одаренный, гениальный, напротив, представляет собою скорее вечный субъект познания, чем конечный субъект воли: его познание не вполне заполнено и занято его волей, а выходит из границ подчинения ей; даровитый человек — "сын свободной", а бездарные — "сыны рабыни". Его жизнь имеет не только моральную, но и теоретическую тенденцию. Пожалуй, можно даже сказать, что он до известной степени находится за пределами морального; он совершенно не способен к сильной злобе, и обыкновенные грехи менее тяготят его совесть, чем совесть заурядных людей, и он как бы презревает игру жизни.

§ 121

Сродство между гением и добродетелью основывается на следующем.

Всякий порок — это сильное желание, которое идет настолько далеко, что утверждение собственного тела становится отрицанием чужого. Воле служит лишь то познание, которое следует закону основания.

Гениальность — это такое познание, которое не следует закону основания, а именно — познание идей. Предаваясь этому последнему роду познания, мы, следовательно, заняты не ради воли. Скорее всякий, кто предается чисто объективному созерцанию мира (т. е. именно познанию идей), совершенно утрачивает из виду свою волю, ее объекты и всю свою личность, не заботится более о всех касающихся ее обстоятельствах и становится чистым, лишенным воли субъектом познания. Перевес этого состояния над состоянием занятия волею и ее объектами показывает, что воля данного человека — не главная часть его существа; по сравнению с познанием в том же человеке она слаба. Очень сильное

желание, корень всякого порока, напротив, никогда не позволяет человеку прийти к чистому, незаинтересованному, свободному по отношению к воле созерцанию мира (которое именно и создает *habitus** гения); познание остается здесь вечным рабом воли (см. § 462).

Из сказанного в достаточной мере выясняется противоположность гения и порока.

Тем не менее гений может, и даже весьма часто, сопровождаться сильной волей, и хотя гениальные люди никогда не бывали отъявленными злодеями, однако никогда не бывали, по-видимому, и совершенными святыми. Следующие соображения поясняют это.

Добродетель не есть именно положительная слабость воли. Скорее она представляет собою мотивированное познанием внутреннего существа воли в ее проявлении, мире, направление воли, подавление самой по себе сильной воли. Это познание мира (внутренняя сущность которого познается лишь в идеях) обще, следовательно, гению со святым. Разница в том, что гений проявляет это познание, воспроизводя его в любом материале; это воспроизведение и есть искусство, к которому святой как таковой как раз не способен; святой же обращает познание идеей непосредственно на свою волю, и воля благодаря этому обращается, отрицает мир. Самое познание, следовательно, служит здесь, в сущности, лишь средством для отрицания воли. Гений же остается при познании идей: он чувствует себя хорошо при этом созерцании, и он проявляет его, воспроизводя познанное, т. е. в искусстве.

В ряду организаций наряду с силою желания возрастает и действительность субъекта познания. Следовательно, упомянутая высокая степень познания предполагает сильную волю; однако в то же время познание преобладает, т. е. и познание, и воля абсолютно сильны, но познание относительно сильнее, чем воля. Если теперь познание не обращается сразу на волю, как у святых, а человек остается при нем, так как познание идей и его воспроизведение доставляют удовлетворение, именно художнику как таковому, то сильная воля остается еще не укрощенной, и то, что отнимает у нее силу, — это лишь преобладание объективного чистого познания, которое (познание) не делает воли единственным своим объектом (как бывает у заурядных и дурных людей), а занято созерцанием идей. В то же время, когда это созерцание прекращается и субъект познания вновь направляется на волю, воля в силу этого вновь действует во всей своей мощи. Поэтому-то люди гениальные часто имеют сильные страсти, предаются сладострастию и гневу. До крупного преступления они, однако, не доходят, потому что, когда им представляется к этому случай, они познают идею его, преступления, познают живо и глубоко, — следовательно, субъект направляется на идею, и это познание приобретает тогда перевес над сильной волей, дает ей (совершенно как у святого) обратное направление, и преступление не совершается.

Всегда, следовательно, гений в известной мере причастен святости (так как он заключает в себе ее условия), а святой причастен в известной мере гению (так как он заключает в себе его условие).

* Здесь: определяющее свойство (лат.).

Обычное добродушие характера, которое нужно отличать от святости, сводится как раз к слабости воли, с несколько меньшею слабостью познания. Здесь, следовательно, достаточно незначительной степени познания мира, в идеях, для укрощения и подавления слабой самой по себе воли. Гений и святость далеки от области явления: все явление для них ничтожно.

Помимо всего сказанного здесь ясно следующее. То, что является и имеет форму своего явления закон основания, следовательно, также время и пространство, что, в силу этого, исчезает во времени и пространстве, что, в сущности, ничтожно и ничтожность свою выражает в явлении, как смерть, что совершенно несчастно: все это — *воля*. То же, что не является, чему не что является, что, следовательно, не подчинено закону основания, не имеет преходящего, ничтожного существования, что вечно остается покойным среди полного страданий мира, как луч света остается неизменным среди бури, что, стало быть, свободно от всякого страдания и бедствий: все это — субъект познания. И тот человек, который представляет собою гораздо более субъект познания, чем проявление воли, — тот человек уже тем самым в большей своей части изъят из ничтожества и смерти; и это и есть, по существу своему, гений.

§ 122

Одаренный *гением* человек всецело жертвует собою для всех, именно — тем, что он живет и творит. Поэтому он свободен от обязанности жертвовать собою в единичных случаях для отдельных людей. Поэтому же он может отклонять многие требования, которые должны по справедливости выполнять другие. Тем не менее он страдает и делает больше, чем все другие.

§ 123

Побуждение, движущее гением в созидании его произведений, — не слава: она слишком ненадежна и при ближайшем рассмотрении имеет мало цены (*nulla est fama tuum per acquirare laborem*)*, это также и не собственная отрада, так как она перевешивается большим напряжением. Скорее — это особого рода инстинкт, в силу которого гениальный индивид чувствует побуждение выразить свои созерцания и чувствования в вечных творениях, не сознавая при этом в себе никакого дальнейшего мотива.

Очевидно, что это влечение, поскольку в нем индивид жертвует собою для рода и живет больше в роде, чем в самом себе, имеет сходство со свойственными человечеству модификациями полового влечения, которые направляют это влечение исключительно на тот или иной индивид другого пола, чем и достигаются своеобразные цели рода, как такового, тогда как затронутые этим влечением индивиды в силу страстной любви и вытекающих из нее невыгодных обязательств, — вообще в силу брачной жизни, в известной мере жертвуют собою для рода, служат более целям рода, чем индивида.

* никакая слава не сравнится с твоими трудами⁸ (лат.).

Творческий инстинкт гения порождает в сфере представления, т. е., значит, более возвышенным образом, то же, что страстно влюбленные — в сфере воли. В обоих случаях на долю служащих таким образом целям рода индивидов выпадает своеобразное наслаждение и особые муки: они живут возвышенной жизнью.

Гений, который по-своему уже живет для рода и не приспособлен и не призван служить роду еще и в другой сфере. Замечательно, что увекочевание имени связано с обоими видами служения целям рода.

§ 124

Подобно тому как наиболее прекрасные музыкальные произведения весьма трудны для понимания и доступны лишь изощренным слушателям, так как они, эти произведения, состоят из длинных фраз и лишь после длинных модуляционных ходов возвращаются к основной тональности, так и великие души лишь после большого раздвоения, мучительных сомнений, резких заблуждений, продолжительного размышления и колебания приходят в равновесие, — как и большой маятник описывает большой полукруг. Души мелкие *скоро приходят в равновесие с самими собою и с миром и застывают*; а души великие расцветают, живут и движутся вечно.

§ 125

Сущность гения заключается в степени силы познания, которая далеко превосходит степень силы познания, требующуюся для служения какой-нибудь индивидуальной воле. Но это лишь относительное определение, и такой перевес может быть достигнут как понижением воли, так и повышением познания. Есть люди, у которых познание преобладает над волею, а истинного гения нет; их способность познания хотя и выше обыкновенной, — однако не в значительной степени: но воля их слаба, и у них нет сильных желаний; поэтому их занимает более познание само по себе, чем их цели; это люди талантливые, умные и притом скромные и жизнерадостные; таким был *Фернов*⁹.

§ 126

Бодрость, веселость, разумность и благодаря всему этому счастье зависят от отношения, в каком находится интеллект каждого человека к воле, — именно, если первый преобладает; но гений, величие духа, зависит от отношения, в котором находится интеллект одного человека к интеллекту всех прочих, именно — превосходит его, причем воля такого человека может быть относительно настолько же сильнее; поэтому оба преимущества вовсе не необходимо бывают вместе.

§ 127

Когда индивид терзается заботами и горем или сильные желания мучат его, — *гений* скован цепями, он не в состоянии себя проявлять; лишь когда заботы и желания молчат, тогда он может дышать воздухом

свободы и жить, — оковы материи сброшены, и остается чистый дух, чистый субъект познания. Поэтому тот, кого осеняет *гений*, пусть охраняет себя от горестей, держится вдали от забот, ограничивает свои желания; но те желания, которых он не может подавить, пусть он удовлетворяет вполне, — лишь таким образом использует он свое редкое существование с возможно большими результатами — к собственной радости и к пользе мира.

Бороться с нуждой, заботами или запретными, недозволенными желаниями — это хорошее занятие для тех людей, которые, если освободить их от всего этого, боролись бы со скукой и через то впадали бы в дурные поступки, а не для тех, один час жизни которых, хорошо использованный, приносит плоды столетиям. Гений (как говорит Дидро) — не только моральное существо.

Законы механики теряют значение там, где действует химизм, и законы химизма теряют значение там, где пробудилась органическая жизнь: так и правила для обыкновенных людей не имеют значения для людей исключительных, так же как и удовольствия первых не нравятся последним.

§ 128

Гениальный человек — не только *моральное* существо, подобно прочим людям: он — носитель интеллекта целого мира и многих столетий. (Замечание это находится в предисловии к "Neveu de Rameau"¹⁰ в "Oeuvres inédites de Diderot".) Он живет поэтому более ради других, чем ради самого себя.

§ 129

Помехи, которые воля постоянно готовит чистому интеллекту, можно разделить на два класса: *заботы* и *страсти*. Заботы — это стремление уйти от зла, по большей части действительного; страсти же — пылкое желание воображаемых наслаждений. И заботы и страсти нарушают свободную деятельность интеллекта. По большей части заботы ограждают нас от страстей, и наоборот. Если судьбе угодно, чтобы *гений* был плодотворен, то она ведет его по узкой дорожке между заботами и страстями, которая, однако, почти что никогда не бывает настолько прямою, чтобы он в виде исключения то там, то сям не уклонялся в ту или другую сторону, — что сопровождается заметным упадком его сил и продуктивности.

§ 130

Ни один *гениальный человек* не был злодеем*, так как злость — это обнаружение столь сильного желания, что оно подчиняет интеллект исключительно служению себе и не допускает, чтобы он стал свободным для чисто объективного созерцания вещей. Злодей может иметь сильный интеллект, но он в состоянии направлять его лишь на то, что каким-либо образом имеет отношение к его воле; он может поэтому быть великим полководцем, государственным человеком и т. д., — он может быть

* [Позднейшая приписка]: Бэкон Веруламский был просто плутом.

талантливым. Слово *талант* значило первоначально *деньги* и обозначает способности, благодаря которым приобретают одобрение толпы и, следовательно, деньги.

§ 131

Сродство между добродетелью и гением заключается в решительном перевесе познания над волею. Разница же — в том, что перевес познания у гения проявляется, как таковой, т. е. именно в совершенном познании; у добродетельного же человека преобладание интеллекта проявляется тем, что последний обращается на волю и руководит ею.

Далее, у гения интенсивность умственных сил абсолютна; это вообще — очень высокая степень их развития, которая даже, по-видимому, должна иметь корнем и основанием сильную интенсивность воли, т. е. страстей; поэтому, по выражению Жан-Поля, великие духом редко бывают прекрасны душою. Напротив, для добродетели и доброты потребна лишь относительная, т. е. лишь в отношении к индивидуальной воле, значительная интенсивность силы познания, которая часто, вероятно, находит поддержку в незначительной природной силе желаний.

§ 132

Превосходство гения создает ему постоянная, непрерывная *деятельность духа*, на что направлена эта деятельность, — несущественно для этого превосходства и важно лишь по отношению к данной личности, — следовательно, имеет второстепенное значение. Не более, чем *направление* деятельности духа, имеет значение и *образование*; следовательно, и его значение — тоже второстепенное. Поэтому-то природа имеет несравненно большее значение, чем образование.

§ 133

Образование относится к природным преимуществам интеллекта так же, как восковой нос к действительному, или как планеты и луны — к солнцам. Ибо с помощью своего образования человек говорит не то, что он думает, а то, что думали другие, а он заучил (дрессировка); и делает он не прямо то, что мог бы, а что его приучили делать.

§ 134

Подобно тому как многие отправления рассудка — например, найти дорогу, узнать человека и т. п. — животные выполняют гораздо лучше, чем люди, так и *гений* во многих случаях действительной жизни оказывается несравненно менее способным и пригодным, чем заурядный человек. И как животные, далее, никогда не выкидывают, собственно, глупостей, так и обыкновенный человек подвержен им не в той степени, как *гений*.

Между гением и сумасшедшим есть сходство в том отношении, что оба они живут в ином мире, чем тот, который дан всем.

§ 136

Моя теория *сумасшествия* как болезни памяти находит себе подтверждение в том, что, если судить по собственному моему опыту, *актеры* подвержены ему более, чем всякая другая профессия; хотя, по Эскиролю¹¹, этому злу подвержены монархи.

Из известных мне актеров сошли с ума с 1820 по 1829 г.: в Веймаре — Денис и Беккер, в Дрездене — Гельвиг и Вильгельми; певец.... в Берлине, где он гастролировал.

Очевидно, эта профессия отличается особым, свойственным ей злоупотреблением *памятью*.

§ 137

На лице *Аполлона Бельведерского* читаю я справедливое и глубоко прочувствованное негодование *бога муз* на ничтожество и полную, несправивую извращенность *филистеров*. На них послал он свои стрелы, чтобы уничтожить потомство вечной пошлости.

§ 138

Подобно тому как Гамлет, увидя тень своего отца, неподвижно вперяет в нее свой взор, не обращая внимания на все окружающее, — так и всякий, кто впервые познал *великую и важную истину*, лишь на ней покоили свой взор в течение всей жизни, не обращая внимания на суету современников и не останавливаясь на том, что они говорили им в глаза. Ибо такое познание делает взгляд до известной степени неподвижным.

§ 139

Люди заурядные осуждены всецело на *существование*; напротив, гений живет и витает преимущественно в *познании*. Отсюда возникают два различия. Во-первых: *существовать* можно в качестве чего-либо одного; *познавать*, напротив, можно бесчисленное множество вещей, и этим до известной степени отождествляешься со всем познаваемым, становясь сопричастным его *Esse objectivum** (Спиноза). Во-вторых: все вещи прекрасны на вид (*zu sehen*), но ужасны как бытие (*zu seyn*): всякая жизнь мучится, чтобы жить. Из первого различия вытекает, что жизнь обыкновенных людей, в сущности, в высшей степени скучна; оттого мы и видим, что богатые ведут со скукою столь же тяжелую и беспокойную борьбу, как бедняки — с нуждою. Из второго же различия следует, что на жизни обыкновенных людей лежит печать тупой, пасмурной, однообразной

* объективное бытие (*лат.*).

серьезности, тогда как на челе гения сияет особого рода радость, которая, хотя его скорби сильнее, чем у людей заурядных, все же пробивается, как солнце сквозь дождевые тучи; это всего более очевидно, если посмотреть на человека гениального в одинаково тяжелых обстоятельствах с другими: тогда ясно видно, что он относится к заурядным людям так, как человек вообще, которому одному только дан в удел смех, к тупой серьезности влачащих свое существование животных.

§ 140

Проклятие человека *гениального* — в том, что другие люди кажутся ему ничтожными и жалкими в той же мере, в какой сам он кажется им великим и достойным удивления. Всю жизнь должен он подавлять в себе это мнение; и так же, по большей части, поступают и они со своим мнением. И вот он осужден жить в пустом мире, не встречая себе подобного, как на острове, не обитаемом никем, кроме обезьян и попугаев. При этом его вечно дразнит иллюзия, когда он издали принимает обезьяну за человека.

Насколько *vulgus** радуется человеческим слабостям гения, настолько же смущается великий духом, вспоминая благодаря этим слабостям о своем родстве с людьми заурядными.

§ 141

Все *интеллектуальное* (творчество, работоспособность, заслуги) всегда так относится к *моральному*, как простая картина — к действительности.

§ 142

Истинное *достоинство людей гениальных*, одаренных великим духом, то именно, что возвышает их над другими и делает их достойными почтения, в корне своем заключается в том, что в них преобладает и имеет преимущественное значение единственно чистая и невинная часть человеческого существа, *интеллект*; тогда как у остальных людей нет ничего, кроме греховной воли, а интеллект отпущено ровно столько, сколько требуется, чтобы направлять шаги воли, редко — несколько больше, очень часто — несколько меньше. Да и какой прок от интеллекта?

§ 143

Не имеет ли всякий *гений* свой корень в совершенстве и живости воспроизведения собственной прошлой жизни? Ибо лишь благодаря такому воспроизведению, которое, собственно, и связывает нашу жизнь в единое значимое целое, приобретаем мы более обширное и глубокое понимание жизни, чем то, какое имеется у других людей.

* толпа (*лат.*).

О противоположности
вещи в себе и явления

§ 144

Порою во мне возникает живейшее сознание того, что я уже когда-то был, и это весьма возвышает и ободряет меня.

Порою же пробуждается во мне изумление перед текущим моментом, и меня терзает вопрос: почему этот настоящий момент существует в настоящий момент?

Я пытался пробудить это чувство в других, говоря: *будущее*, как и *прошедшее*, не *действительно*; Сократ и Юлий Цезарь, и Шекспир, и Руссо — не нечто *действительное*; все это лишь *было*. Настоящий момент один только *действительно* существует, как и мы, осчастливленные им. Но этот настоящий момент — то же во времени, что математическая линия — в пространстве: он не что иное, как граница между прошлым и будущим; следовательно, наша действительность — это лишь грань между двумя ничто: прошедшим и будущим, и как грань — без протяжения. (ср.: Фриз¹. "Neue Kritik der Vernunft". Bd 2. S. 203).

Это сознание бесконечного прошлого, это изумление перед тем, чего единственно я ни на одно мгновение не могу упустить из глаз, — перед настоящим: все это — иллюзия, но в то же время это и выражение во времени моего сверхвременного бытия.

§ 145

Существует нечто, лежащее по ту сторону сознания, но по временам прорывающееся в него, подобно лунному лучу в облачную ночь. Тогда мы замечаем, что ход нашей жизни не приближает нас к этому нечто и не отдаляет от него: старец столь же близок к нему, как и дитя, и мы познаем тогда, что наша жизнь не имеет к нему параллакса, как не имеет его и земная орбита по отношению к неподвижным звездам.

Это и есть наша вневременная сущность в себе.

§ 146

Когда мы пробуждаемся от сильно подействовавшего на нас сна, то в призрачности его убеждает нас не столько его исчезновение, сколько обнаружение второй действительности, которая таилась скрытою под тою первою, столь возбудившею нас, и теперь проступает наружу. В сущности, у нас у всех есть постоянное предчувствие или чаяние того, что за этой действительностью, в которой мы живем и существуем, кроется другая, совершенно от нее отличная: это — вещь в себе, удар к этому удар*.

* Явь [к этому] сну (греч.).

Но как мог бы *индивид*, свойством которого вообще является познание, приобрести знание внутренней сущности мира, данного ему лишь как представление в его голове, если бы это не вытекало из сознания того, что макрокосм, бесконечно малою частью которого является сам он, имеет одинаковые свойства с этою частью, ближе знакомою ему, как микрокосм? Его собственная внутренняя сущность дает ему ключ к миру. Γνωθι σεαυτον*.

§ 148

Вещь в себе, внутреннюю сущность мира, я назвал по тому в мире, что нам *знакомо наиболее точно: воля*. Конечно, это выражение — выбранное субъективно, а именно — применительно к *субъекту познания*; но это отношение, так как мы им сообщаем *познание*, существенно. Следовательно, это бесконечно лучше, чем если бы я назвал сущность мира, например, Брахманом или Брахмою, мировую душою, или как-нибудь иначе.

§ 149

Первична и изначальна лишь *воля*, Ξελημα, а не βουλησις; смешение обоих понятий, для которых по-немецки существует лишь одно слово, послужило источником непонимания моего учения. Ξελημα и есть собственно воля, воля вообще, как она познается в животном, и в человеке, βουλη же — это воля, соединенная с рефлексией, consilium, воля, основанная на выборе и решении; животным приписывают не βουλη, а только Ξελημα; так как в новых языках имеется лишь одно слово для обоих понятий, то философы не согласны друг с другом, следует ли приписывать животным волю или нет; те, которые допускают это, подразумевают Ξελημα, отрицающие же — βουλη.

§ 150

Я говорю: *воля к жизни как вещь в себе не раздроблена*, а существует *всецело в каждом* индивидуальном существе. Следовательно, одна и та же вещь может одновременно существовать в нескольких местах? Да, вещь в себе может, так как она заключается не в пространстве, которое ей вполне чуждо и служит лишь формой ее проявления. Вообразите себе субстанцию, которая обладала бы невозможным в мире явлений свойством — способностью занимать новое место, не оставляя занятого ранее. Эта субстанция (слово это здесь — лишь образное выражение) — вещь в себе, воля к жизни в себе, которая, в силу своей абсолютной неисчерпаемости, существует во всяком явлении всецело и нераздельно и которая не возрастает от его, явления, увеличения и не уменьшается от его уменьшения.

* Познай самого себя (греч.).

Проблема идеального и реального никогда не может быть решена, если объективную сторону совершенно отделять от субъективной, так чтобы каждая была сама по себе. Наоборот, объект, хотя он первоначально выступал почти как простая акциденция субъекта, навсегда остается связанным с субъектом. Это основывается на том, что хотя, действительно, в последней инстанции нет двух в корне различных сущностей, а лишь одна, которая, проявляясь как воля к жизни, видит себя во множественности, почему и каждое из ее проявлений видит вне себя нечто отличное от себя, но по существу это не другое, а то же самое, что во всех в них стало субъектом, познающим. Ведь мы отличны от существ вне нас, лишь поскольку мы *познаем*; напротив, поскольку мы *хотим*, мы, в сущности, одно и то же с ними. Но это тождество с ними, лежащее за пределами мира представления, совершенно трансцендентно и как бы подземно.

§ 152

Если исходить из *реализма*, т. е. из предположения, что мы познаем вещи такими, как они существуют, то тотчас же возникают *спиритуализм* и *материализм*, чтобы бороться друг с другом; причем в конце концов перевес остается на стороне материализма, так как в его распоряжении имеются более прочные опытные данные, чем у его противника. Напротив, ни о том, ни о другом не заходит и речи при предположении *идеализма*, и притом — *трансцендентального*, так как тогда нет ни духа, ни материи самих по себе, а в основе всякого явления, как интеллектуального, так и механического, лежит *toto genere** отличная от них вещь в себе.

И явления духов нужно объяснять также с этой точки зрения, а не со спиритуалистической.

§ 153

Не следовало бы никогда забывать, что хотя вещи, с одной стороны, вполне понятны и связь их вполне уловима (сторона явления), однако, с другой стороны, они совершенно таинственны, загадочны, абсолютно непонятны (сторона вещи в себе). Тогда не стали бы попросту отбрасывать известные допущения только потому, что им нет места на той первой стороне, как, например, — предвидение случайных происшествий и руководство ими, явления духов, магия, пророчества, симпатия и т. п. Ибо это было бы в высшей степени *односторонним* суждением.

§ 154

Все, что понятно, лежит в области *представления*: все понятное — связь одного представления с другим; *все непонятное* выступает на сцену, когда наталкиваешься на сферу *воли*, т. е. когда воля непосредственно

* всецело (лат.).

входит в представление. Возьмем наиболее частый случай — мы касаемся какого-нибудь члена тела: это остается непонятным; далее — организм, произрастание, кристаллизация, всякая сила природы: все это остается непонятным, потому что здесь непосредственно проявляется воля.

§ 155

Естественное в противоположность *сверхъестественному* означает вообще все, наступающее согласно закономерной связи опыта; а так как опыт — простое явление, т. е. так как законы опыта обусловлены формой представления, в котором опыт выражается, т. е. интеллектом, которому опыт дается, — то сверхъестественное, т. е. вопреки законам опыта все-таки наступающее, — это проявление вещи в себе, как таковой, которое вопреки законам врывается в связь опыта. Противоположение естественного и сверхъестественного выражает уже собою смутное сознание того, что опыт с его закономерностью представляет собою только явление, за которым кроется вещь в себе, каждое мгновение могущая нарушить его законы.

Философия представляет собою, в сущности говоря, стремление познать сквозь завесу представления то, что *не* есть представление и что, однако, должно находиться и в нас самих, так как иначе мы были бы не более как представлением.

Глава VI

К философии природы и природоведению

§ 156

В текущем столетии блеск, а в силу его и преобладание *естественных наук*, равно как и всеобщность их распространения, настолько велики, что ни одна *философская система* не может приобрести прочного влияния, если она не опирается на естественные науки и не находится в постоянной связи с ними. Иначе ее не стоит и предлагать.

§ 157

Перед тронem метафизики всякое *открытие физики*, даже самое значительное, — не что иное, как частный случай правила, которое, как достоверное а priori, не нуждается ни в каком подтверждении, а именно — закона причинности. Физика доказывает всегда лишь то, что таинственная и неисследимая связь причины и действия находит себе применение как в 1000 известных случаев, так и в одном, еще дотолe нам неизвестном. Если же физика не может доказать, что этот случай — проявление уже известной силы природы, то она открывает новую силу природы, которая, как и все уже известные, неисследима для нее далее и остается *qualitas occulta**. Сказанное приложимо и к Ньютону открытию причины центростремительных сил во Вселенной, и к откры-

* скрытое качество (*лат.*).

тию тяжести воздуха, воздушного насоса, электричества и электромагнетизма, короче — ко всему, что когда-либо открывала или откроет физика.

Против упрека метафизике в том, что она никогда не принесла пользы физике и не может принести ее, можно возразить многое. Но гораздо очевиднее то, что все возможные успехи физики не могут помочь метафизике. Правда, естествознание дает метафизике материал для известного применения и для примеров, но это не есть еще прямая заслуга физики перед метафизикой. Метафизика должна иметь свои положения — уже наперед, исходя из собственных средств.

§ 158

Если за отправную точку, долженствующую служить основанием для объяснения всего прочего, принять что-либо другое, а не *волю к жизни*, то это слепое стремление к жизни придется выводить из этой отправной точки, — что невозможно. Исходным пунктом нужно принять то, что абсолютно необъяснимо далее, но в чем точно так же абсолютно нельзя сомневаться, — нечто достоверное в своем бытии, но необъяснимое. Это и есть воля к жизни.

§ 159

Интеллект и представление — слишком слабый, вторичный, поверхностный феномен, чтобы сущность всего данного могла основываться на нем; хотя мир и представляется в интеллекте, но не исходит из него, как у *Фихте*.

§ 160

Ἐρετικὴ ψυχή, anima vegetativa* — это воля как вещь в себе; ψυχή αἰσθητικὴ и διανοητικὴ, anima sensitiva et rationalis** представляет собою продукты первой и, следовательно, вторичны; поэтому у всего живущего имеется растительная душа, второй род души — у животных, а третий — лишь у человека¹.

§ 161

В сочинениях *Агриппы из Неммесгейма* (том 1) имеется Commentarius in Plinii hist. nat. lib. XXX, с. 2, incerti auctoris, там говорится: quatuor enim gradibus naturam humanam constare eruditiores testantur, quos vocant *esse, vivere, sentire, intelligere****. (Это следовало бы перевести: существовать, жить, познавать, мыслить — так было бы вернее)****.

Это очень хорошее и верное обозначение четырех ступеней бытия или объектности воли. *Esse, vivere, intelligere****** предлагает, как деление, уже Augustinus "De libero arbitrio". Lib. II, с. 3.

* Растительная душа (греч., лат.).

** Чувствующая и разумная душа (греч., лат.).

*** Наиболее ученые люди свидетельствуют, что природа человека состоит из четырех уровней; их называют: "быть", "жить", "чувствовать", "познавать" (лат.).

**** То же см. подробнее в его "Комментарии" к Луллию.

***** Быть, жить, мыслить (лат.).

Что *состав тела является лишь выражением воли*, это очень красиво выражено в Пуранах; в эпизоде Махабхараты О Сунде и Упасунде, 3-я песнь (Bopp, Ardschuna's Reise zu Indra's Himmell, nebst andern Episoden des Mahabharata, 1824). Там Брахма сотворил Тилоттаму, прекраснейшую из всех женщин, и она обходит собрание богов. Шива так страстно стремится созерцать ее, что у него вырастают четыре лица по направлению ее местонахождения, по мере того как она последовательно обходит круг по четырем странам света; поэтому у Шивы четыре лица; оттого-то и у Индры возникают по этому случаю бесчисленные глаза по всему телу².

§ 163

Кто не допускает никакой *воли* в вещах, тот должен, конечно, подобно *Картезио* и *Лесажу*³, объяснять тяготение толчком извне. Ибо действительно неизбежна альтернатива: или усматривать происхождение всякого движения исключительно во внешней причине, и тогда каждое движение будет вызываться толчком, или же допустить в *самом движущемся* некоторое *внутреннее влечение*, в силу которого оно и движется, — и это-то влечение мы называем *тяготением*. Но это *внутреннее влечение* мы совершенно не в состоянии объяснить себе иначе, чем полагая, что оно — одно и то же с нашею волей; разница лишь в том, что направление нашей воли не так односторонне и не стремится всегда отвесно (к земле), как в тяготении, но меняется весьма многообразно, смотря по тем образом, какие предлагает воле ее интеллект, до степени которого возвысилась здесь ее восприимчивость; но каково бы ни было направление воли, оно всегда так же необходимо, как и при тяготении.

Что сущность сил в неорганической природе тождественна с волею в нас, это представляется с полною очевидностью и как доказанная истина всякому, кто серьезно подумает над этим. Кажущаяся парадоксальность этой истины зависит лишь от ее важности.

§ 164

Антропология должна была бы разделяться на три части:

- 1) описание внешнего, или объективного человека, т. е. организма;
- 2) описание внутреннего, или субъективного человека, т. е. сознания, сопровождающего этот организм;
- 3) указание определенных отношений между сознанием и организмом, т. е. между внешним и внутренним человеком. (Последнее обработать по *Кабанису*.)

Психология как самостоятельная наука едва ли возможна; ибо явления мышления и воли нельзя основательно исследовать, не принимая в то же время во внимание действия физических причин в организме; поэтому психология предполагает физиологию, а физиология — анатомию; иначе психология остается в высшей степени поверхностной. Поэтому нужно преподавать не *психологию*, но *антропологию*; последняя же охватывает те две, вне связи с антропологией — медицинские науки и получает благодаря этому несравненно большую область.

Что столь неизмеримая *разница между людьми* высшей и низшей породы недостаточна, чтобы образовать два особые вида, — это иного может изумить и даже смутить.

§ 166

Правильное определение *четырех темпераментов* согласно степени и легкости возбудимости имеется уже в "Физиологии" Блюменбаха (§ 79)⁴.

§ 167

То ἐπιθυμητικόν (pars animi concupiscibilis)* и то θυμοειδές (pars animi irascibilis)** Платона⁵ служат источником всех *аффектов* и *страстей*. Точных эквивалентов для этих выражений в немецком языке нет.

§ 168

Что *ребенок в утробе матери* лишен сознания, это вытекает уже из того, что он не дышит. Для дыхания необходима деятельность головного мозга; по-видимому, и наоборот — для деятельности мозга необходимо дыхание***.

§ 169

Я не верю, чтобы гениальный человек имел *большой рот*: это слишком животная черта. Сообразно с этим нужно видоизменить мое положение, что во лбу и в глазах выражается интеллектуальная сторона человека, во рту же — моральная.

Рот Лихтенберга?⁷ — Рот Канта?

§ 170

Был ли хотя один из гениально одаренных людей *косым*? Думаю, что нет; хотя мне известны две *физические* причины косоглазия — слабость одного глаза и ненормальная короткость какого-нибудь глазного мускула. Косоглазие у животных?

§ 171

Верное замечание *Бэкона*, что на юге люди в массе более одарены, чем на севере, где, напротив, лучше развивается индивидуальный высший гений, стоит в связи с тем обстоятельством, что холод делает мало защищенную от него людскую массу совершенно тупую и глупую, а величайшее мозговое напряжение наступает именно тогда, когда мы,

* Вождедеющая часть души (греч., лат.).

** Гневная часть души (греч., лат.).

*** [Позднейшая приписка]: Подробнее у Биша⁶.

при высоком подъеме барометра зимою, бываем защищены от резкого влияния холода; напротив, жара подавляет высшую духовную деятельность, но зато оставляет массе ее заурядный рассудок.

§ 172

Если между более тупыми, чем южные, *северными народами* появляется когда-либо *выдающийся ум*, то он, по верному замечанию *Бэкона*, превосходит тогда наиболее выдающиеся умы южных народов; это происходит, быть может, оттого, что уроженец севера дольше созревает и, следовательно, период, в который он способен к непосредственным восприятиям (по *Гельвецию*, вообще до 30—35 лет), у него дольше, время его расцвета продолжительнее и, таким образом, он может получать больше последовательных впечатлений извне, чтобы реагировать на них как на поводы; во-вторых, он как ум гениальный обладает такою же живостью, как южанин, но, как северянин, имеет еще и преимущество перед уроженцем юга — в постоянстве, устойчивости и твердости, а вместе с тем и в большей рассудительности.

§ 173

Не проигрывает ли *человечество* в *качестве* столько же, сколько оно выигрывает в *количестве*? Ведь, например (по "Истории повальных болезней" *Шнуррера*), когда после чумы в XV столетии женщины сделались так необыкновенно плодородны, что рождения близнецов стали заурядным явлением, то у всех этих детей недоставало по два зуба. Если сравнить греков и римлян с нашим поколением, если подумать о тех первобытных временах, в которые были сложены *Веды*, и принять во внимание ничтожество современного поколения, размножающегося, как сорная трава; если, наконец, взвесить то обстоятельство, что из большего числа людей арифметически мыслимо и большее число великих людей, а их совсем не появляется, — то можно прийти к такой гипотезе.

§ 174

Гимли заметил, что вызывание физиологического спектра цветов утомляет глаза. Действительно, это для глаз — то же, что онанизм для половых органов; напротив, действительное созерцание требуемого цвета — то же для глаз, что для половых органов естественное удовлетворение полового влечения. В обоих последних случаях происходит соединение и нейтрализация противоположных полюсов; в обоих первых, напротив, один действительно данный полюс должен возместить другой из самого себя.

§ 175

Когда при быстрой смене звуков нижней октавы и двух верхних, притом на большие интервалы, пальцы бегают по флейте вверх и вниз, слушателю, несомненно, кажется, что низкие тона исходят из *другого места*, чем высокие. Не лежит ли в этом ключ к *чревоуещанию*?

Действия и побуждения людей, в каждом, как наиболее важном, так и самом незначительном из их занятий, даже в каждом их движении, носят своеобразный характер *преднамеренности* и *умысла*, и поэтому они являют зрелище, настолько в корне отличное от движений *животных*, что свалившемуся с отдаленной планеты, совершенно неосведомленному наблюдателю, должно бы воочию стать ясным, что людьми движет такой род мотивов, какого совершенно нет у животных. Это именно — *понятия*, неинтуитивные, абстрактные представления.

§ 177

Если мы отправимся в далекие страны и в более теплый климат, то мы встретим много новых пород животных, которые приведут нас в изумление, как нечто совершенно новое. Но лишь формы и окраска здесь новы. Внутренняя сущность — та же самая, хорошо нам известная: *воля к жизни* в своих однообразных, известных проявлениях, не допускающих большого разнообразия.

§ 178

Воля человека имеет ту же цель, что и воля животного: питаться и порождать детей. Но какой сложный и искусственный аппарат имеет для этого человек, какие искусственные средства для той же цели, сколько интеллекта, размышления и тонкой абстракции применяются здесь даже при повседневных действиях обычной жизни! Между тем цель ставится и достигается здесь та же, что и у животного. Это подобно тому, как одно и то же вино однажды предлагается в глиняном сосуде, другой раз — в художественно сделанном кубке, но всегда остается тем же вином, или как и клинок остается одним и тем же, сделана ли рукоятка из золота или из латуни.

§ 179

Если бы природа сделала *последний шаг* к человеку не от обезьяны, а от *собаки* или *слона*, то насколько иначе выглядел бы человек! Он был бы разумным слоном или разумною собакою, вместо того чтобы быть, как теперь, разумною обезьяною. Она, природа, сделала этот шаг от обезьяны, потому что он был самым коротким; но при небольшом изменении в прежнем ходе природы этот шаг стал бы короче с другого места.

§ 180

Иной зоолог, в сущности, — просто обезьяний регистратор.

§ 181

Попы и их присные, которые теперь попадают и между зоологами, — например, *Рудольф Вагнер* в Эрлангене, — не выносят того, чтобы в системе зоологии человек был причислен к *животным*; несчастные!

Они не знают вечного духа, который живет во всех существах, один и тот же, и в своем ребяческом заблуждении погрешают против него.

Напротив, Жоффруа⁸ в настоящее время хочет уничтожить различие между двурукими и четырехрукими, соединить и тех, и других в одном семействе и поместить орангутанга между homo и simia*.

§ 182

В "Revue des deux Mondes" от 15 марта 1857 г. помещена статья некоего майора Фридолина, побывавшего в Индии: "Les Anglais et l'Inde". Он рассказывает, отчасти даже на основании специального и личного сообщения одного английского офицера, о в высшей степени замечательном явлении, часто случающемся в королевстве Ауд, в лесах недалеко от Лукнова, а именно, что волки похищают детей, иногда даже трехлетнего уже возраста, и воспитывают их вместе со своими детенышами; и человеческое дитя становится тогда совершенно звероподобным и таким и остается. Если его поймать, даже в девятилетнем возрасте, то его никогда уже нельзя более воспитать по-человечески, вернуть ему язык и разум. Одного такого ребенка держали даже, подобно другим зверям, в клетке зверинца.

Если так, то история *Ромула и Рема* не была басней.

Нужно думать, что если волк не съедает ребенка с голоду, то, следовательно, его превозмогает что-то более сильное, а именно, желание присоединить ребенка к своему потомству.

Не замечательно ли в высшей степени то обстоятельство, что, подобно тому как человек приручением и гуманизацией одной волчьей породы приобрел себе вернейшего своего друга, собаку, которую Фредерик Кювье⁹ назвал драгоценнейшим из его приобретений, — совершенно так же и волк приручает к себе человеческих детей? Не свидетельствует ли это об особой симпатии, о скрытом сродстве между обоими *genetibus*** , которое в таком случае может служить также и для объяснения подчас безграничной любви между хозяином и собакою? В качестве пояснительной аналогии можно привести также и противоположный случай, именно — сильную антипатию, даже ужас и отвращение многих людей к жабам, что может иметь лишь скрытое метафизическое, а не физическое или эстетическое, основание; при этом нужно принять еще во внимание, что жабы издавна употреблялись для магических целей, — а не ядовитые, например, змеи.

§ 183

На насекомых и на других низших животных можно смотреть, во всем их обиходе и жизни, в их побуждениях и намерениях, как на сохранившиеся первые пробы творения¹⁰, они представляют рудименты наших действий и побуждений.

* человеком и обезьяной (лат.).

** родами (лат.).

Всякий раз, когда в силу великих переворотов в природе поверхность нашей планеты погибает, а с нею и все породы живущих существ, чтобы на смену им явились новые, — происходит *Changement de décoration** в мировом театре.

Большинством зоологов *generatio aequivoca*** отвергнута вот уже лет 10—15 назад. Однако в "*Comptes rendus*" от декабря 1858 г. Пуше подтверждает действительность самопроизвольного зарождения с помощью экспериментов. Но от 5 января, там же, против него выступают, ссылаясь на прежние эксперименты, Милн Эдвардс, Катраж и двое других. И еще один писатель, в следующей статье "*Comptes rendus*"****. Последние утверждают, что сильно прокаленное сено в прокипяченной долгое время воде дает инфузории лишь при условии доступа настоящего атмосферного воздуха, а не воздуха, составленного из 79 частей азота и 21 кислорода, которые только что получены из химических соединений; и не тогда, когда, — как это проделано ими, — воздух сначала пропущен сквозь разные кислоты и щелочи и лишь затем получил себе доступ****. И вот они заключают отсюда, что в атмосферном воздухе постоянно носятся биллионы зародышей всевозможных грибков и инфузорий, пока тот или другой из них не встретит подходящего для себя *Medium******. (Об этом говорит уже Окен в "*Die Zeugung*"). Я заключил бы, вместо этой чудовищной гипотезы, что условием *возникновения новой жизни* (растительной или животной) является *настоящий атмосферный воздух*, а не его химическое бездушное подражание (также не воздух, у которого с помощью реагентов (как выше) отнята *животворящая сила*), так как атмосферный воздух содержит что-то не воспринимаемое нами (вроде, например, озона), недостающее воздуху искусственному.

Encheiresin naturae... и т. д.*****

Вообще же, мои *illustres confrères******, *generatio aequivoca* до известной степени очевидна *a priori*, — на том основании, что животные всякого рода действительно *существуют*. Откуда же, откуда взялись бы

* перемена декораций (фр.).

** Здесь: самозарождение (лат.).

*** Но в № от 17 января "*Comptes rendus*" следует на 10 страницах опровержение всех этих писателей, принадлежащее Пуше, который остается прав. В № от 21 марта он доказывает, что в воздухе нет носящихся зародышей и что зарождение инфузорий возможно во всяком способном к брожению веществе.

**** Это сказал и Пуше 17 января в виде добавления.

***** посредник (лат.).

***** Ср.: Во всем подслушать жизнь стремясь,

Спешат являясь обездуть,

Забыв, что если в них нарушить

Одушевляющую связь,

То больше нечего и слушать.

Encheiresin naturae — вот

Как это химия зовет¹¹ (нем., пер. Б. Л. Пастернака).

***** просвещенные собратья (лат.).

они в противном случае, хотя бы сколько-нибудь *мыслимым* образом? — Что же думают эти господа? С неба, что ли, они свалились? — *Единственно возможная мысль* — та, что из неорганической природы возникли низшие растения, из их гниющих остатков — низшие животные, а из последних — высшие, последовательными ступенями.

Я не думаю, чтобы эти господа были из жидов, хотя и чувствую уже что-то вроде foetor judaicus*.

§ 186

До сих пор философы много старались о том, чтобы поучать свободе воли, я же буду учить *всемогуществу* воли.

§ 187

Тяготение к колдовству коренится в сознании, что у нас и у всего мира наряду с нашей временной природой и временной природой мира имеется еще и природа *вневременная*, путь от которой к каждому пункту в пространстве и во времени, а значит, и к каждой материи одинаково короток. Суеверие же, далее, возникает благодаря амфиболии понятий, — а именно, мы не замечаем, что все действия и поступки совершаются уже во времени, следовательно, никакое волшебство невозможно, и хотя *самая воля* магична (как я уже часто говорил), но никогда не ее проявления; этот *искомый* путь от нашей *вневременной* сущности к каждому пункту во времени хотя и открыт для нашей воли, но не для проявления ее — индивида; он ведет, следовательно, лишь через смерть. Однако кажется почти, что в *магнетическом сне* найден такой путь, который обходит смерть; также *ясновидение* соответствует понятию волшебства.

§ 188

Диана (Diva Jana) — это *Геката* как *богиня луны*; ибо магическое влияние луны было известно уже давно.

§ 189

Если принять во внимание, какое значение имела вера в *магию* у индусов, халдеев, евреев, греков, римлян, у всех христианских и почти всех диких народов, короче — во все времена и во всех странах, вплоть до профессора Томазия, который в начале прошлого столетия доказал, что вера эта суетна, и тем положил конец процессам о ведьмах, тянувшимся в течение всего средневековья, — ведь даже у римлян встречаются различные *leges* против *maleficos*, *maleficia*, *veneficia*** , один закон даже в двенадцати таблицах (см. Plin. Hist. nat. L. 30, с. 3), то могло бы, пожалуй, явиться искушение усмотреть во всеобщности этой веры аргумент в пользу ее правильности, если бы *argumentum e consensu*

* иудейское зловоние (лат.).

** законы против ведьм, ведовства, отравительства (лат.).

gentium* не был раз навсегда отвергнут. Однако можно думать, что, так как человек внутренне сознает себя микрокосмом, т. е. чувствует, что воля в нем служит сокровеннейшим творческим принципом всех вещей, и именно в силу этого приходит к допущению, что все присущее воле как вещи в себе принадлежит также и ее проявлению, а также что мир как представление, так как он вообще зависит от субъекта, не может быть вполне независимым также и от индивида как носителя субъекта, — можно думать, что из обоих этих воззрений вырастает вера в то, что воле человека доступно непосредственное воздействие на всякую часть внешнего мира; а это и есть самое существенное в вере в магию, так как на всякие церемонии можно смотреть как на простое средство к точному истолкованию индивидуальной воли, поскольку она хочет проявить себя как общая, или воля в себе**. Тогда эта вера была бы коренящимся в человеческой природе заблуждением, несколько похожим на то другое заблуждение, в силу которого человек переносит свободу, присущую лишь воле в себе, на волю индивида.

§ 190

Кажется, что в средние века, когда в силу недостаточного знания природы и ее сил лишь в незначительной мере могли действовать физически, тем более стремились действовать магически, т. е. метафизически.

§ 191

При совершении таких поступков, благодаря которым ход нашей жизни принимает новое направление, хотя мы этого в данный момент и не сознаем; также при наступлении таких событий, которые поворачивают нашу судьбу в благоприятную или неблагоприятную сторону, — нас захватывает значительность и важность момента, хотя мы и не знаем почему; предчувствие будущего оказывает свое воздействие; это походит на то, как при повороте за угол открывается новый вид. Это бывает или вследствие забытого в состоянии бодрствования *сомнамбулического* предвидения, или же потому, что хотя мы и не предвидим ясно последствий сделанного шага, однако чувствуем их, т. е. имеем некоторое смутное о них представление.

Так, Бонапарт говорит ("Manusc. de St. Helène"): "J'en reçus l'impression en signant l'ordre du système continental"***.

Относительно таких *внутренних* сигналов со мною, пожалуй, согласятся; но уже труднее ожидать согласия относительно *внешних* предзнаменований — как если, например, конь закусывает в страхе удила и спотыкается, когда всадник заставляет его ступить на чреватую бедст-

* довод, основанный на согласии [мнений различных] народов (*лат.*).

** *Магию* можно определить также как учение, согласно которому известный поступок или отправление имеют своим следствием такое событие, которое, по общему признанию, не находится с ним в причинной связи. В сущности же такой поступок всегда является вспомогательным средством известного волевого акта.

*** "Я установлю порядок на континенте" (*фр.*).

вием дорогу. Чтобы понять возможность этого, нужно постичь, что все внешнее, с высшей точки зрения, опять-таки — внутреннее, и вся действительная жизнь опять-таки — лишь сон, скрытые вожатые которого — мы сами.

§ 192

Гений и ясновидящая сомнамбула — оба представляют собою ненормально повышенное функционирование обоих противоположных центров нервной системы. Гений возможен лишь в мужском поле, ясновидение — в женском, или, во всяком случае, у мальчиков до половой зрелости.

§ 193

Неверие в *магию* основывается на отсутствии причинной связи в магических событиях. Трудность магии именно в том, что некая уже индивидуализированная и в силу этого ограниченная определенной материей воля должна воздействовать на другую материю так, как если бы она не была индивидуализирована.

§ 194

Чтобы всячески и до самой смерти служить истине, я запишу, что в ночь на новый год между 1830 и 1831 я видел следующий *сон*, указывавший на мою смерть в этом году. В возрасте от 6 до 10 лет я имел закадычного друга и постоянного товарища игр, совершенного ровесника Готфрида Иёниша; он умер, когда я на 10-м году жизни был во Франции. В последние 30 лет я вспоминал о нем крайне редко. Но в названную ночь я попал в какую-то неизвестную мне страну; в поле стояла группа мужчин, и между ними — взрослый, гибкий, длинный человек, в котором я, не знаю — каким образом, узнал этого самого Готфрида Иёниша и он приветствовал меня*.

Тотчас же после своего приезда во Франкфурт я видел совершенно отчетливое явление духов; то был[и] (как я думаю) мои родители; это явление означало, что я должен был пережить еще бывшую тогда в живых мать мою; уже покойный тогда отец держал в руках свечку.

§ 195

Спор о том, существуют ли призраки или нет, представляет собою настоящую антиномию, которая разрешается таким образом, что призраки существуют для *мозга*, но не для *органов чувств***.

*Этот сон много способствовал тому, чтобы побудить меня покинуть Берлин при наступлении холеры 1831 г.; он мог быть гипотетически истинным, т. е. в нем заключалось предостережение, что если бы я остался, то я умер бы от холеры.

** [Позднейшая приписка]: Но ведь [мозг] вторичное [явление]!!

Кто постиг, что в силу сокровенной мощи и необходимости, орудием которой служат вещи, все его переживания, хотя они и причинены внешними, совершенно чуждыми ему причинами, могут, однако, рассматриваться как наступившие и осуществившиеся исключительно ради него и по отношению к нему (как собственные его сны), — тот легко может перенести это также и на то, что лишь проходит перед его глазами, не касаясь его и не затрагивая его фактически, — *omina**.

§ 197

Вера в предзнаменования (*omina*), которая твердо упрочилась во все времена и во всех странах вопреки здравому рассудку и всем наиболее очевидным разумным основаниям, покоится в конечной основе своей на двух следующих истинах. Во-первых: *все, что случается, случается необходимо*, так как некая непрерывная, строгая и причинная цепь без изъятий связывает все происшествия, от начала мира и до настоящего момента; поэтому возможна лишь относительная, а не абсолютная случайность. Во-вторых: одна и та же сущность пребывает во всем и лежит в основе всякого явления. Поэтому-то каждое отражается в каждом, все говорит из всего, и каждый данный миг находит отзвук во всем и окрашивает в свою краску все, что совместно в нем находится. Ибо всякая вещь лишь пространство свое имеет для одной себя; время же обще всем вещам; они существуют одновременно.

§ 198

Если явления духов реальны также и с объективной стороны, то для *мертвецов их явления* — то же, что для спящих их сны.

§ 199

Признаки духовидения: духов не пугаются, не боятся и считают их телесными, людьми.

§ 200

Мое учение объясняет бытие мира, которое считалось *делом Бога*, из всемогущества *воли*. И вот приходит на помощь опыт с животным магнетизмом и связанными с ним явлениями и показывает, что магнетические действия, которые считались *делом дьявола*, производятся *сильною волею*. Это дано в опыте и может послужить для того, чтобы сделать и первое положение менее парадоксальным и даже понятным. А именно: если воля человека в состоянии сделать то, что считалось делом дьявола, то, следовательно, она вполне в состоянии сделать и то, что считали делом Божиим.

*Предзнаменования (*лат.*).

В средние века и до начала XVIII столетия веру в Бога считали неотделимою от веры в дьявола; и кто не верил в последнего, того поэтому уже называли атеистом: мы видим, что это не было так абсурдно.

§ 201

На *магию* потому смотрели как на сродную злomu началу и противоположную добродетели и святости, что она, совершенно так же, как добродетель и чистая любовь, основывается на метафизическом единстве воли, но вместо того чтобы, подобно добродетели и любви, воспринимать сущность собственного индивида в чужом, пользуется этим единством, чтобы распространить деятельность собственной индивидуальной воли далеко за ее естественные границы.

§ 202

Английские газеты (конца августа 1845) повествуют с большою насмешкой, как о неслыханном суеверии, что один молодой человек, долго страдавший постоянно возвращавшейся перемежающейся лихорадкой (*ague and fever*) и тщетно пользовавшийся указаниями врачей, по совету одной мудрой женщины применил следующее *симпатическое средство*, от которого и выздоровел: взял паука, посадил его в пустую ореховую скорлупу, завязал ее и носил на шее: по мере того, как чахнет, умирает и истлевает паук, исчезает и лихорадка**.

§ 203

Д-р Нееф рассказал мне следующий случай удачного симпатического лечения, который он наблюдал собственными глазами. Дело касалось костной опухоли на руке; ее натерли яйцом, так что это место стало несколько влажным, и затем зарыли это яйцо в муравейник больших муравьев (большие красноватые муравьи в полдвойма величиною). В первую же ночь больная почувствовала на месте опухоли нестерпимый зуд, как бы от муравьев, и с этого времени опухоль стала опадать, пока, по прошествии некоторого времени, не исчезла совсем и без возврата. Ср.: Kieser's Archiv. Bd. 5. Stck. 3. S. 106; Bd. 8. Stck. 3. S. 145, 148. Bd. 9.

§ 204

Есть лишь одна *целительная сила* — сила природы; в мазях и пиллолях нет ее; в лучшем случае они могут дать целебной силе природы указание, где есть для нее дело.

* Так постоянно одно зажигать будет светоч другому (*лат.*).

** [Позднейшая вставка]: Встречается у *Most*, "Sympathie".

Morbus ipse est medela naturae, quae opitulatur perturbationibus organismi: ergo remedium medici medetur medelae*.

Когда кто-либо вопрошает как оракула *стучащий стол*, и стол верно возвещает ему прошлое и даже будущее, то это можно объяснить тем, что стол доводит до его сознания уже известное ему бессознательно. В нас таится скрытый пророк, который становится явным в сомнамбулизме и ясновидении, когда он возвещает нам то, что было или будет у нас, в состоянии бодрствования, — бессознательным. Также в глубоком сне он знает все и пытается иногда довести это до сведения мозга в аллегорических снах, реже — в непосредственных видениях. Но часто он не может довести до мозга ничего, кроме смутного предчувствия. (Ср.: "О духовидении" и т. д.) Всеведение этого пророка и должно быть тем, что посредством стучащего стола доходит до сознания, подобно тону, от которого слышно лишь эхо; или подобно тому как наше лицо мы можем видеть не непосредственно, а лишь в зеркале, благодаря отражению лучей. Даже когда спрашивающий не касается стола, он воздействует на него (стол), в силу единства вещи в себе во всех существах, — через тех лиц, которые касаются стола. Дюпоте влиянием своей воли делает людей безвольными, так что они выполняют все движения уже по *его* указанию и воле, а не по собственной. Далее и *самый стол* ведь имеет волю, хотя и очень слабую, которая обнаруживается как тяготение; но эта воля точно так же побеждается волею лиц, накладывающих на стол руки, так что *стол*, вместо *собственной*, следует их воле.

Объясняя *американское вызывание духов столоверчением* и т. д., можно было бы сказать: после смерти остается ведь чистая, голая воля без интеллекта. Эта воля нуждается для восприятия вещей в каком-нибудь чужом интеллекте, которым она и пользуется, как паразит (и которым сужает ее медиум), воспринимает благодаря ему и затем, сообразно с этим восприятием, проявляет магическую силу, которая находится к услугам всякой воли, а значит, также и воли умершего, — в стуке, бросании и т. д.

Астрономы признают бесспорным, что *тяготение* не нуждается, подобно свету и т. д., в каком-либо времени для распространения своего действия: оно дано *моментально*, при любом расстоянии; следовательно

* Самая болезнь — это лекарство природы, которое успокаивает замешательства в организме: следовательно, средство лекаря лечит лекарство (*лат.*).

но, тяготение — поистине *actio in distans**, оно — высшего порядка, чем все физические силы, подобные свету и т. д.

§ 209

Пока вы будете ставить всякой философии *conditio sine qua non***, чтобы она была скроена по мерке *еврейского теизма*, нечего и думать о каком-либо понимании природы или даже о серьезном исследовании истины.

§ 210

Современный материализм — это навоз для удобрения почвы под философию.

§ 211

Все *естественные науки* подвержены тому неизбежному злу, что они постигают природу исключительно с *объективной* стороны, не заботясь о *субъективной*. Между тем главная суть необходимым образом кроется именно в субъективной стороне: это выпадает на долю философии.

Глава VII

К этике

§ 212

Древние философы объединяли в одном понятии много совершенно разнородных вещей: каждый платоновский диалог дает сколько угодно примеров этого. Наиболее грубым смешением и путаницей этого рода является смешение этики с политикой. Государство и Царство Божье, или моральный закон, настолько разнородны, что первое — пародия на второе, горький смех по поводу его отсутствия, костыль вместо ноги, автомат вместо человека.

§ 213

Принцип чести находится в связи с человеческой свободой; он — как бы злоупотребление этой свободой. Вместо того именно, чтобы пользоваться ею для исполнения морального закона, человек пользуется своею способностью добровольно сносить всякое физическое страдание, преодолевать всякое переживаемое впечатление — для того, чтобы утверждать своеволие своего я, на чем бы оно ни настаивало. Так как, далее, он показывает этим, что в противоположность животным он ведает не только телесное благополучие и все, что ему служит, то отсюда и происходит частое смешение или сближение принципа чести с добродетелью, но это неправильно: хотя этот принцип и отличает человека от животного, однако сам по себе он в силу этого еще не возвышает человека над

* действие на расстоянии (*лат.*).

** обязательное условие (*лат.*).

животным: как цель он остается, подобно всему, что возникает из индивидуальности, призраком и мороком; примененная же как средство, случайно, честь может породить добро, но и это добро будет в области ничтожного; злоупотребление же свободой, которая является единственным преодолевающим весь чувственный мир оружием, — вот что именно и делает человека столь бесконечно более страшным, чем животное, так как последнее производит лишь то, чего требует влечение данного момента, человек же поступает, руководствуясь понятиями, которые могут требовать уничтожения мира*.

Два характерных примера принципа чести имеются у Шекспира в "Генрихе VI", часть II, акт IV, сц. 1. Один пират хочет своего пленника убить, а не, подобно другим пиратам, взять с него выкуп, так как он при взятии его в плен потерял глаз и считает, что честь его, пирата, и его предков будет замарана, если он, как купец, позволит себе откупиться от мести. Напротив, пленник, герцог Саффолкский, предпочитает, скорее, чтобы голова его болталась на рее, чем обнажить ее перед таким низким человеком, как пират, и подойти к нему с просьбой.

§ 214

Подобно тому как гражданская честь, т. е. мнение, что мы заслуживаем доверия, служит палладиумом¹ тех, которые хотят идти в мире дорогою честного снискания, так и рыцарская честь, т. е. убеждение в том, что нас должны бояться, служит палладиумом тех, которые хотят идти в жизни путем насилия; поэтому рыцарская честь возникла среди разбойничающих и других рыцарей средневековья.

§ 215

Действия инстинктивные — это такие действия, которым понятие цели не предшествует, как при всяких других, а за которыми только следует. Инстинкт, следовательно, — это а priori данное правило такого действия, цель которого может быть неизвестною, так как понятие цели не требуется для того, чтобы к ней прийти. Напротив, действие разумное или осмысленное происходит по правилу, которое найдено самим рассудком сообразно с известным понятием цели; поэтому такое действие может быть и ошибочным, инстинкт же непогрешим**.

* Сопоставление чести с добродетелью облегчается также тем, что тот, кто может осуществлять свою волю, показывает, что он мог бы осуществлять ее также в том случае, если бы эта воля была добродетелью. Более, чем все здесь приведенное, побудило к этому то обстоятельство, что те из наших поступков, которые мы должны бы презирать и сами, вызывают презрение и со стороны других, и поэтому многие, которые не боятся чести, не хотят и добродетели. — Но когда мы должны выбирать между нашим одобрением и осуждением света, как это часто бывает при запутанных случаях и заблуждениях, — куда девается тогда принцип чести?

** Ср. об априорности инстинкта Платона ("Филеб", р. 257). Платону инстинкт кажется воспоминанием о чем-то таком, что еще никогда не ощущалось. Точно так же всякое учение, по Платону ("Федон" и др.), есть воспоминание; у него нет никакого другого слова, чтобы выразить данность а priori, прежде всего опыта².

Следовательно, существует три рода данного а priori:

- 1) теоретический разум, т. е. условия возможности всякого опыта;
- 2) инстинкт, правило к достижению некоей неизвестной, споспешествующей моему чувственному бытию цели;
- 3) моральный закон, правило к некоему действию без цели.

1) Разумное или осмысленное действие происходит согласно понятию о цели, по предначертанному правилу;

2) инстинктивное действие — по правилу без понятия цели;

3) моральное — по правилу без цели.

Подобно тому как, далее, *теоретический разум* представляет собою совокупность правил, которым должно подчиняться все мое познание, т. е. весь мир опыта, так *инстинкт* — это совокупность правил, по которым должны происходить все мои действия, если они не встречаются никакого препятствия. Поэтому, как мне кажется, название *практического разума* наиболее подходит к инстинкту: *ибо он определяет, подобно теоретическому разуму, то, что должно быть для всякого опыта.*

Так называемый моральный закон, напротив, есть лишь одностороннее, с точки зрения инстинкта взятое, выражение *высшего сознания*, которое лежит по ту сторону всякого опыта, а следовательно, и всякого разума, как теоретического, так и практического (инстинкта), и не имеет к нему никакого иного отношения, кроме того, что в силу таинственной своей связи с ним в одном индивидуе, сталкивается с ним, и тогда индивид должен выбирать, хочет ли он быть *разумом* или *высшим сознанием.*

Если он хочет быть *разумом*, то как теоретический разум он будет филистером, а как практический — злодеем.

Если он хочет быть *высшим сознанием*, то о нем мы ничего далее не можем сказать положительного, ибо все, что мы вообще можем сказать, лежит в области разума, и сказать мы можем лишь то, что происходит в ней, почему о высшем сознании мы говорим лишь отрицательно.

Итак, *разум* тогда испытывает некую помеху: с *теоретической* стороны он оттесняется, и на его месте мы видим *гений*; с *практической* стороны — он оттесняется, и на его место выступает *добродетель*. *Высшее сознание* нельзя назвать ни практическим, ни теоретическим: ибо это лишь *разделение разума**. Если же индивид стоит еще на точке зрения выбора, то высшее сознание с той стороны, с которой оно оттесняет практический разум (*vulgo* — инстинкт), кажется ему *повелительным законом, долгом*; кажется ему, говорю я, т. е. оно принимает такой вид в теоретическом разуме, который все обращает в объекты и понятия. Поскольку же высшее сознание хочет оттеснить теоретический разум, оно совсем никак не предстает перед ним, именно потому, что как только выступает здесь высшее сознание, теоретический разум уже

* В "Göttliche Dinge" Якоби (р. 18) встречается смешение высшего сознания с инстинктом путем такого синкретизма, к которому способна лишь такая нефилософская голова, как Якоби³.

подчинен и лишь служит высшему сознанию. Поэтому гений никогда не в состоянии дать отчета в своих творениях.

§ 216

В вопросе о моральности нашего поведения юридическое правило *audienda et altera pars** не может иметь значения; т. е. чувственность и эгоизм совсем даже не должны быть выслушиваемы. Скорее можно провозгласить, когда выскажется чистая воля: *nes audienda altera pars***.

§ 217

Отсутствие у животных нравственной свободы проистекает, по-видимому, не от того, чтобы у них не было и следа, не было ничего подобного высшему сознанию в нас, проявление которого и есть нравственность; ибо тогда животное — явление, которое все же во многих отношениях столь сходно с нашим, что мы рассматриваем человека как род животных, — должно было бы иметь совершенно иную основу своего существования и по самой внутренней сути своей, в самом корне, быть иным, чем мы. Против этого явно говорит также злобный, неприязненный характер некоторых животных (крокодилы, гиены, скорпионы, змеи) и мягкий, ласковый, спокойный характер других (например, собаки). В основе проявляющегося характера у животных, как и у человека, должен лежать характер вневременный. "Ибо есть сила в каждом животном, сила неразрушимая, которую *spiritus mundi**** свидетельствует в себе самом, для разрешения на страшном суде" (*Якоб Бёме*, 56-е послание). Тем не менее животных нельзя назвать свободными, и это происходит оттого, что у них недостает глубоко подчиненной высшему сознанию способности, *разума*; разум — это способность всепонимания, способность постигать целое; как эта способность проявляется в теоретической сфере, показал Кант; в практической она делает то же: разум позволяет нам созерцать и обдумывать всю нашу жизнь, все поступки и мысли постоянно как нечто целое, и оттого поступать по *максимам вообще*; эти максимы могут иметь свой источник в рассудке (правила мудрости) или в высшем сознании (моральные основоположения). Если в нас пробуждается какое-либо сильное желание, или аффект, то мы, и равным образом — животное, в этот момент бываем всецело полны этим страстным желанием, — полны гнева, полны радости, полны страха, — и в такие мгновения высшее сознание молчит, и рассудок не может обсуждать последствий; однако разум и в это время заставляет нас видеть в наших действиях и в нашей жизни некую непрерывную цепь, которая соединяет наши прежние решения или также будущие последствия наших поступков с моментом аффекта, наполняющего в данное мгновение все наше сознание; разум показывает нам тождество нашей личности, даже когда она находится под самыми разнообразными вли-

* Нужно выслушать и другую сторону (*лат.*).

** Не выслушивать другой стороны (*лат.*).

*** мировой дух (*лат.*).

ниями, и поэтому мы в состоянии поступать согласно максима́м. Этого нет у животного; охвативший его аффект овладевает им всецело и может быть подавлен лишь другим аффектом: например, гнев или страстное желание — страхом, хотя бы устрашающий образ и не воспринимался чувственно, а был лишь смутно [дан] в памяти и воображении животного. Неразумными поэтому можно назвать тех людей, которые, подобно животным, поддаются влиянию момента. Разум настолько далек от того, чтобы быть источником нравственности, что, наоборот, именно он-то и способен сделать нас злодеями, что недоступно животным. Благодаря разуму мы можем, например, принять какое-нибудь злое решение и держаться его и тогда, когда повод к злему поступку уже прошел; такова, например, месть; если даже в тот момент, когда явится случай отомстить, высшее сознание и заявит о себе как любовь, *caritas*, *все же, благодаря разуму, человек поступит вопреки ей, по злой максиме*. Поэтому Гёте и говорит:

Er hat Vernunft, doch braucht er sie allein,
Um thierischer als jedes Thier zu seyn*.

Ибо мы удовлетворяем не только страстное желание данного момента, как животные, но и утончаем, возбуждаем его, чтобы *подготовить* удовольствие удовлетворения: благодаря разуму!

С изумлением находим мы следы разума у животных — не тогда, когда замечаем доброту, способность к любви у некоторых животных (что мы именно поэтому считаем за нечто отличное от разума), но когда мы подмечаем у них такие поступки, которые, по-видимому, обуславливаются не минутным впечатлением, а принятым ранее и сохраненным решением; таковы, например, рассказы о слонах, которые мстили за оскорбления много спустя и обдуманно; о львах, которые отплачивали за благодеяния при позже представившемся случае. Впрочем, для познания того, что есть разум, безразлично, истинны такие рассказы или нет. Но в вопросе о том, имеется ли у животных след разума, они имели бы решающее значение.

Кант не только все моральное настроение объясняет как возникшее из разума, но и разум *в моем смысле* считает условием морального поведения, ибо он учит, что поступок бывает моральным и может быть вменен в заслугу лишь тогда, когда он совершается по максима́м, а не тогда, когда он вытекает из определенного минутным впечатлением решения. И в этом он, как и в первом своем положении, не прав. Ибо, когда, после принятого решения отомстить и при случае, представившемся к тому, высшее сознание говорит во мне, как любовь и гуманность, и я поступаю согласно ему, а не по злему решению, то это — добродетельный поступок, так как он — проявление высшего сознания. Можно также представить себе очень добродетельного человека, у которого высшее сознание постоянно настолько живо, что не замолкает никогда и не дает аффектам развиться до такой силы, чтобы совершенно завладеть им; таким образом, высшее сознание руководит таким

* "Он имеет разум, но пользуется им только для того, чтобы быть животнее всякого животного" (нем.).

человеком всегда непосредственно, а не через посредничество разума, действующего с помощью максим и нравственных основоположений. Поэтому высокая нравственность и доброта возможны и при слабом разуме и слабом рассудке (сила которых не более составляют главную суть человека, чем сила телесная). Иисус говорит: "Блаженны нищие духом". И Якоб Бёме говорит прекрасно и возвышенно: "Итак, кто покоится в собственной воле, как дитя во чреве матери, и предоставляет руководить собою и направлять себя той внутренней основе, из которой возник человек, — тот всех благороднее и богаче на земле" (37-е послание).

§ 218

Хотя и жестоко, но справедливо, что мы всю свою жизнь должны ежедневно выслушивать крик столько детей — за то, что и сами мы несколько лет кричали.

§ 219

Люди, стремящиеся к счастливой, блестящей и долгой жизни вместо добродетельной, похожи на глупых актеров, желающих всегда играть блестящие, выигрышные и длинные роли, так как они не понимают, что суть дела не в том, *что* или *сколько* они играют, а в том, *как* они играют.

§ 220

Так как человек не меняется и моральный характер его, следовательно, остается одним и тем же в течение всей его жизни, и он должен разыгрывать принятую им на себя роль, не отступая ни в чем от характера ее, и его не могут поэтому исправить ни опыт, ни философия, ни религия, то возникает вопрос: зачем же тогда жить? К чему разыгрывать этот фарс, в котором все существенное установлено непреложно? Затем, чтобы человек познал себя, чтобы он увидел, что есть то, чем он хочет быть, захотел быть, т. е. хочет и в силу этого есть: *это познание должно быть дано ему извне*. Жизнь для человека, т. е. для воли, совершенно то же, что химические реагенты для тел: лишь на них обнаруживает тело, что оно есть, и лишь поскольку оно обнаруживает себя таким образом, оно есть. В жизни выявляется *умопостижимый характер*: он не меняется в жизни, но изменяется вне жизни и вне времени, в силу данного жизнью самопознания. Жизнь — лишь зеркало, в которое смотрятся не затем, чтобы оно отражало, а затем, чтобы узнать, увидеть, *что* оно отражает. Жизнь — это корректурный лист, на котором становятся видны ошибки, сделанные при наборе. А каким образом они проявляются, велики или малы при этом буквы — это совершенно несущественно. Отсюда ясна вся незначительность внешнего проявления жизни, незначительность истории: ибо, подобно тому как безразлично, большим или малым шрифтом набрана опечатка, точно так же безразлично, в сущности, отразится ли какой-нибудь злой дух в этом зеркале как завоеватель мира, или как мошенник, или как злостный эгоист. В первом случае его видят все, в последнем, — быть может, лишь он сам; но важно только то, чтобы он увидел сам себя.

Когда эгоизм всецело заполнил тебя и завладел тобою, безразлично — как радость, торжество, как страстное желание, надежда или как отчаянное горе, как досада, гнев, страх, недоверие, ревность всякого рода, — тогда ты в когтях дьявола, а как — это все равно. Если ты спешишь вырваться из них, то это заставляет тебя делать нужда, а как — это опять-таки все равно.

Философ-теоретик — это человек, который может дать снимок в понятиях, т. е. для разума, с представлений всех классов; подобно тому как живописец изображает то, что видит, на полотне, ваятель — в мраморе, поэт — в образах фантазии (образы эти он, однако, дает тоже лишь в семени понятий, из которого они вырастают).

Так называемый *практический философ*, напротив, — тот, кто руководится понятиями в своих поступках; он, следовательно, переводит понятия в жизнь, подобно тому как теоретический философ переводит жизнь в понятие; таким образом, практический философ поступает сплошь разумно, т. е. последовательно, планомерно, обдуманно, никогда не поступает поспешно или страстно, никогда не поддается впечатлению момента.

И действительно, трудно, среди конкретных представлений (реальных объектов), к которым принадлежит и тело, представляющее собою лишь объективированную волю, образ воли в телесном мире, — трудно руководить этим телом не по конкретным представлениям, а по одному лишь представлению представления, по бесцветному холодному понятию, которое относится к конкретным представлениям, как тень подземного мира — к жизни; тем не менее это — единственный путь, чтобы избежать раскаяния.

Философ-теоретик обогащает разум, дарит ему; практический философ берет от него, заставляет его служить себе.

Истина опыта (по Канту) — лишь гипотетическая истина: если бы отнять все *suppositiones** (субъект, объект, время, пространство, причинность), лежащие в основе всех изъяснений опыта, то во всех этих изъяснениях не осталось бы ни одного истинного слова. Это означает, что *опыт* — чистое явление, а не познание вещей в себе.

Итак, если мы найдем в нашем поведении что-либо, чем мы внутренне весьма довольны, но чего мы не умеем согласовать с опытом, так как, руководствуясь последним, мы должны бы были поступить как раз наоборот, то это не должно смущать нас, — иначе мы припишем опыту безусловный авторитет, чего опыт не заслуживает. Ибо все поучение опыта основывается на чистом предположении. Это — тенденция кантовской этики.

* предпосылки (лат.).

Невинность, в сущности, глупа. И это потому, что цель жизни (я пользуюсь этим выражением, собственно, лишь фигурально и мог бы сказать также — сущность жизни или мира) — та, чтобы мы познали нашу собственную злую волю, чтобы она стала для нас объектом и мы в силу этого обратились в самой сокровенной сути нашей. Наше тело — это воля, уже ставшая объектом (первого класса), и дела, совершаемые нами ради него, показывают нам зло этой воли. В состоянии невинности, при котором зло вследствие недостатка в искушении остается нереализованным, человек представляет собою, следовательно, как бы аппарат для жизни, а того, для чего этот аппарат существует, еще нет в наличии. Такая пустая форма жизни, пустая сцена, как и всякая так называемая реальность (мир), сама по себе ничтожна, и так как она может получить значение лишь через поступки, заблуждение, познание, через конвульсии воли, то характерною чертою ее служит трезвость, глупость. Золотые века невинности, сказочная страна с кисельными берегами поэтому пресны и глупы; да и не очень-то достойны уважения. Первый преступник, первый убийца, Каин, который познал вину и лишь через нее, в раскаянии, — добродетель и через то смысл жизни, — трагическая фигура, более значительная и почти более достойная уважения, чем все невинные дурни.

§ 225

Должно ли созерцание жалкого положения других делать нас надменными или же скромными? На одного оно действует одним образом, на другого — другим; и это-то и характерно для каждого.

§ 226

Умопостигаемым характером я назвал некий лежащий вне времени акт воли, развитием которого является жизнь во времени, или *эмпирический характер*; в *практической* сфере у всех у нас есть как тот, так и другой характер: ибо они и составляют наше бытие. Характер видоизменяет нашу жизнь больше, чем мы думаем, и до известной степени правда, что каждый человек — кузнец своего счастья. Хотя нам и кажется, что наш жребий почти всецело дан нам извне, подобно тому как чужая мелодия проходит через наши уши, однако при взгляде на прошлую нашу жизнь мы видим уже, что она состоит сплошь из вариаций на одну и ту же тему (которою служит характер) и всюду слышится один и тот же основной бас. Это каждый может и должен испытать на себе. Но существует еще и определенный, ясный *интеллектуальный характер*, в теоретической сфере, которым обладает не всякий: ибо здесь определенная индивидуальность — гений, она представляет собою оригинальное мировоззрение, которое предполагает уже совершенно незаурядную индивидуальность, образующую сущность гения. Этот интеллектуальный характер и служит тою темою, вариациями на которую являются все творения одаренного им человека. В одной написанной в Веймаре статье я назвал это тою хваткою, с помощью которой гений создает все свои творения,

как бы разнообразны они ни были. Этот *интеллектуальный* характер определяет физиономию гениальных людей, которую я назвал бы *теоретической физиономией*, и налагает на нее отпечаток превосходства, выражающийся главным образом в глазах и во лбу; у людей заурядных имеется лишь слабое подобие такой *теоретической физиономии*. Напротив, *практическая физиономия*, выражение воли, практического характера, собственно морального настроения, имеется у всех; сказывается она главным образом в очертаниях рта.

§ 227

Если бы мне пришлось писать о *скромности*, я сказал бы: я слишком хорошо знаю высокочтимую публику, писать для которой я имею честь, чтобы я решился гласно высказать свое мнение о добродетели скромности. Также соглашаюсь я с тем, что моя особа слишком для этого скромна и что я должен с возможным тщанием упражняться в сей добродетели. С одним только я не соглашусь никогда, а именно, что я от кого-либо требовал скромности, и всякое утверждение такого требования с моей стороны отвергаю как клевету.

Ничтожество большинства людей принуждает немногих гениальных или заслуженных людей вести себя так, как будто они сами игнорируют свое значение и, следовательно, незначительность других: ибо лишь при этом условии толпа согласится терпеть их заслуги. Из этой нужды и сделали добродетель, называемую скромностью. Скромность, в сущности, — лицемерие, которое извинительно только потому, что им хотят пощадить чужое ничтожество.

§ 228

В отношении *человеческого горя* бывает два *противоположных настроения* нашего духа.

В одном человеческое горе дано нам *непосредственно*, в нашей собственной личности, в нашей собственной воле, которая страстно хочет и всюду терпит крушение, что именно и есть страдание. Следствием этого бывает то, что она хочет все сильнее, как это проявляется во всех аффектах и страстях, и это все более и более сильное хотение оканчивается лишь там, где воля испытывает обращение и полное отречение, т. е. где наступает искупление. Кто всецело находится в описанном настроении, тот будет взирать на чужое благополучие, встретившееся ему, с *завистью*, на чужое страдание — без участия.

В настроении, противоположном этому, человеческое горе дано нам лишь как *познание*, т. е. *косвенно*. Созерцание чужого страдания преобладает и отвлекает наше внимание от собственного горя. В личности *других* воспринимаем мы человеческое страдание, мы полны сострадания, и результатом этого настроения является *благоволение* ко всем, *человеколюбие*: всякая зависть исчезает, и вместо этого нам доставляет радость видеть, если кто-нибудь из мучающихся людей испытывает некоторое облегчение, некоторую радость.

Точно так же и в отношении к человеческой *дрянности* и *испорченности* существует *два противоположных настроения*.

В одном мы воспринимаем испорченность *косвенно*, на других. Отсюда возникают нерасположение, ненависть и презрение к человечеству.

В другом мы воспринимаем испорченность непосредственно, на себе самих; отсюда возникают смирение и даже сокрушение.

Для оценки *морального достоинства* человека весьма важно, какие из этих четырех настроений попарно (именно одно из каждого отдела) господствуют в нем. В очень выдающихся характерах господствуют второе настроение первого отдела и второе настроение второго.

§ 229

Абсолютная заповедь (категорический императив) — *противоречие*: всякая заповедь условна. Безусловно-необходимо *долженствование* в смысле законов природы.

Моральный же закон вполне условен. Есть такой мир и такое воззрение на жизнь, при которых моральный закон лишен всякой силы и значения. Этот мир и есть, в сущности, реальный мир, в котором мы живем как индивиды: ибо всякое отношение к моральности есть уже отрицание этого мира и нашего индивида. А такое воззрение — это как раз и есть воззрение по закону основания, в противоположность созерцанию идей.

§ 230

Хотя ввиду вневременного единства *умопостигаемого характера*, *эмпирический* характер не может меняться и всегда должен оставаться тем же, однако развивается он лишь со временем и показывает самые различные стороны. Ибо характер слагается из двух факторов: один — это самая воля к жизни, слепое влечение, называемое силою темперамента; другой фактор — то обуздание воли, которое наступает, когда она познала мир, т. е. опять-таки самое себя. Поэтому человек сначала может следовать своим желаниям, пока не познает, как жизнь *ἄλοῦλος**, как обманчивы ее наслаждения, какие в ней есть ужасные стороны: так образуются отшельники, кающиеся, Магдалины. Впрочем, нужно заметить, что такой поворот возможен лишь от полной наслаждений жизни к аскетической, добровольно отрекающейся от наслаждений, но не от жизни, действительно полной зла, — к добродетельной. Ибо самый прекрасный душою человек может жадно и невинно пить сладость жизни, пока он не знает ее с ее ужасной стороны; однако такой человек не может совершить злого дела, т. е. причинить другому страдание, чтобы себе доставить радость, так как перед глазами его тогда явственно встанет то, что он делает, и он, несмотря на юность и неопытность, увидит чужое страдание столь же явственно, как и собственные наслаждения. Поэтому всякое злое дело служит порукою бесчисленного множества других, когда обстоятельства дадут к тому повод.

* "с испорченной сердцевиной" (греч.).

Когда *Сведенборг* в "Vera christiana religio" (§ 400)⁵ говорит, что хотя эгоистический человек телесными очами смотрит на других тоже как на людей, но очами духовными он смотрит, как на людей, лишь на себя и на своих близких, а на остальных, в сущности, как на маски, — то это по глубочайшему смыслу своему то же, что предписание *Канта*: "Должно рассматривать других всегда не только как средство, но и как цель саму по себе". Но как различно выражена эта мысль: насколько жизненно, превосходно, наглядно, непосредственно, законченно у *Сведенборга* (манеру которого писать и способ мыслить я вообще не нахожу приятными), и насколько косвенно, абстрактно, с помощью выведенного признака высказано это у *Канта*!

§ 232

Христианство говорит: "Возлюби ближнего, как самого себя". Я же сказал: познай в своем ближнем поистине и на деле самого себя, и в далеком тебе познай опять-таки то же.

§ 233

Нигде сущность *плача* не изображена правильнее, чем в той сцене, в которой *Гомер* заставляет *Одиссея* плакать, когда он у царя *феаков Алкиноя*, никем не признанный, слушает, как *Филодем** повествует в песне историю его собственной жизни: ибо здесь в высшей степени проступает сострадание к самому себе⁶.

В замке *Сапо ди Монте* есть прекрасная картина, изображающая эту сцену, кисти одного молодого *венецианца*, по имени *Айес*.

§ 234

Когда два противоположных и одинаково сильных мотива А и В действуют на известного человека и для меня очень важно, чтобы он избрал А, и еще более важно, чтобы он и впредь оставался верен своему выбору, так как в случае непостоянства он предаст меня, или что-нибудь подобное, — то я не должен поступать так, чтобы, например, препятствовать полному воздействию на него мотива В и подставлять ему всегда лишь А: тогда я никогда не мог бы рассчитывать на его решение; нет, я должен в высшей степени живо и ясно представить ему одновременно оба мотива, так чтобы они подействовали на него со всею своей силою; выбор тогда определится решением его сокровеннейшего внутреннего существа и останется поэтому прочным навеки; говоря: "Я хочу этого!" — он уже сказал: "Я должен это". И вот я уже познал его волю и могу столь же прочно обосновать на ней свои выводы, как на силе природы: как очевидно, что огонь жжет, что вода орошает, так же очевидно, что он поступит согласно тому мотиву, который оказался для него сильней-

* *Аэд*, сказитель (*греч.*).

шим. — Понимание, познание можно приобретать и вновь терять, его можно изменять, улучшать, ухудшать; но *волю* нельзя изменить; поэтому "я понимаю", "я познаю", "я постигаю" — все это изменчиво и ненадежно; а "я хочу", сказанное согласно правильно познанному мотиву, прочно, как сама природа.

Но в "правильном познании" и кроется трудность: с одной стороны, познание мотивов может у этого человека измениться, исправиться или уклониться на ложный путь; с другой — положение его может подвергнуться изменению.

§ 235

В Ватикане стоит бюст *Бианта* с надписью:

Οί πλείστοι ἀνθρώποι κακοί*.

Это, по-видимому, было его изречением.

§ 236

Нужно обладать почти безграничной терпимостью и миролюбием, потому что если мы из каприза не простим какому-нибудь одному человеку жалких или негодных черт, тяготеющих над ним, то мы окажем совершенно незаслуженную честь всем другим.

Но зато уж только крохи мы и можем предложить человечеству, и само собою понятно, какого рода дружбу мы вообще питаем к человеческому племени, — дружбу, которую мы соглашаемся вернуть почти всякому, что бы он ни наделал.

§ 237

Подобно тому как самое красивое человеческое тело содержит внутри себя кал и зловонный запах, так и у благороднейшего характера имеются отдельные злые черты, и величайший гений носит следы ограниченности и безумия.

§ 238

1. Кто-то заметил мне однажды, что в каждом человеке кроется нечто очень доброе и человеколюбивое и точно так же нечто злое и враждебное; и смотря по тому, что в нем пробуждено, проступает то или другое наружу. Совершенно верно.

2. Вид чужого несчастья возбуждает не только у различных людей, но и у одного и того же человека в одно время безграничное сострадание, в другое же — известное удовлетворение, которое может возрасти до самого жестокого злорадства.

3. Я замечаю на самом себе, что в одно время я на все существа смотрю с сердечным сожалением, в другое же — с величайшим равнодушием, порою — с ненавистью, даже со злорадством.

* "Большинство людей — люди дурные" (греч.).

Все это ясно показывает, что у нас имеется два различных, даже прямо противоречащих способа познания: один по *principium individuationis**, который показывает нам все существа как совершенно чуждые нам, как решительное не-я; тогда мы не можем ничего чувствовать к ним, кроме равнодушия, *зависти*, ненависти, злорадства.

Другой способ познания, напротив, я предложил бы назвать познанием согласно принципу *Tat twam asi***, оно показывает нам все существа как тождественные с нашим я; поэтому их вид возбуждает в нас сожаление и любовь.

Первый способ познания разделяет индивиды непреодолимыми границами; второй уничтожает разграничение, и они сливаются вместе. — Первый заставляет нас при виде всякого существа чувствовать: "это — я", другой: "это — не-я". Но примечательно то, что при виде чужого страдания мы чувствуем себя тождественными с другими, откуда и вытекает сострадание; напротив, при виде чужого счастья дело обстоит не совсем так: последнее всегда возбуждает некоторую *зависть*; и даже где этого не бывает, как при счастья наших друзей, наше участие все же слабо; так что его и сравнивать нельзя с участием к их страданиям (см. Руссо). Не от того ли это происходит, что мы считаем всякое счастье призрачным, или от того, что мы считаем его препятствием к достижению истинного блага***?

Лишь первый способ познания допускает доказательство с помощью разума; второй путь — как бы врата мира и не имеет никакого подтверждения вне себя: разве — то очень отвлеченное и трудное, которое содержится в моем учении.

Почему в одном человеке перевешивает один способ познания, в другом же — другой, хотя ни в ком не господствует вполне исключительно один способ? почему, смотря по тому, как возбуждена воля, выступает тот, то другой? Все это — глубокие проблемы.

Εγγυς γαρ υικτος δε και ηματος εισι κελευθοι****.

§ 239

Большая изначальная разница между эмпирическими характерами — несомненный факт. Это различие основывается в конце концов на отношении воли к силе познания в индивиде. А это отношение в конце концов зависит от силы воли у отца и от силы познания у матери. Встреча же родителей по большей части — случайность. Отсюда, если бы различие между родителями и сыном не относилось, в сущности, лишь к явлению и всякая случайность не была, в основе своей, необходимостью, мир по существу своему был бы возмутительно несправедлив.

* принцип индивидуации (лат.).

** То еси ты (санскр.).

*** [Позднейшая приписка]: Нет, а потому, что вид всякого удовольствия или обладания, которого мы лишены, возбуждает *зависть*, т. е. желание самому обладать или наслаждаться вместо другого.

**** "Ибо близки к ночи и близки ко дню пути" (греч.).

Если бы воля проявлялась только в одном каком-нибудь поступке, то он был бы свободный. Но она проявляется во всем течении жизни, т. е. в ряде поступков; каждый отдельный поступок в силу этого определен, как часть целого, и не может произойти иначе. Напротив, ряд поступков в целом свободен, так как он — именно проявление этой индивидуализированной воли.

§ 241

У древних дружба была одним из основных начал морали. Но дружба — это ограниченность и односторонность: ограничение одним индивидуумом того, что должно бы быть обращено на все человечество — признания в другом своего собственного существа; в лучшем случае дружба — компромисс между таким признанием и эгоизмом.

§ 242

Если человек не совершает злого поступка, к которому чувствует себя склонным, то причину этого бывает или 1) страх наказания или мести; или 2) суеверие, т. е. страх наказания в будущей жизни; или 3) сострадание (которое включает всякую человеческую любовь); или 4) чувство чести, т. е. страх позора; или 5) честность, т. е. объективное уважение к верности и доверию, с решимостью свято придерживаться их, так как они являются основой всякого свободного общения между людьми и поэтому часто и нам служат на благо. И эта мысль, хотя и не как мысль, но лишь как чувство, оказывает свое действие часто; именно она заставляет многих честных людей, когда им представляется большая, но нечестная выгода, отказываться от нее с презрением, гордо восклицая: "Я — честный человек!" Ибо чего ради, помимо этого, стал бы бедняк, которого делает бедным именно существование богатого, чувствовать к чужой собственности, ставшей достоянием богача благодаря случаю или еще худшим силам, столь искреннее уважение, что он не касается ее даже в нужде и даже при надежде на безнаказанность? Какая иная мысль может лежать в основе этой честности? Но он решил не выделять себя из великой общины честных людей, которая владеет землею и законы которой признаны всюду: а он знает, что один только нечестный поступок навсегда изгонит его из этой общины и подвергнет проклятию. На плодородное поле нужно и потратиться, принести ему жертвы.

При хорошем поступке, т. е. при таком, в котором собственная выгода явно приносится в жертву чужой, мотивом бывает или 1) своекорыстие, которое скрывается под этим хорошим поступком; или 2) суеверие, т. е. своекорыстие, обращенное на награду в будущей жизни; или 3) сострадание; или 4) щедро дающая рука, т. е. приверженность максиме, что в нужде мы должны помогать друг другу, и желание строго соблюдать ее, в предположении, что когда-либо она обратится на пользу и нам.

Как видно отсюда, для того, что Кант называет хорошим поведением на основании долга и ради долга, совсем не остается места. Кант сам говорит, что весьма сомнительно, чтобы известный поступок когда-либо

определялся только долгом; я же скажу, что наверняка — нет: ибо это пустые слова, за которыми не скрывается ничего, что действительно могло бы двигать человеком. На самом деле человеком, который приводит в оправдание эти слова, движет одно из пяти перечисленных *влияний*. Сострадание между ними, очевидно, одно только вполне чисто.

§ 243

Источником лжи всегда служит намерение распространить господство своей воли на другие индивиды, отринуть их волю, чтобы тем удобнее было утверждать свою; следовательно, ложь, как таковая, происходит от несправедливости, недоброежелательства, злости. Вот почему правдивость, искренность, простодушие, прямота непосредственно признаются и ценятся как похвальные и благородные духовные свойства, так как мы предполагаем, что тот человек, который обнаруживает эти качества, не замышляет ничего несправедливого, ничего злого и не нуждается поэтому ни в каком притворстве. Кто откровенен, тот не питает ничего дурного.

§ 244

Известный род *мужества* происходит от одного корня с *сердечною добротою*, именно от того, что одаренный им человек почти так же ясно сознает свое бытие в других индивидах, как и в себе самом. Каким образом возникает отсюда сердечная доброта, это я показал уже не раз. Это сознание порождает мужество оттого, что человек меньше держится за свое индивидуальное бытие, так как он почти в той же мере живет в общем бытии всех существ и поэтому мало заботится о своей жизни и обо всем с нею связанном. Но это далеко не всегда бывает источником мужества, ибо это явление зависит от различных причин. Только это — самый благородный вид мужества, и он проявляется в том, что связан здесь с большою кротостью и терпением.

Мужчины такого рода неотразимы для женщин.

§ 245

Добрый и *злой* характеры возможны лишь а priori*: абсолютно не даны ни тот ни другой. Различие между ними создается пограничным пунктом между областью, в которой безусловно поступаются своею пользою ради чужой, и тою областью, в которой этого не бывает. Если этот пограничный пункт лежит как раз посредине, то человек *справедлив*. Но у большинства людей он лежит таким образом, что лишь один вершок чужого блага приходится на десять сажен собственного.

§ 246

Все общие правила и предписания для человека недостаточны потому, что они исходят из ложного предположения о полной или почти полной идентичности свойств людей, — положение, самым решитель-

*Здесь: в большей или меньшей степени (*лат.*).

тельным образом выдвигаемое философией Гельвеция; на самом же деле изначальное различие индивидов в интеллектуальном и моральном отношении неизмеримо.

§ 247

Вопрос о *действительности морали* сводится к тому, действительно ли существует обоснованный принцип, противоположный принципу эгоизма?

Так как *эгоизм* ограничивается в своих заботах благом единичного, собственного индивида, то противоположный принцип должен был бы распространять заботы на все чуждые индивиды.

§ 248

Корень злого и доброго характера, насколько мы можем проследить его в своем познании, лежит в том, что постижение внешнего мира и, в особенности, живых существ у злого характера сопровождается постоянным "это не-я, не-я, не-я!" — и в тем большей степени, чем более внешний мир подобен внутренней сущности данного индивида.

У доброго характера (мы берем его, как и злой, достигшим высшей степени выражения), наоборот, постоянно сопровождающим генерал-басом этого постижения внешнего мира является непрестанно чувствуемое "это я, я, я!" — откуда и вырастает благоволение и доброжелательство ко всем людям и в то же время радостное, умиротворенное и спокойное настроение духа, в противоположность настроению, сопровождающему характер злой.

Однако все это — лишь явление, хотя и схваченное в самом корне. Но с ним связана *самая трудная из всех проблем*: почему при тождестве и метафизическом единстве воли как вещи в себе характеры разнятся друг от друга, как небо от земли? Откуда берется коварная дьявольская злоба одного, а тем ярче выступающая доброта другого? Почему одни были Тиберий, Калигула, Каракалла, Домициан, Нерон, другие — Антонины, Тит, Адриан, Нерва и т. д.? Равным образом, откуда такое же различие между видами животных, а у высших животных пород — и между особями? Злоба кошачьего рода, наиболее развитая в тигре. Коварство обезьян, доброта, верность, любовь собаки, слона и т. д. Очевидно, что принцип злобы в животном — тот же, что и в человеке.

Трудность этой проблемы мы можем несколько смягчить, заметив, что все это различие сводится, в конце концов, лишь к *степеням*, а основные склонности, основные влечения находятся все налицо во всем живущем, лишь в очень различной степени и в различном отношении друг к другу. Однако этого недостаточно.

Как основание объяснения нам остается лишь интеллект и его отношение к воле. Однако интеллект вовсе не находится в какой-либо прямой и непосредственной связи с добротой характера. Правда, мы в самом интеллекте опять-таки можем различать рассудок как усмотрение отношений по закону основания — и свойственное гению, независимое от этого закона, прозревающее *principium individuationis*, более

непосредственное познание, которое постигает также и идеи, и вот именно это-то познание и имеет отношение к морали. Но и на этом различии основывающееся объяснение оставляет желать многого. "Прекрасные духом редко бывают прекрасны душою", — как верно заметил Жан-Поль: хотя великие духом никогда также и не низки душою. Бэкон Веруламский, правда не столько прекрасный, сколько великий духом, был лишь плутом.

Я объяснил, что *principium individuationis* служат время и пространство, так как множественность однородного возможна лишь в них. Но многое в то же время и неоднородно, множественность и различность не только количественны, но и качественны. Откуда последнее, особенно в моральном отношении? Как бы мне не впасть в ошибку, противоположную ошибке Лейбница при его *indivisibilitas indiscernibilium**?

Различие в интеллекте имеет свое ближайшее основание в головном мозге и в нервной системе, и потому оно несколько более ясно: интеллект и мозг приспособлены к целям и потребностям животного, следовательно, к его воле. Лишь у человека иногда в виде исключения замечается перевес интеллекта, который (перевес), если он значителен, порождает гений.

Различие же в нравственном отношении, по-видимому, проистекает непосредственно из воли. Иначе оно не было бы и вневременным, так как интеллект и воля соединены только в индивидуе. Воля вневременна, вечна, и характер прирожден, т. е. возникает из этой вечности; поэтому его нельзя объяснить ничем имманентным.

Может быть, кто-либо после меня осветит и прояснит эту бездну.

§ 249

Только потому, что воля не подчинена времени, раны совести неизлечимы и они не сглаживаются постепенно, подобно другим страданиям; злодеяние и через многие годы гнетет совесть с такою же точно силою, как если бы оно было совершено только что.

§ 250

Так как характер врожден, а поступки — лишь его обнаружения, причем повод к крупным злодеяниям встречается нечасто и отпугивают сильные противоположные мотивы, и так как наш образ мыслей обнаруживается для нас в желаниях, мыслях, аффектах, т. е. там, где он остается неизвестным для других, — то можно думать, что у иного человека — до известной степени *прирожденная беспокойная совесть*, хотя он и не совершил крупных злодеяний.

§ 251

*Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris*** принадлежит, по-видимому, к таким положениям, которые слишком много доказывают или, вернее, требуют. Ибо и преступник мог бы сказать это судье.

* Тождество неразличимого (лат.).

** Не делай другому того, чего не желаешь себе (лат.).

Глупые по большей части злы — и по той же самой причине, по которой злы также безобразные и уродливые люди.

Точно так же и *святость* и *гений* находятся в родстве между собою. Как бы ни прост был святой, он будет, однако, иметь какую-нибудь гениальную черту; и как бы много ни было у гения недостатков в темпераменте и в характере, однако он выкажет известную возвышенность помыслов, которая и роднит его со святым.

Глава VIII

К учению о праве и политике

§ 253

Огромную разницу между внешним и внутренним законом (государством и Царством Божьим) можно усмотреть уже из того, что государство заботится, чтобы каждому было *обеспечено* его право, смотрит на всякого индивида как на пассивного и поэтому принимает в расчет поступки; напротив, моральный закон желает, чтобы каждый *поступал* справедливо, рассматривает всякого индивида как активного, принимает в расчет волю, а не поступки*. Попробуйте-ка обратить это и сказать: государство заботится, чтобы каждый поступал справедливо, а моральный закон — чтобы каждому было *обеспечено* его право.

Мораль имеет дело исключительно с *волей*: задерживает ли какая-нибудь внешняя сила ее действие или нет — это безразлично: внешний мир имеет для морали реальность лишь постольку, поскольку он может или не может определять волю; но раз уже воля определена, т. е. раз уже имеется известное решение, то внешний мир и его происшествия становятся ничтожными, — их совсем нет. Ибо, если бы события мира имели реальность, т. е. значение сами по себе и иначе, чем через волю, которую они обозначают, — какие жалобы поднялись бы тогда на то, что эти события все лежат в царстве случая и заблуждения! Но именно это доказывает, что дело не в том, что происходит, а в том, чего хочет воля: пусть же с происшествиями играют случай и заблуждение и тем самым показывают человеку, что он — прах.

Государство имеет дело исключительно с *событием*, с тем, что *происходит*: лишь это для него реально; если я постоянно в мыслях ношу убийство и яд, государство мне этого не запрещает, покуда секира и колесо сковывают волю и не позволяют ей перейти в действие.

Этика спрашивает: в чем заключается долг справедливости относительно других людей? т. е. что должен я делать?

* Например, спорят должник и кредитор, причем должник отрекается от своего долга. При этом споре присутствуют законовед и моралист. Они примут живое участие в деле, и оба будут желать одного и того же исхода дела, хотя каждый из них ждет совершенно иного. Юрист говорит: "Я хочу, чтобы этот человек получил назад свое". Моралист: "Я хочу, чтобы тот человек исполнил свой долг".

Естественное право спрашивает: чего я не должен сносить от других? т. е. что должен я терпеть? При этом — не для того, чтобы не быть несправедливым”, а ”чтобы я делал не более того, что должен делать каждый для обеспечения своего существования, чтобы, следовательно, каждый одобрял меня, чтобы ко мне прилагалась та же мерка, что и к другим, и я не изгонялся из общего союза”.

На оба вопроса можно дать один и тот же ответ, — совершенно так же, как из противоположных направлений (т. е. противоположными силами) можно описать одну и ту же линию, и подобно тому, как из < я узнаю синус, а из синуса < .

Историк, как было сказано, — пророк наоборот; точно так же можно сказать: правовед — моралист наоборот (он поучает обязанностям справедливости), или же: политика — это этика наоборот; однако не следует при этом понимать этику и как учение обязанности благожелательства, великодушия, любви и т. д. Государство — это Гордиев узел, который разрубили, вместо того чтобы развязать его, яйцо Колумба, которое стоит потому, что кончик его надбит, а не потому, что найдена точка равновесия, — как будто дело в том, чтобы оно *стояло*, а не в том, чтобы оно *балансиовало*. Государство подобно тому, кто думает, что он сделает погоду хорошою, если заставит барометр подняться.

§ 254

Хотя лжефилософы нашего времени и учат, что *государство* имеет целью споспешествование *нравственной цели* человека, но верно как раз обратное. Цель человека (параболическое выражение) не в том, чтобы поступать так или иначе, — ибо все *opera operata** сами по себе безразличны. Цель его в том, чтобы *воля*, которой каждый человек представляет собою совершенный образчик (или даже самую эту волю), обратилась, для чего необходимо, чтобы человек (союз познания и воле-ния) познал эту волю, познал ужасную ее сторону, увидел себя, как в зеркале, в своих делах и во всей их скверне. Государство, заботящееся только об общем благосостоянии, подавляет лишь проявления злой воли, но вовсе не самую волю, что было бы и невозможно. Отсюда происходит то, что человек в высшей степени редко видит, как в зеркале, весь ужас своих поступков. Или же вы, действительно, верите в то, что Робеспьер, Бонапарт, султан Марокко, убийцы, колесование которых вы видите, были одни лишь столь дурными среди прочих? Разве вы не видите, что многие делали бы то же, что и они, если бы только могли?

Иные преступники умирают на эшафоте спокойнее, чем многие непроступники на руках у близких. Преступник познал свою волю и обратил ее. Непреступник не мог обратить волю, ибо никогда не мог познать ее. Государство ставит себе целью сказочную страну молочных рек с кисельными берегами, что как раз противоположно истинной цели жизни — познанию воли во всем ее ужасе.

* содеянные деяния (лат.).

Бонапарт, в сущности говоря, не хуже многих людей, чтобы не сказать — большинства. Он — самый обыкновенный эгоист, помогающий себя своего благополучия за счет других. Что отличает его, это — лишь большая сила, чтобы удовлетворять требованиям воли, более значительный рассудок, разум, мужество; к тому же случай еще предоставил ему и благоприятное поле действий. Благодаря всему этому он достиг в своем эгоизме того, чего тысячи других людей хотели бы, но не могли достигнуть в эгоизме своем. Всякий захудалый плут, который с помощью мелких гадостей достигает для себя незначительной выгоды во вред другим, хотя бы столь же незначительной, — такой же дурной человек, как и Бонапарт.

Люди, мечтающие о возмездии после смерти, станут требовать, чтобы Бонапарт невыразимыми муками искупил все бесчисленные страдания, причиненные им. Но он не более заслуживает наказания, чем все те люди, которые при той же воле не имеют той же силы. Благодаря тому что Бонапарту была дана эта редкая сила, он проявил всю злобность человеческой воли; а страдания его эпохи как неизбежная оборотная сторона этого делают явным то горе, которое неразрывно связано со злою волею, чьим проявлением и служит весь этот мир в целом. Но именно в том и цель мира, чтобы познать, с каким несказанным горем связана воля к жизни, ибо воля к жизни и горе, в сущности, — одно и то же. Появление Бонапарта, следовательно, много привносит к этой цели. Не в том цель мира, чтобы быть пресно-скучною сказочною странною с молочными реками, а в том, чтобы мир был трагедией, в которой воля к жизни познала бы себя и обратилась. Бонапарт представляет собою лишь грандиозное зеркало человеческой воли к жизни.

Различие между тем, кто причиняет страдания, и тем, кто претерпевает их, существует лишь в явлении. И тот и другой — единая воля к жизни, тождественная с великими страданиями, через познание которых она может обратиться и прийти к концу.

§ 256

Древность имела главное преимущество перед новым временем, видимому, в том, что в древности (пользуясь выражением Бонапарта) *les paroles шли aux choses**, теперь же — нет. Мысль моя такая: в старые времена общественная жизнь, государство и религия, равно как и частная жизнь, характеризовались решительным утверждением воли к жизни; характером же нового времени является отрицание этой воли, так как последнее — характер христианства; но вот часть этого отрицания выторгована уже открыто, ибо оно слишком противоречит характеру человечества; отчасти же втихомолку утверждается то, что открыто отрицается: оттого повсюду в ходу половинчатость и неискренность; поэтому-то новое время и столь мизерно в сравнении с древностью.

* слова [шли] вслед за делами (*фр.*).

§ 257

Смерть Сократа и распятие Христа принадлежат к великим характерным чертам человечества.

§ 258

Главная черта в национальном характере итальянцев — это совершеннейшее *бесстыдство*. Оно заключается в том, что, с одной стороны, не считаешь себя слишком плохим ни для чего, т. е. становишься претенциозным и нахалом; с другой стороны, ни для чего не считаешь себя слишком хорошим, т. е. впадаешь в низость. Напротив, у кого есть стыд, тот для некоторых вещей — слишком застенчив, для других — слишком горд. У итальянца нет ни того, ни другого: смотря по обстоятельствам, он или труслив, или высокомерен.

§ 259

В других частях света есть обезьяны: в Европе же — *французы*. Это одно и то же.

§ 260

Истинный характер *североамериканской* нации — это *пошлость*; она появляется в ней во всех формах как пошлость моральная, интеллектуальная, эстетическая и общественная; и не только в частной жизни, но и в публичной: она не растает с янки, как бы он себя ни вел. Он может сказать о ней то же, что Цицерон о науке: *nobiscum peregrinatur etc.** Именно пошлость делает его диаметрально противоположным англичанину, который неизменно стремится быть аристократом во всем — в моральном, интеллектуальном, эстетическом и общественном отношении; и поэтому янки ему наполовину ненавистен, наполовину смешон. Янки — истые плебеи мира. Причина этого кроется отчасти в республиканском строе, отчасти в том, что они ведут свое происхождение частью от колонии преступников, частью от тех лиц, которым многого нужно было бояться в Европе, — отчасти в климате.

§ 261

Нижнесаксонцы неуклюжи, не будучи неловкими; *верхнесаксонцы* неловки, не будучи неуклюжими.

§ 262

Немцам ставили в упрек, что они подражают то французам, то англичанам; но это именно — самое разумное из всего, что они могли бы делать: ибо собственными силами они ничего дельного на рынок не выносят.

* странствует вместе с нами¹ (лат.).

Природа *аристократичнее*, чем все, что известно нам на земле: ибо все различие, устанавливаемое рангом или богатством в Европе, или кастами в Индии, ничтожно в сравнении с той пропастью, какую природа бесповоротно полагает между людьми в моральном и интеллектуальном отношении; и совершенно так же, как в других аристократиях, так и в аристократии природы десять тысяч плебеев приходится на одного благородного, и миллионы на одного князя, а масса людей — это чернь, plebs, mob, rabble, la canaille*.

Но именно поэтому, к стати говоря, патриции и благородные от природы, как и патриции государств, тоже должны не смешиваться с чернью, а держаться тем более обособленно и недоступно, чем выше они стоят.

На эти упомянутые, человеческими учреждениями порожденные словесные различия можно, до известной степени, даже смотреть как на пародию или на подделку различий природных, поскольку именно внешние признаки первых, как изъявление почтения, с одной стороны, и выражение превосходства — с другой, в сущности, подобают и могут приниматься всерьез лишь по отношению к природной аристократии**, тогда как при различиях, установленных людьми, внешние знаки почтения изъявляются только для виду, так что природная аристократия относится к порожденной человеческими учреждениями, как мишура — к золоту или театральный король — к действительному.

Впрочем, всякое произвольно установленное сословное различие между людьми признается охотно, только природное различие — не признается: всякий готов признать другого знатнее или богаче себя и, сообразно с этим, почитать его; но никто не хочет признавать несравненно большее различие, непреложно установленное между людьми природою, и всякий считает себя равным всякому другому по уму, способности суждения, проницательности; поэтому в обществе и проигрывают как раз наиболее выдающиеся люди; оттого они и стараются избегать общества.

Пожалуй, было бы не дурною темою для художника изобразить контраст между природной и созданной людьми аристократией, — например, представить какого-нибудь князя со всеми знаками его превосходства и с физиономией самого низшего ранга — в разговоре или в ином сопоставлении с выражающей величайшее духовное превосходство физиономией человека, одетого в лохмотья.

Прочное и радикальное улучшение человеческого общества, а в силу этого и состояния человечества вообще, было бы возможно лишь в том случае, если бы существующую условную табель о рангах выправили согласно природе, так что парии природы должны бы были нести самые недостойные обязанности, шудры занимались бы механическими ремес-

* чернь (лат., англ., фр.).

** Да и возникнуть-то эти внешние знаки должны были лишь вследствие признания природной аристократии, так как все они, по-видимому, должны выражать совершенно иное, чем простое превосходство в силе, и они, очевидно, изобретены не для признания силы.

лами, ваишы занимались бы высшею промышленностью, и лишь настоящие кшатрии были бы государственными людьми, полководцами и государями, а искусства и науки были бы в руках лишь истых брахманов; тогда как в настоящее время условная табель о рангах столь редко совпадает с природною и часто даже стоит с нею в вопиющем противоречии. Лишь тогда наладилась бы *vita vitalis**. Конечно, трудности при этом необозримы. Необходимо было бы, чтобы каждый ребенок получал свое назначение не по состоянию его родителей, а по решению глубочайшего знатока людей.

§ 264

Полигамия имела бы наряду с многими другими еще и то преимущество, что муж не входил бы в столь тесную связь с родителями своей жены, страх перед чем ставит в настоящее время препятствия бесчисленным бракам**.

§ 265

Главное препятствие к *прогрессу* человеческого рода — то, что люди прислушиваются не к тем, кто говорит наиболее разумно, а к тем, кто говорит наиболее громко.

§ 266

Чего добились в самом деле *Вольтер, Юм, Кант*? Мир — это *hôpital des incurables****!

§ 267

Я думаю, что обычай иметь *нажей* произошел от того, что князья охотно держали при своем дворе в качестве заложников сыновей подчиненных вельмож.

§ 268

Королей и слуг называют только по имени, т. е. обе крайние противоположности общества.

§ 269

*Quaeritur*****: если преступник сходит с ума после расследования дела, подлежит ли он казни за убийство, совершенное им в здравом состоянии? Очевидно, нет.

§ 270

Аргумент в защиту *перепечатки*, "что воспроизведение предмета, представляющего мою собственность (книги), не есть нарушение права", — нелеп.

* живая жизнь (*лат.*).

** [Позднейшая приписка на полях]: 10 тец вместо одной!

*** больница для неизлечимых! (*фр.*) [Позднейшая приписка на полях] Много!

**** Спрашивается (*лат.*).

Произведение творческого духа более, чем что-либо другое на свете,— собственность автора. Он хочет воспользоваться ею для сообщения другим: каким образом и способом — в этом ему предоставлена полная свобода. Закон должен защищать его собственность, как и всякую другую. Но эта собственность не *материальная*, как всякая другая, а *духовная, имматериальная*. Поэтому нелепо трактовать ее, как это делается в вышеприведенном аргументе, как материальную, т. е. по правилам, приложимым к собственности материальной. Автор должен иметь возможность обнародовать свою собственность, не подвергая опасности своего права собственности: и так как сообщение может произойти лишь путем материальных средств, которые, как таковые, подвергают опасности похищения его собственность (сообщаемую имматериальную собственность), то кража должна быть предотвращаема законами, характер которых будет совершенно своеобразным и специальным, ибо в этом единственном случае их объектом будет собственность *имматериальная*, и поэтому материальные объекты, к которым законы прежде всего относятся, выступая лишь *per accidens**, совсем не должны рассматриваться, как таковые, и не должны подчиняться правилам, пригодным для материальных объектов; нет, объектом остается здесь все же собственность *имматериальная*; поэтому-то законы *должны* будут казаться совсем несправедливыми, если, игнорируя их *имматериальный* объект, мы будем их рассматривать, как направление на самое материальное средство, о котором они прежде всего говорят; это можно бы сравнить с суждением человека, который, слыша, что ноты называют произведением искусства, стал бы рассматривать их, как рисунок, свободно составленный из фантастических арабесок.

§ 271

Устройство человеческого общества колеблется, как маятник, между двух зол, между двумя пунктами остановки, которые полярны друг другу: это — *деспотизм* и *анархия*. Поскольку государственное устройство удаляется от одной крайности, постольку приближается оно к другой. Поэтому легко всякому прийти к мысли, что как раз середина была бы правильной. Далеко не так! Ибо обе эти крайности — вовсе не одинаковое зло и не одинаково опасны: первой из них можно опасаться гораздо менее; удары деспотизма прежде всего даны лишь в возможности и поражают, если они даже действительно разяты, лишь одного из миллионов. При *анархии* же возможность и действительность нераздельны; ее удары поражают каждого и ежедневно. Следовательно, всякое государственное устройство должно приближаться гораздо более к деспотии, чем к анархии; даже оно должно содержать в себе маленькую возможность деспотизма.

§ 272

Республиканцы желали бы, чтобы у немецкого государства была одна верховная глава, как Нерон хотел видеть у человечества одну голову, чтобы обезглавить его одним ударом.

* Привходящим образом (*лат.*).

Глава IX

К учению о неразрушимости нашего истинного существа смертью

§ 273

Мы бодрствовали и будем снова бодрствовать; жизнь — это ночь, которую заполняет долгий сон, становящийся иногда гнетущим кошмаром.

§ 274

Как человек, упавший в море, именно потому, что он натолкнулся на дно, всплывает снова на поверхность воды, так грех часто возвращает людей самого лучшего типа на путь истинный; так было с Гретхен в "Фаусте". Грех действует тут как страшное сновидение, ужас которого прогоняет у нас весь сон.

§ 275

Моя фантазия часто (в особенности во время музыки) играет мыслью, что жизнь всех людей и моя собственная — только *сновидения* какого-то вечного духа, дурные и хорошие сновидения, а каждая смерть — пробуждение.

§ 276

Опыт, в котором ясно проявляется *двойственность нашего сознания*, — это наше в различные времена различное воззрение на смерть. Бывают моменты, когда смерть, если мы ее живо представляем себе, является в таком страшном виде, что мы не понимаем, как возможно при такой перспективе иметь спокойную минуту и как это не каждый человек проводит свою жизнь в жалобах на необходимость смерти. В другие времена мы думаем о смерти с спокойной радостью, более того, с тоскою по ней. Мы правы и в том, и в другом случае. В первом настроении мы вполне охвачены временным сознанием, мы не что иное, как явление во времени; в этом случае смерть для нас — уничтожение, и нам действительно следует бояться ее как величайшего зла. В другом настроении живо высшее сознание, и оно справедливо радуется расторжению таинственной связи, с помощью которой оно соединено с эмпирическим сознанием в тождество одного я. Ибо с эмпирическим сознанием необходимо полагается не только греховность, но и все зло, которое проистекает из этого царства ошибки, случая, злобы и глупости и, наконец, — смерть: смерть — это как бы обусловленный жизнью долг, как и другие менее достоверные невзгоды (—*haec vivendi est conditio**. Гораций). Поэтому Библия и христианство вправе утверждать, что смерть пришла в мир благодаря грехопадению, а также тяготы и нужда в жизни ("в поте лица твоего будешь ты есть хлеб твой" и т. д.). Злоба других, от которой мы страдаем, имеется как задаток и в нас, и это мы,

* ...Таков уж жребий всех человеков¹ (лат.).

следовательно, своим вочеловечением становимся в ней повинны, а потому мы справедливо подвергаемся ее действиям. Временное в нас принадлежит времени, должно страдать в нем и пройти: для него нет никакого спасения. Только вечное может спасти себя самоутверждением, т. е. добродетелью. Если же мы отвергаем его, т. е. если мы порочны, то именно потому мы — вполне временные существа и попадаем вполне во власть смерти и зла.

Аскетизм — это отрицание временного сознания, гедонизм — его утверждение. Фокус этого утверждения — в удовлетворении полового влечения; оттого целомудрие является первой ступенью к аскетизму и служит этапом от добродетели к нему. Поэтому, если бы целомудрие стало всеобщим, человеческий род вымер бы, т. е. не было бы необъяснимого существования временного сознания наряду с высшим, — высшее сознание, следовательно, утверждало бы себя в чистой форме: добродетель и представляет собой именно явление такого утверждения*.

§ 277

Если бы кто-нибудь углубился в себя и затем сказал: "Чтобы я перестал быть? Да ведь не будь меня, что же еще останется на свете!" — то он был бы прав, если бы только его поняли.

§ 278

Когда человек смешивает себя со своим непосредственным объектом, познает себя как временное существо, думает, что он есть нечто возникшее и должен исчезнуть, — он уподобляется человеку, который, стоя на берегу, смотрит на убегающие волны и думает, что он сам уплывает, в то время как волны стоят на месте; между тем он стоит неподвижно, и только волны катятся мимо него.

§ 279

Как в наших сновидениях умершие появляются как живые и у нас при этом нет даже мысли о их смерти, так после того как закончится некой

*Наивысшая степень аскетизма, полное отрицание временного сознания — это *добровольная голодная смерть*; мне до сих пор известны только два примера ее: один пример я выписал из "Nürnberger Korrespondent von und für Deutschland" от 29 июля 1813 г., другой упоминается в моих тетрадах по физиологии у Блюменбаха.

Избрать какой-нибудь иной род смерти, кроме голодной, исходя из вполне чистого аскетизма, нельзя, потому что намерение избежать долгих мучений — уже утверждение чувственного мира; вместе с тем голодная смерть была в обоих случаях особым Божеским велением. Исключения составляют избранные из синкретизма положительных религий с чистым аскетизмом роды смерти, например, — искусно устроенное самораспятие одного сапожника из Италии. Я думаю, что этот случай также упоминается в упомянутых тетрадах.

[Позже:] Цитируется Блюменбах:

1) Breslauer Sammlung von Natur und Medicingeschichten: 9-ter Versuch, сентябрь 1719, р. 363 seqq. (в гостинице).

2) (Бейль) Nouvelles de la république des lettres, февраль, 1685, р. 189 seqq. (в сумасшедшем доме).

3) Циммерман об одиночестве, т. 1, с. 182.

смертью наш теперешний жизненный сон, начнется тотчас новый, который ничего не будет знать об этой жизни и об этой смерти.

We are such stuff as dreams are made of,
And our little life is rounded with a sleep*.

Шекспир

§ 280

Как из оркестра, который готовится исполнить какую-нибудь великую и красивую музыкальную вещь, нам слышатся только смешанные звуки, мимолетные наигрышания, там и сям начинающиеся отрывки пьесы, которые не заканчиваются,— короче говоря, обрывки всяческого рода, так в жизни из сумятицы целого просвечивают только отрывки, слабые отзвуки, незаконченные начала и попытки блаженства, удовлетворенного, обретенного, самодовлеющего состояния.

Какую бы пьесу кто-нибудь ни начинал играть в оркестре, он должен оставить ее: ей здесь не место, она не настоящее, не то великое и прекрасное, что должно прийти.

§ 281

Нет ничего более нелепого, чем высмеивание сказаний о Фаусте и других, *кто продал себя черту*. Единственно ложное здесь только то, что это рассказывается об отдельных лицах, между тем как мы все причастны к этому и все заключили такой договор. Мы живем, страшно стремимся сохранить себе жизнь (которая между тем представляет только долгую отсрочку казни, мы кормим присужденного к смерти, который все равно должен быть повешен), мы наслаждаемся и за все это должны умереть, за это мы обречены смерти, горечь которой дано испытать не в шутку, а всерьез; она действительно — смерть для всех временных существ, как для нас, так и для животных, как для животных, так и для растений, более того, — как и для всякого состояния материи. Таков факт, и для эмпирического разумного сознания действительно нет утешения. Но в противовес этому и вечное мучение после смерти тоже — небылица, так же как и вечная жизнь: ибо сущность времени, более того — принципа достаточного основания, по отношению к которому время только его разновидность, состоит именно в том, что не может быть ничего твердого, действительно устойчивого, — все только пролетает мимо, нет ничего продолжительного, ничего пребывающего. "Субстанция пребывает", — говорят они. Но Кант говорит им: она не вещь в себе, а только явление, т. е. он хочет сказать: она только наше представление, как все познаваемое; и мы не субстанция и не субстанции.

§ 282

Это — иллюзия, если мы иногда по аналогии с естественным законом сохранения субстанции представляем себе, будто и мы сами могли бы вследствие аналогичного закона не погибнуть, будто и мы обладаем von

* Из вещества того же, как и сон, мы созданы, и жизнь на сон похожа. И наша жизнь лишь сном окружена² (англ.).

gré mal gré* известным бессмертием, ради которого нам незачем угрожать себя.

Это иллюзия! Нами не управляет никакой закон природы, мы не являемся ничем, кроме того, чем мы себя сами сделали: внешняя сила не может ни сохранить нас, ни уничтожить.

Как индивиды, как личности, или для эмпирического сознания, мы — во времени, в конечности, в смерти. Все, что от этого мира, то кончается и умирает. Что не от него, то пронизывает этот мир со всею мощью как молния, которая ударяет вверх, и не знает ни времени, ни смерти.

Мудрец познает в течение всей своей жизни то, что другие узнают только в смерти,— т. е. он знает, что вся жизнь — смерть. *Media vita sumus in morte***.

Глупец — это спящий, грезящий каторжник; мудрец — каторжник бодрствующий, который видит свои цепи и слышит их лязг. Воспользуется ли он бодрствованием, чтобы убежать?

§ 283

"Смерть пришла в мир благодаря греху" — говорит христианство. Но смерть — только преувеличенное, резкое, кричащее, грубое выражение того, что мир собою представляет всецело. Следовательно, ближе к истине сказать: мир существует благодаря греху.

§ 284

Меня одолевает смех, когда я вижу, что эти так называемые люди требуют с уверенностью и упорством *продолжения* в вечность *их* жалкой индивидуальности; между тем ведь они очевидно не что иное, как человекообразные повитые камни, и ты ощущаешь радость, что их поглощает Кронос, в то время как только настоящий, бессмертный Зевс защищен от него и возрастает для вечного господства³.

§ 285

У человека есть единственный свидетель его самых сокровенных движений и мыслей: это — сознание; но сознание он должен когда-нибудь потерять, и он знает это; и, может быть, это больше всего и влечет его к вере в то, что есть еще другой свидетель его самых сокровенных движений и мыслей.

§ 286

Символ — это центр, из которого исходит бесчисленное количество радиусов: образ, в котором каждый, смотря по своей точке зрения, видит что-либо иное и по отношению к которому тем не менее все согласны, что он представляет одно и то же.

* худо-бедно (*фр.*).

** Посреди жизни мы пребываем в смерти (*лат.*).

"Волшебная флейта" — символическая вещь.

Скоро смерть отзовет меня: тот, кто привел меня в эту жизнь,— незнакомый вожак; я не колеблюсь последовать его зову: ничто не заставляет меня медлить; он неизвестен мне,— тем не менее я следую доверчиво за ним: его имеют в виду в "Волшебной флейте", как священнослужителя, приносящего повязку на глаза, которою он повязывает героев и страдальцев, прежде чем поведет их дальше.

"Волшебная флейта" — символическая вещь.

La mort, mon cher, n'est autre chose, qu'un changement de décoration*.

§ 287

Всякий раз как умирает человек, погибает некий мир, а именно тот мир, который он носит в своей голове; чем интеллигентнее голова, тем этот мир отчетливее, яснее, значительнее, обширнее,— тем ужаснее его гибель. Вместе с животным погибает только скудная рапсодия или набросок известного мира.

§ 288

В смерти эгоизм подвергается вследствие уничтожения собственной личности человека полнейшему расстройству и раздроблению. Отсюда — боязнь смерти. Смерть поэтому представляет поучение, которое дается эгоизму ходом естества.

§ 289

После омертвления воли в смерти тела не может быть уже ничего горького.

Отсюда также открывается нам снова вечная справедливость. Чего дурной человек боится больше всего на свете, этого ему не миновать: это — смерть. Последняя, правда, так же неизбежна и для лучшего из людей, но для него она желанная гостья. Так как вся злоба заключается в пылком и безусловном желании жизни, то смерть горька или легка, или желанна соответственно мере злобы или доброты человека. Конечность индивидуальной жизни — зло или благодеяние, смотря по тому, дурен или хорош человек.

§ 290

То, что вещи видимы, эта единственная невинная сторона мира, чистое представление, в котором обособленные и разнообразные формы, в каких появляется воля, даны такими естественными и полными значения — все это так прекрасно, что неминуемо приковывает нас к существованию в этом мире, как к месту света и ясности. И мы содрогаемся перед смертью, может быть, главным образом — потому, что она стоит перед нами как тьма, из которой мы когда-то вышли и в которую должны теперь возвратиться. Но я думаю, что когда смерть смыкает наши очи, мы обретаем свет, в сравнении с которым свет нашего солнца — только тень.

* Смерть, о друг мой, есть не что иное, как перемена декорации (фр.).

§ 291

Труп каждого животного или человека действует на нас так меланхолично потому, что он в самой явственной форме говорит нам, что этот образ был не идея, а только ее явление.

§ 292

Пламя, которое светит из *глаз всех животных*,—вечное пламя, хотя мы и должны познавать его как временный продукт преходящего организма и его соков, которые находятся в непрерывном переходном состоянии.

§ 293

Человек — монета, на одной стороне которой вычеканено: "Меньше чем ничто", а на другой: "Всё во всём".

Точно таким же образом все — *материя* и в то же время все — *дух* (воля и представление).

Точно таким я был спокон веков и буду всегда таким,— и в то же время я преходящ, как полевой цветок.

Точно так же истинно существующее — только *материя* и одновременно только *форма*. Схоластическое *forma dat esse rei** надо исправить таким образом: (*rei*) *dat forma essentiam, materia — existentiam***.

Так же существуют собственно только *идеи*, и вместе с тем только *индивиды* (реализм, номинализм).

Так же у Бога смерти Ямы два лица: одно — суровое, а другое — бесконечно приветливое.

Возможно, что существует еще несколько таких противоречий, которые находят свое примирение только в истинной философии.

§ 294

Возможно, что есть существа, которым наша ограниченность *этой жизнью* представляется в таком же виде, как нам — ограниченность животных настоящим.

§ 295

Ни одна пылинка, ни один атом материи не может обратиться в ничто, а человеческий дух внушает себе страх тем, будто смерть— уничтожение его сущности!

§ 296

Утешение, понятное во всякое время и для всякого, заключается в следующем: "Смерть так же естественна, как жизнь; а там увидим!"

* Форма дает бытие вещи (*лат.*).

** (Вещи) форма дает сущность, а материя — существование (*лат.*).

Если бы мы могли заглянуть во времени так же ясно вперед, как и назад, то *день нашей смерти* представился бы нам таким близким, как теперь, часто, стоит перед нами обманчиво близко далекое прошлое нашей юности.

Основание того, что мы *стареем* и *умираем*, не физического, а метафизического характера.

Если я прихлопну муху, то ведь, конечно, ясно, что я убил не вещь в себе, а только *ее явление*.

Из тысяч человеческих существ, которые выводит на этой планете (и без сомнения, также на бесчисленном количестве других) каждое мгновение, в то же время уничтожая столько же им подобных, каждое требует после нескольких лет своей жизни еще и *бесконечного продолжения ее* в иных (один Господь знает, в каких!) мирах, причем оно закрывает глаза на мир животных. Очевидно — смешное требование; тем не менее оно правильно и исполняется, но только таким путем, что индивидуальность представляет собою простое явление, порожденное в силу *principii individuationis**: они все продолжают жить — в той сущности, которая является во всех них, и при том *целиком* в каждом. В этом смысле собственно это требование и предъявляется, только оно не понимает самого себя.

Глава X

К учению о ничтожности существования

И как это может удивлять нас, что этот мир — царство случая, ошибки и глупости, которая наголову разбивает мудрость, что в нем бушует злоба, а всякий отблеск вечного находит себе в нем место только как бы случайно и зато тысячи раз вытесняется вон? Как может это удивлять нас, говорю я, когда именно этот мир (т. е. наше эмпирическое, чувственное, рассудочное сознание в пространстве и времени) обязан своим возникновением только тому, что согласно приговору нашего высшего сознания не должно было бы быть, а представляет собою путь извращенный, возврат с которого дается добродетелью и аскетизмом, а полное освобождение от которого, в результате последних, — блаженная смерть (как освобождение зрелого плода от дерева). Платон поэтому ("Федон") называет всю жизнь мудреца долгим умиранием¹, т. е. отрыванием от такого мира.

* принципа индивидуации (лат.).

Можно было бы сказать: вся наша *греховность* не что иное, как основная ошибка, состоящая в *желании измерить вечность временем*, как бы вечная попытка найти *квадратуру круга*. Ибо она направлена единственно на то, чтобы продлить временное существование, частью в индивидуе (жадность, корыстолюбие, вражда), частью — в виде (половое влечение). Желать временного существования и желать все дальше, в этом — жизнь. Ошибочность этого заключается в том, что мы не замечаем, что такое временное существование, когда оно достигнуто, снова и расплывается, что оно по своей природе скоропреходяще, непостоянно, неустойчивая тень, нить без толщины, без субстрата, математическая линия, которая и при бесконечной длине не приобретет толщины. Мы этого не замечаем; не зная утомления, мы наполняем *бочку Данаид*², уподобляемся белке в колесе. Мы мним путем постепенности поймать то, что может быть схвачено только одним взмахом, — путем перехода из времени в вечность, из эмпирического в *высшее сознание*. Мы без передышки бежим по периферии, вместо того чтобы пробиться к неподвижному центру.

Названная выше основная ошибка создает практически *греховность*, теоретически — недостаток гениальности, *полиматию*³ вместо философии.

§ 303

Преступление, грех представляют не что иное, как симптом и признак того, как крепко воля данного человека схватила жизнь, как крепко он всосался в нее. Для жизни существенны страшные страдания, которые расточает случай. Наказания, которые неотвратимо вызываются преступлением и грехом (вечные адские муки), — эта та величина страданий, которая потребует, прежде чем воля данного лица отвернется от жизни, оторвется от нее*. Индивид, который совершил такой грех, может все же быть пощажен страданиями — до своей смерти. Но не злая воля в нем искореняется смертью, а только отдельное явление ее, — то тело, которое умирает. Сама же воля продолжает жить во все времена,

* Откуда берется скрытый ужас преступника перед собственным деянием? Оттуда, что в сокровенной глубине своей души он сознает, что мученик и мучитель разьединены только пространством и временем; а то, что главным образом подвержено муке, — это жизнь; между тем он именно путем своего деяния утвердил эту жизнь с такою силой, что его ожидает равная этой силе степень мучения, прежде чем умрет в нем воля к жизни. (Это пришло мне в голову при созерцании Иродиады у Леонардо да Винчи). Преступник видит сразу, как ужасна жизнь и как крепко сросся он с этой жизнью, тем, что самое ужасное исходит именно от него самого.

Более того. Всякий, кто отрекается добровольно, в силу уразумения ничтожества и гибельности воления или жизни, что — одно и то же, от чувственных наслаждений и, следовательно, не стремится умертвить свои похоти, — такой индивид говорит, что он хочет предоставить мукам и смерти сделать то, что сам он не в состоянии сделать с помощью высшего познания, а именно: умертвить в себе желание (которое представляет ядро жизни). Он уподобляется Мессалине, которая, хотя и видит, что она погибла, и хотя ее мать увещевает ее положить конец своей жизни, не в состоянии сделать этого, напрасно обращает сталь против своей груди и ждет, чтобы трибун совершил то, на выполнение чего у нее нет силы (*Taciti. Annales XI, 37, 38*)⁴.

ибо она существенна для времени, как время для нее. Миллионы лет постоянного возрождения существуют только в понятии (как и все прошлое и будущее существует только в понятии); для индивида время всегда ново, он всегда чувствует себя как бы вновь созданным: наполненное время сплошь — настоящее. Время похоже на прикрепленное колесо: оно вертится с быстротой молнии, не двигаясь с места, и его периферия остается всегда на одинаковом расстоянии от центра. Вечно неразрешимый вопрос, почему же "теперь" существует именно теперь, возникает благодаря тому, что мы рассматриваем время как нечто независимое от нашего существования, а последнее как брошенное в него: мы предполагаем два "теперь" — одно, которое принадлежит объекту, и другое, которое принадлежит субъекту, и удивляемся их совпадению: но ведь только это совпадение, это соприкосновение объекта и субъекта (которые оба опять-таки, в свою очередь, существуют только в этом соприкосновении, а не вне его) и представляет "теперь"; и уж тут, конечно, оно должно быть тождественно с самим собой, "теперь" = теперь, определенное теперь есть всегда именно теперь. Люди, побуждаемые разумом, спрашивают себя, были ли они до этой жизни и будут ли существовать после нее. Кант учил, что время присуще не вещам в себе, а только явлению. Но они этого не поняли, хотя Платон 2200 лет назад сказал это иными словами⁵, чего они тоже не знают.

А я прибавляю к этому: время — это только наипростейший вид закона достаточного основания, а весь закон основания свойствен только явлениям, а не вещам в себе: только объекту, не субъекту.

§ 304

Платоновская *идея, вещь в себе, воля* (ибо все это — одно и то же) ни в каком случае не являются *основанием* явления; ибо таким образом они (идеи) были бы *причиной*, а в качестве последней — *силой*, а как сила они были бы *истощимы*. Но для *идеи* нет никакой разницы, выражается ли она в одной вещи или в миллионах вещей. Например, представляется ли идея дуба в одном дубе или в тысячах, выражается ли идея зла в одном или в миллионах людей и животных, это для *идеи* — одно и то же, и различие это лежит уже внутри явлений и принадлежит к явлению; ибо оно обусловлено временем и пространством. Принимая во внимание этот факт, я сказал бы: *идея имеет магический характер*, такое обозначение дают чему-то такому, что, не будучи *силой природы* и, следовательно, не обладая границами естественной силы, тем не менее пользуется властью над природой, каковая власть поэтому неистощима, вечна, т. е. вневременна. Но слово "*магический*" возникло из суеверия, неопределенно и пользуется дурной славой.

И вот именно потому, что количество индивидов для идеи совершенно несущественно, бытие индивидов вполне подчинено случаю и их гибель лишена значения для идеи и реальна только в явлении*. В качестве причины и действия (вообще, как основание и следствие) стоят между собою во взаимной связи только явления, но не идея или вещь в себе

* Только преходимость вообще принадлежит к идее и должна поэтому находить себе место в ее выражении.

— с явлением. Наоборот, явление есть не что иное, как сама идея, поскольку она *познается*.

Воля есть идея*: если надо познать ее, то она является в виде органического тела, а потому и вообще как тело; т. е. она становится представлением первого класса и вступает во время, пространство и во все формы этого класса. Самые эти формы — существенные выражения того, что есть воля. Например, основой выражения ее ничтожества, тщеславия, пагубности служат время и пространство как бесконечные, в которых воля является в качестве одушевленного тела во времени и пространстве и в качестве *конечной*, следовательно, в сравнении с упомянутой раньше бесконечностью — совершенно *незаметной величиной*. Далее это ничтожество находит свое выражение в *лишенном длительности* настоящем (из которого между тем и состоит вся жизнь) в зависимости и относительности всех вещей, в постоянном становлении без бытия, в постоянном желании без удовлетворения, в постоянном задерживании умирания, что и представляет жизнь, пока, наконец, не отпадет и эта задержка и т. д.

Ведь вся жизнь должна отражать, как в зеркале, не что иное, как волю; ведь она — только ее познание: какова воля, такой должна быть неизбежно и жизнь; но сама воля свободна.

А то, что наряду с желанием существует и познание (а оно всегда только познание желания), это — единственно хорошая сторона жизни, истинное евангелие спасения; оно все-таки гарантирует воле, как бы плоха она ни была, конечное освобождение, т. е. вхождение в себя. Отсюда утешительность познания, утешительность созерцания природы**, а тем более утешительность искусства, которое представляет собою как бы познание во второй степени, — познание, ближе подходящее к нам и уже очищенное художником от несущественного. Познание художественного произведения относится к познанию природы, как животная пища — к растительной.

§ 305

Вы жалуетесь на бег времени: оно не текло бы так неудержимо, если бы что-нибудь, что находится в нем, было достойно остановки^с.

§ 306

Как продолжительна ночь бесконечного времени в сравнении с коротким сновидением жизни!

§ 307

Ретроспективный взгляд на нашу прошедшую жизнь никогда не доставляет нам полного удовлетворения. Или мы видим боли, или радости,

* [Позже]: Это не верно: адекватная объектность воли, вот — идея. А явление представляет идею, вошедшую в *principium individuationis*. Сама же воля — это кантовская вещь в себе.

** А в последней — утешительность света и красок больше всего.

которых у нас не было, или наслаждения, которых мы не замечали. Это значит: наше я составлено из двух различных часов, которые редко или никогда не идут, вполне совпадая между собою, т. е. из воли, которая представляет нашу подлинную и изначальную сущность и не знает ничего, кроме своего "удовлетворена" или "не удовлетворена" (так она проста!), и из познания, которое показывает ей эту простую тему в миллионах пестрых и разнообразных картин! Воспоминание о различных временах передает собственно только различные картины познания; ибо тема воли всегда была старой и монотонной.

§ 308

Мы в продолжение всей нашей жизни полны тоски или по далекому будущему, как это бывает особенно в первой половине жизни, или по далекому прошедшему, как это бывает особенно во второй половине нашей жизни; настоящее же, в котором одном лежит действительность, нас не удовлетворяет никогда. Таким образом, мы наконец замечаем, что всегда гонимся за лишней сущности и сущности тенью и не можем найти ничего, что удовлетворило бы эту тоску, т. е. было бы так реально, что могло бы удовлетворить в нас волю. Все это известно и уже давно сказано. Не так известно то соображение, почему это не может быть иначе. А потому, что жизнь и ее реальный мир — не что иное, как простой образ, отображение воли, простое явление, а не вещь в себе. Поэтому она не обладает ни субстанцией, ни реальностью, но как всякая картина или образ она — простая поверхность, лишенная плотности, простая тень, простая видимость. Не такова воля, которая неустанно стремится к удовлетворению: она — реальность, вещь в себе; поэтому ее никогда не может удовлетворить никакое простое явление, никакая простая картина. Оттого и жизнь никогда не может удовлетворить волю, потому что жизнь — только ее собственная тень.

§ 309

До некоторой степени самое нелепое в жизни — это завершенность каждого мгновения, будет ли оно наслаждением или болью, поскольку оно не забросило в будущее определенного якоря или гарпуна. Что же остается от такого мгновения? * Воспоминание. Но оно охватывает не волю, реальное, а представление, производное; я хочу сказать: оно охватывает не полученное наслаждение, а только то, что было при этом в представлении, т. е. второстепенное обстоятельство; ибо сущность, реальное в наслаждении — это воля; точно так же воспоминание охватывает не боль, а только то, что было при этом в представлении, т. е. оболочку; ибо сущность, реальное в боли — это воля.

Поэтому мы не понимаем как следует ни наших прошедших болей, ни наших улетевших наслаждений, а у нас есть только их засохшие мумии, представления, которые, как оболочки, сопровождали их в холодном воспоминании.

* (NB. Вся жизнь представляет агрегат таких мгновений).

Корень нашего существования лежит вне *сознания*, но само наше существование лежит целиком в *сознании*. Существование без сознания не было бы для нас совсем существованием.

Далее, *время* — форма *сознания*. Но у него только *одно* измерение. Поэтому-то и у всего нашего существования только *одно* измерение, благодаря чему оно очень близко подходит к несуществованию; оно получает, следовательно, сплошь характер ничтожности. Ибо, таким образом, ведь прошлое совершенно ничтожно, будущее также, настоящее — без протяжения; не остается ничего от всего существования. Это — существование *без ширины и глубины*: это — явление, которое выражает только такую же претензию на существование, как геометрическая линия — на заполнение пространства. Кто, как *Гоббс*, отвергает линию без ширины, пусть всмотрится в ход своей собственной жизни.

§ 311

Оглянись на печальные периоды твоей жизни и воспроизведи снова перед твоими духовными глазами сцены огорчения, многие часы одинокой скорби. Что видишь ты? Простые картины, которые равнодушно стоят перед тобой. То мучение, которое оживляло их, ты не можешь воскресить вместе с ними. Картины стоят теперь перед тобой бездушные и равнодушные. Почему? Потому что все это — простая скорлупа без ядра, все это существует только в представлении, потому что видимое и представляемое — простая оболочка, которая приобретает значение только от того, что в ней заключается, — от *воли* и ее движений. Мир *представления* со всеми его сценами, печальными и радостными, не реальное, а только зеркало реального. Реальное — это *воля*, твоя воля: после всей печали и радости, через которые она прошла, она все еще налицо в неуменьшенной реальности. Те сцены печали и радости стоят перед нами как простые, мертвые, равнодушные картины, потому что они и раньше, да и вообще, не были ничем иным.

Короче — можно сказать так:

Что отличает пустую картину прошлого от настоящей действительности?

В области одного представления — ничто; ибо в качестве представления одно так же совершенно, как другое.

А отличает их то, что в последней заключается, кроме всего, еще и сильное или слабое движение *воли*; оно вложено в нее действием, завернуто в нее и дает ей таким путем реальность, наподобие того, как зернышко соли придает безвкусной воде известный вкус.

§ 312

Ut mundus, sive homo, summam ac veram felicitatem adipisceretur, ante omnia oporteret, tempus sistere*.

* Чтобы мир или человек обрел высшее и истинное счастье, нужно было бы прежде всего исчезнуть времени (*лат.*).

Если толком подумать, то придется к заключению, что все, что погибает, собственно, никогда в действительности и не было.

Глава XI

К учению о страдании мира

§ 314

На одном из предшествовавших листов я разъяснил, до какой степени этот мир должен быть полон горя, вражды с самим собою, ошибки, глупости, злобы, потому что существует благодаря тому, чего не должно бы быть. Именно потому *рассудок*, который тоже обусловлен тем, чего не должно бы быть, а именно временем, — *никогда* не может познать истинное существо вещей.

§ 315

Чтобы человек сохранил в себе возвышенный образ мыслей, направлял свои мысли от временного к вечному, одним словом, чтобы в нем жило *высшее сознание*, ему необходимы боль, страдание и неудачи так же, как кораблю — отягчающий его балласт, без которого он не измерит глубины, станет игрушкой волн и ветров, не пойдет по определенному пути и легко перевернется.

§ 316

1. Что мы вообще *хотим* — в этом наше несчастье; а *чего именно* мы хотим, это совершенно безразлично. Но желание (основная ошибка) никогда не может быть удовлетворено; поэтому мы никогда не перестанем хотеть, и жизнь представляет собою длительную ошибку; ибо она ведь только явление желания, объективированное желание. Мы постоянно мним, что желанный объект может положить конец нашей воле, между тем как, наоборот, только мы сами можем сделать это* тем именно, что мы перестанем хотеть. Это (освобождение от воли) происходит в силу высшего познания; поэтому Oupnekhat (vol. 2, p. 216) говорит: *tempore quo cognitio simul advenit amor e medio supersurgexit***; под апог здесь имеется в виду Майя (Маја), которая именно и представляет собою желание, любовь (к объекту), объективирование чего, или

* Ибо желанный объект, как только он достигнут, принимает только иной вид и стоит перед нами снова: это — истинный дьявол, который дразнит нас каждый раз под новой внешностью. Бесконечно разнообразные меняющиеся мотивы — только примеры, из совокупности которых мы должны путем абстракции найти сущность нашей воли. Без мотивов нельзя было бы прийти ни к какому познанию воли, — как глаза не видят без раздражения света. Глаза и солнце, воля и ее мотивы, короче говоря — весь мир дается сразу. Ведь они и представляют только явление *единой* воли. Индусы считают, что солнце возникло из глаза, а пространство — из уха.

** Когда приходит познание, тут же изнутри его возникает любовь (лат.).

явление и есть мир, и которая в качестве основной ошибки одновременно как бы является началом и зла, и мира (что, собственно, одно и то же). Из последнего ясно, что несравненно более правильно сказать, что дьявол создал мир, чем что Бог создал мир; точно так же больше истины в утверждении, что мир одно с дьяволом, чем что мир одно с Богом. Ведь высшее сознание не принадлежит к миру, а противостоит ему, *не* хочет его.

2. То, что у нас *есть* вообще объект, делает нас субъектом и благодаря этому — конечным существом: *что за объект*, это безразлично. Какая разница между тем, что я теперь рассматриваю дерево, и тем, что кто-нибудь тысячу лет тому назад рассматривал какое-нибудь дерево? Никакой! В обоих случаях в сознании субъекта находится объект — дерево; то же, что не знает и не понимает времени, — это идея дерева.

Время не может ни помочь нам, ни повредить, ибо оно — бесконечное ничто.

§ 317

Our life is a scrape we got into not knowing how*.

§ 318

Жизнь каждого человека, если ее обозреть в целом, представляет собою *трагедию*; а рассматриваемая в частностях, она — *комедия*.

Жизнь дня, мѹка мгновения, желанья и страхи недели, невзгоды каждого часа — все это сплошь сцены из комедии. Но тщетные стремления, разбитые надежды, роковые ошибки всей жизни и в заключение смерть — вот трагедия.

Отсюда и происходит то, что для трагедии годятся только такие деяния, которые касаются жизни во всем ее целом, а не частных; поэтому в ней могут выступать почти только князья и полководцы, т. е. люди, которые представляют собою многих и деяния которых простираются далеко; поэтому и мещанская трагедия удастся нелегко, ибо жизнь *en détail*** всегда комедия, как бы печальна она ни была. Оттого комедия с героями-князьями удалась бы не легко, ибо их деяния направлены на великое, — разве, впрочем, если трактовать героев пьесы не как князей, а только как членов их семьи.

Что касается того, что мы таким образом в одно и то же время играем и комедию и трагедию, то это вполне соответствует сомнительному, двойственному характеру этой жизни, которую только эвфемистически и *par courtoisie**** называют бытием, тогда как она сплошь уничтожение****. Ибо прошедшие сцены так же не обладают реальностью, как приснившиеся, а сегодня будет завтра прошедшим.

* "Наша жизнь — это лоскуток, в который мы закутываемся, сами не зная как" (англ.).

** в подробностях (фр.).

*** Здесь: из вежливости (фр.).

**** Необыкновенно хорошо показывает скорбность нашего существования то обстоятельство, что мы должны изображать в своей жизни всю печаль трагедии и тем не менее не можем даже нести достоинство трагических лиц (которое только в самаго *obscura* искусства украшает героев трагедии), а должны, в длинных деталях жизни, неизбежно быть пошлыми персонажами комедий.

Что касается максим поступков, то и здесь — все тот же двойственный и призрачный характер. Ибо говорят нам два голоса: один бранит нас *всегда* слишком глупыми, слишком косными, слишком вялыми и особенно настойчиво — недостаточно эгоистичными; другой тоже *всегда* называет нас слишком эгоистичными, отвратительными, жестокими, настоящими дьяволами. Но из миллионов нас едва ли один достаточно силен, чтобы прислушаться только к одному голосу, а другой осудит *in regretuum silentium**, т. е. или стать чистым Иисусом Христом, или Бонапартом, или Робеспьером, т. е. в полном смысле этого слова *возобладать характером***; мы же, люди иного склада, хотим идти между областями этих обоих голосов посередине и не видим, что между обеими находится только математическая линия безо всякой ширины, что мы, следовательно, все время совершаем несправедливость по отношению к одной из них, как бы ни виляли между ними.

§ 319

Если, после того как все страдания переместили в *ад*, для *неба* не осталось ничего, кроме скуки, то это доказывает, что у нашей жизни нет иных составных частей, кроме страдания и скуки.

§ 320

Злополучность жизни вытекает уже в достаточной мере из простого соображения, что жизнь подавляющего большинства людей не что иное, как постоянная борьба за это самое существование — с уверенностью в заключение проиграть ее. А стоит лишь далеко оттеснить нужду и отвоевать у нее кусок поля, как тотчас наступает страшная пустота и скука, борьба с которой едва ли не более мучительна. Это происходит оттого, что человек сам по себе — явление воли, его существование поэтому должно состоять из непрерывного неустанного желания и стремления; как только последнее отнято у него удовлетворением, возникает упомянутая нами раньше пустота, из-за которой он и становится сам себе в тягость. Ибо радость спокойного наслаждения познанием дана лишь очень немногим, — да и тем только на незначительную часть их времени. А само желание должно в свою очередь иметь в качестве своей основы нужду, а следовательно, страдание. Таким образом, жизнь со всех сторон, по существу своему, — страдание.

Далее, если принять во внимание невероятные страдания и мучения, которым подвержена жизнь каждого индивида, то мы содрогнемся от ужаса. Они легко могут возрасти до такой степени, что добровольно и охотно прибегнешь к той самой смерти, в бегстве от которой заключается вся жизнь. Но даже этого убежища мы можем быть лишены

* на вечное молчание (лат.).

** *Характера в полном смысле этого слова* не было ни у кого никогда, даже у Христа и у Бонапарта. Человек, который действительно обладал таким характером, обладал бы и дальнейшей жизнью своей индивидуальности, за пределами смерти; ибо ни смерть, ни жизнь не могли бы изменять в нем ничего: он был бы вечен как платоновская идея, он был бы несокрушимым единством.

и преданы бесповоротно жесточайшим мукам. Напрасно тогда мученик будет призывать какую-нибудь внемировую силу: ее не существует, — он отдан беспощадно своей судьбе. Но эта безнадежность представляет как раз только зеркало *непреодолимости воли*, явление которой есть человек. Как никакая сила вне его не может ни уничтожить, ни обратить в другую сторону этой воли, а это может произойти единственно только через него самого, при посредстве познания, точно так же нет и власти, которая могла бы освободить его от возможных мучений жизни, так как эта жизнь есть именно только явление воли. Но если воля обратилась, то даже у величайших пыток собственно нет никакой власти над человеком, ибо он добровольно принимает их, как мы это видим на саньясинах¹ и мучениках и на примере тех, кто без всякого внешнего принуждения избирает медленную голодную смерть, величайшую пытку. Спросят: "Представляет ли, значит, самоистязание, голодная смерть — долг, высшее назначение человека и единственный верный путь?" — Но такой вопрос глуп. Для воли нет абсолютного долженствования; всякое долженствование по существу относительно; поэтому нет никакого назначения человека; ибо всякое назначение свойственно только тому, что имеет свою цель и свое начало вне себя: чего каждый хочет, то он и есть, а что представляет собою то, что он есть и чего он хочет, это показывает ему зеркало воли, которое мы называем жизнью или миром: оно показывает ему, чего он хочет и как *сильно* он этого хочет. Когда же воля обратится, то ее нельзя более видеть в этом зеркале: мы напрасно будем спрашивать, куда она обращается теперь; мы безрассудно кричим, что она перешла в *ничто*. Тот, чья воля уничтожила себя и обратилась, не может дать нам и своей собственной рефлексии никакого отчета; ибо все то, что живет, существует и мыслит в этом мире, — это все еще воля к самой жизни, а то, что заключается в уничтожении этой воли, не может быть никоим образом дано этому лицу, — оно должно быть для него ничто: только тот, кто постиг это, кто уничтожил свою волю, познает это, но тоже лишь постольку, поскольку он представляет это собою в самом этом акте, не вне его, и тем менее для других.

§ 321

Чего же и ожидать от такого мира, в котором почти все живут только потому, что еще не могли набраться духу, чтобы застрелиться?

§ 322

Весьма интересно, что *основные формы объективации* воли, а именно, время, пространство и причинность, представляют собою также и *источник всех страданий* жизни, во всех возможных случаях. Так, благодаря времени, существует исчезновение, утрата, умирание, ничтожный и преходящий момент всех вещей; благодаря пространству — постоянные перекрещивания и взаимные помехи со стороны всех волевых явлений и их стремлений; наконец, благодаря причинности — всякое страдание вообще, так как оно возникает только вследствие воздействия тел друг на друга. Отсюда видно, что самые подмостки, необходимые для

откровения сущности воли, тотчас же должны были непосредственно обнаружить то внутреннее противоречие, ничтожность и фатальность, которые связаны с этой сущностью и сопровождают все ее явления.

Так как всякое страдание по своей природе — эмпирического характера, то оно должно, конечно, иметь в своей основе форму опыта.

§ 323

Жизнь большого и знатного света поистине не что иное, как непрерывная и отчаянная борьба со скукой? Жизнь низших классов — постоянная борьба с нуждой. *Золотое среднее сословие!*

§ 324

Доказательство сплошного страдальчества и злополучности людей дают их *скверные качества*. Ибо разве мелочность, низость, коварство и лживость могли бы быть столь общими, если бы людей не гнал к ним неутомимый бич нужды и страдания? Без большой нужды быть иным человек был бы, наверное, прямолинеен, честен, справедлив и имел бы чувство собственного достоинства*.

§ 325

Подходящее человеку *настроение* — это *подавленное*, как его и обнаруживают пиеисты. Ибо он находится в мире, полном горя, из которого нет другого исхода, кроме бесконечно трудного отречения от всего своего существа, преодоления мира.

§ 326

Не только нельзя в действительности встретить *чистого счастья*, состояния действительной, окончательной и длительной удовлетворенности, но, наоборот, — последняя рисуется только как парящий перед нами путеводный идеал**, или собственно как химера в глазах опыта; и такая удовлетворенность не может, да и не должна быть возможной, ибо она была бы полным оправданием воли к жизни: она была бы права, а отрицание ее было бы глупостью.

§ 327

До какой степени лейбницевскому понятию лучшего из возможных миров противоречит общее человеческое чувство, показывает, между прочим, то, что в прозе и в стихах, в книгах и в обыденной жизни так часто идет речь о "лучшем мире", причем существует молчаливая предпосылка, что ни один разумный человек не станет считать настоящего мира лучшим из возможных миров.

* [Позже, заметка на полях:] а богатые?!

** На языке Канта: идея в чисто регулятивном, а не в конститутивном смысле.

Аргумент, который Лейбниц не раз повторяет в оправдание зла в мире, состоит в том, что зло часто становится причиной добра: пример этого дает его собственная книга, ибо сама по себе она плоха, но стяжала величайшую заслугу тем, что позднее она дала повод великому Вольтеру написать его бессмертный роман "Кандид".

§ 328

Обыкновенные и обиденные люди, которыми кишит земля, большей частью имеют весьма спокойный и довольный вид, между тем как на высоком челе избранных часто царит неудовлетворенность. Как будто первые чувствуют, что земной жребий точно соответствует их заслугам; вторые, наоборот, — что они достойны лучшей участи.

§ 329

Гебель² говорит в одном из своих аллеманских стихотворений приблизительно следующее: "Должно быть какое-нибудь лучшее будущее для нас; иначе вечерняя заря не была бы такой прекрасной".

§ 330

Nur der Mangel erhebt über Dich selbst Dich hinweg*.

Гёте

Пока имешь то, что удовлетворяет волю или только обещает удовлетворение, дело не доходит до гениального творчества, ибо внимание направлено на собственную личность. Только тогда, когда желания и надежды идут прахом, выступают неизбежные лишения и воля должна остаться неудовлетворенной, только тогда спрашивают себя: что такое этот мир? Живописец пишет свой ответ на полотне, поэт высказывает его с помощью слов, музыкант изображает глубочайшую сущность мира в звуках, философ дает ответ, прибегая к абстрактной общности, но именно потому только он и дает его всецело.

У кого есть только маленькие, слабые, легко удовлетворимые желания, как-никак будет удовлетворен, и это займет его, и он не дойдет до созерцания. Только тот, кто проявляет могучие стремления, должен стать или мировым завоевателем или великим рыцарем счастья, или погибнуть, или же он может, в особенности если его стремление не может быть удовлетворено ничем на свете, прийти к созерцанию.

Гениальных людей всегда находили пылкими и страстными. Источник этого заключается в том, что только у могучей воли есть в то же время необычайная мера познавательной силы; но это — и условие гениального творчества: это могучее желание должно скоро испытать страдание от недостатка в удовлетворении, и вот именно тогда познание отвлекается от собственной воли и направляется на мир. Когда обыкновенный человек обманется в сотне своих желаний, он выразит сто

* Только нужда возносит тебя над тобою самим (нем.).

первое, неутомимый в надеждах и в удовлетворении их тысячами способов. Гению же приданная ему пылкая могучая воля дает повод к разладу с миром, который и должен предшествовать бескорыстному созерцанию последнего.

И вот, когда человек заурядный, познание которого, собственно, всегда находится в услужении исключительно у его воли и только интересами этой воли приводится в движение, когда он именно ради нее, т. е. ради достижения какой-нибудь индивидуальной цели, решает изготовить произведение искусства или известное философское учение, то воля побуждает его созерцать мир безвольно: он хочет из корысти рассматривать мир бескорыстно; он впадает, следовательно, в такое же противоречие с самим собою, как довольный наследник, который должен и хочет плакать: из противоречивости его намерения и явствует то, насколько невозможно, чтобы для него это было серьезным делом, а отсюда сколь необходимо должен он быть кропателем.

§ 330 а

Страдание — условие деятельности *гения*. Вы полагаете, что Шекспир и Гёте творили бы или Платон философствовал, а Кант критиковал разум, если бы они нашли удовлетворение и довольство в окружавшем их действительном мире и если бы им было в нем хорошо и их желания исполнялись?

Только после того как у нас возникает в известной мере разлад с действительным миром и недовольство им, мы обращаемся за удовлетворением к миру мысли.

Nur das Leiden ja hebt über Dich selbst Dich hinaus*.

§ 331

Тем, что *сокрушает волю*, всегда является *страдание*, которое именно и представляет явление противоречия воли к жизни с самой собой. Но разница в том, что сокрушает и обращает волю, *пережитое* или только *увиденное* страдание. Если — последнее, то наступает то, что называют *добродетелью* и *святостью*: вид бесчисленных страданий, сопровождаемый уразумением *principii individuationis*, или Майи, определяет волю таким образом, что она в одно и то же время стремится и смягчить эти страдания и отказывает себе в радостях, а это последнее является всегда условием первого, так как даже самый богатый король никогда не мог бы помочь всему горю, не сделавшись сам бедным, да и в этом случае он не достиг бы своей цели. Но не только в виде средства, но и непосредственно стремится человек отказать себе в наслаждениях, потому что познание страдания мира (во всех явлениях которого он узнает самого себя, свою волю) отвращает его от мира и он знает, что всякое удовлетворение воли сызнова оживляет ее и делает ее все более страстной.

Кого же *вид* страдания не излечивает от воли к жизни, того ожидает собственное, *лично переживаемое* страдание, которое тем более сильно, чем интенсивнее воля.

* Только страдание возвышает тебя над тобою самим (нем.).

Ужасные боли, которым подвержены каждая часть нашего тела, каждый нерв, не могли бы существовать, если бы мы или это тело не были чем-то таким, чего не должно бы быть*.

Это положение, которое поймут немногие.

§ 332

Природе важно только наше существование (Daseyn), а не наше благополучие (Wohlsein).

§ 333

Мир существует, и это очевидно; я хотел бы знать только, кому от этого какая польза.

Глава XII

О самоубийстве

§ 334

Возражая *против самоубийства*, можно было бы сказать: человек должен поставить себя выше жизни, он должен познать, что все ее явления и происшествия, радости и боли не касаются его лучшего и внутреннего "я"; что, следовательно, жизнь в своем целом представляет собою игру, турнир-зрелище, а не серьезную борьбу; что поэтому он не должен примешивать сюда серьезность, а ее он может проявить двояким образом: во-первых, посредством порока, который есть не что иное, как поведение, противоречащее этому внутреннему и лучшему я, причем он таким образом низводит последнее до насмешки и игры, а игру принимает всерьез; во-вторых — путем самоубийства, которым он именно показывает, что он не понимает шутки, а принимает ее как нечто серьезное и поэтому как *mauvais joueur*** переносит потерю не равнодушно, а если ему сданы в игре плохие карты, ворчливо и нетерпеливо не хочет играть дальше, бросает карты и нарушает игру.

§ 335

Тех, кто стремится к смерти или кончает с собой из безнадежной любви, которая, кстати сказать, тем, что одно только удовлетворяет ее, обнаруживает свое чувственное возникновение, — по крайней мере, отчасти; тех, кто ставит свою жизнь в зависимость от мнения других или от какого-либо иного вздора и теряет ее на дуэли или в иных намеренных

* [Позднее]: Но они полезны тем, что обращают наше внимание на поражение и необходимость оберегания соответствующей части.

** плохой игрок (*фр.*).

опасностях; даже тех (но здесь я явно спускаюсь на ступень ниже), кто ставит благополучие своей жизни на карту или в зависимость от произвола костей не из любви к выигрышу, а из любви к сильным ощущениям страха и надежды, — всех их и, словом, всех одержимых действительно страстью, наша философия будет порицать и объявлять глупцами, которые ошиблись в том, что желательно; но презирать их мы не будем, а будем, если сравним их с настоящими филистерами, которые благо- разумно стремятся к долгой и удобной жизни, некоторым образом даже уважать и предпочтем последним. Ибо первые подобны тем, кто, для того чтобы полакомиться пряностями какого-нибудь блюда, вложен- ными в торт пустяками, отказывается от притязаний на самую питатель- ность блюда, на самую массу торта; вторые, наоборот, похожи на тех, кто ради нестесненного использования самой массы и питательности торта отказываются от названных мелочей; они, следовательно, от- носятся к первым, как желудок к языку. Но мы не должны быть ни желудком, ни языком.

§ 336

Как только мы перестаем *желать*, жизнь предстает перед нами всего лишь как легковесное явление, как утренний сон (об этом говорят фигуры на картине Корреджо "Мадонна со св. Иоанном") и тоже исчезает наконец, как и сон, незаметно и без сильного перехода. Поэтому Гийон и говорит: мне все безразлично, я не могу ничего больше желать; я не знаю, существую ли я или нет, и т. д.

Самоубийца — это человек, который вместо того, чтобы отказаться от желания, уничтожает явление этого желания: он прекратил не волю к жизни, а только жизнь. Но он вполне испытывает внутренний раскол жизни, и горькое самоубийство представляет собою боль, которая может излечить его от воли к жизни.

См. § 338.

§ 337

Человеконенавистничество, например, какого-нибудь Тимона из Афин — нечто совершенно иное, чем обыкновенная враждебность дурных людей. Первое возникает из объективного познания злобы и глупости людей в целом, оно касается не отдельных лиц, хотя отдельные лица и могут быть первым поводом, а направлено на всех, а эти отдельные люди рассматриваются только как безразличный пример. Более того, оно всегда до некоторой степени — благородное негодование, которое возможно только там, где существует сознание лучшей собственной природы, возмущившейся совершенно неожиданными дурными свойст- вами других.

В противоположность этому обыкновенная враждебность, недоб- рожелательность, ненавистничество является чем-то совершенно субъек- тивным, возникшим не из познания, а из воли, которая встречает препятствия со стороны других людей в постоянных столкновениях и вот ненавидит отдельных лиц, которые стоят у нее на дороге, мало-

помалу и всех, кто может ей мешать, т. е. собственно именно всех, но всегда — по частям, в отдельности, и только исходя из поясненной раньше субъективной точки зрения. Такой человек будет любить немногих индивидов, с которыми у него в силу родственных связей или привычки есть хоть один общий интерес, хотя они ничем не лучше, чем другие.

Человеконенавистник относится к обыкновенному враждебно настроенному человеку, как аскет, который уничтожает волю к жизни, который смиряется, — к самоубийце, который хотя и любит жизнь, но еще больше страшится какого-нибудь определенного случая в жизни, так что этот страх перевешивает ту любовь. Враждебность и самоубийство* касаются только одного, единичного случая, мизантропия и резиньяция — целого. Первые похожи на обыкновенного моряка, который умеет рутинно плыть по морю в определенном направлении, а вне этого пути беспомощен; последние же подобны мореплавателю, который научился пользоваться компасом, картой, квадрантом и хронометром и который найдет пути по всему миру. Враждебность и самоубийство исчезли бы с уничтожением отдельного случая; мизантропия же и резиньяция непоколебимы и не приводятся в движение ничем временным.

§ 338

Как отдельная вещь относится к платоновской идее, так *самоубийца* относится к *святому*** . Или еще лучше: самоубийца представляет на практике то, чем в теории является тот, кто останавливается в познании на законе основания, а святой или аскет на практике — то, что в теории — тот, кто познает платоновские идеи, или вещи в себе.

А именно: святой представляет собою человека, который перестает быть проявлением воли к жизни; в нем воля обратилась. Обыкновенный же самоубийца вообще-то хочет жить, он не желает только отдельного проявления этой воли, которое он сам представляет собою и которое разрушает. Воля в нем принимает решение сообразно своей (воли) независимой от закона основания (т. е. от времени, пространства, единичности, причинности) сущности, для которой отдельное явление безразлично, так что его разрушение ее (воли) не касается; ибо она ведь есть все живущее. В том отдельном явлении, которое представляет собою самоубийца, он находит себя настолько стесненным страданиями (безразлично, какими), что он даже не может более развивать свою сущность (волю к жизни): оставаясь верным этой своей сущности, он разрушает, таким образом, отдельное явление, и поэтому именно самоубийство является выражением воли к жизни, и оно наступит тем скорее, чем сильнее эта воля. И вот эта самая воля живет, не затрагиваемая отдельным самоубийством, во всем живущем. Но самоубийство и страдание, которое породило его, — это умерщвления воли к жизни, которые побуждают ее обратиться. См. § 336.

* По вопросу о самоубийстве ср. несколько ранее написанный фрагмент (§ 336).

** Так же относится и злобный человек к мизантропу (§ 337).

Совершенно бедственным и до отчаяния ужасным становится положение человека тогда, когда он ясно распознает существенную цель всего своего желания и в то же время невозможность достигнуть ее, но при этом до такой степени не может поступиться этим желанием, что, наоборот, насквозь и всецело представляет собою не что иное, как именно это желание, неосуществимость которого он ясно видит. Когда, наконец, это явление, которое есть он сам, совершенно выводит его из терпения, тогда он прибегает к самоубийству. До тех пор он живет во внутреннем отчаянии и спутанности всех мыслей.

Самоубийство — это шедевр Майи. Мы уничтожаем явление и не видим, что вещь в себе остается неизменной, подобно тому как неподвижно высится радуга, как бы быстро ни падала капля за каплей и ни становилась носительницей ее на один момент. Только уничтожение воли к жизни в целом может спасти нас: разлад с каким-нибудь одним из ее проявлений оставляет ее самое несокрушимой, и таким образом уничтожение такого проявления оставляет явление воли в общем неизменной.

Везде появляется *противоположность между общим и частным*: первое — как верный путь, последнее — как неверный.

	<i>Общее</i>	<i>Частное</i>
Метафизика	{ Платоновская идея Кантовская вещь в себе Мудрость Веды	Становящееся, никогда несущее. Явление. Майя.
Эстетика	{ Чистый субъект познания, покойный и блаженный. Безмятежность <i>искусства</i> . Платоновская идея как объект искусства.	{ { Познание, на барщине у воли, трепетное и озабоченное. } { Ничтожество действительности. } { Отдельная вещь как объект воли.
Мораль	{ Возникшее из познания, сущности мира отчуждение воли от жизни обнаруживается как смирение, добродетель, преодоление мира, аскетизм, истинное спокойствие, отсутствие воли. Любовь Умерщвление воли	Страстная воля к жизни вообще, но война с отдельным явлением, страсть, жадность, гнев, зависть, постоянно возрастающая жажда, порок, злоба. Эгоизм. Умерщвление тела. Самоубийство после тяжелой борьбы как полное явление разлада воли к жизни с самой собой.
	Теория	Эмпирия.

Воля к жизни проявляется в такой же мере в желании смерти, выражение которого представляет собою самоубийство, с помощью которого отрицается и уничтожается не самая жизнь, а только ее данное явление, не вид, а только индивид, причем это деяние поддерживает внутренняя уверенность, что у воли к жизни никогда не может быть недостатка в ее проявлениях и что она, несмотря на смерть совершающего самоубийство индивида, живет в неисчислимом количестве других индивидов; я говорю: в этом самоумерщвлении (Шива) воля к жизни проявляется точно так же, как и в блаженстве самосохранения (Вишну) или в сладострастии зарождения (Брахма). В этом — внутреннее значение единства Тримурти^{1*}, как и того, что как раз Шива имеет своим атрибутом лингам².

*Дυσκολία*** представляет большую восприимчивость ко всем неприятным впечатлениям и слабую ко всем приятным. *Ευκολία**** держится обратного порядка.

Если *Дυσκολία* вследствие телесных ненормальностей (которые лежат большей частью в нервной и пищеварительной системе) достигает очень высокой степени, то малейшая неприятность является достаточным мотивом для *самоубийства*.

Но величина какого-нибудь несчастья может довести до *самоубийства* и самого здорового человека.

Если оставить в стороне переходные и средние ступени, то существует, следовательно, два рода самоубийства: самоубийство больного в силу *Дυσκολία* и самоубийство здорового из-за несчастья.

Вследствие большой разницы между *Дυσκολία* и *Ευκολία* нет такого несчастного случая, который был бы так мал, чтобы он при достаточной *Дυσκολία* не мог стать мотивом к самоубийству, и такого, который был бы так велик, чтобы он должен был стать мотивом к самоубийству для всякого человека.

По тяжести и реальности несчастья можно судить о степени здоровья самоубийцы. Если допустить, что совершенно здоровый человек должен быть настолько *ευκολος*****, чтобы никакое несчастье не могло сломить его жизненного мужества, то правильно утверждать, что все самоубийцы — душевнобольные (собственно — телесно больные). Но кто же вполне здоров?

В обоих родах *самоубийства* дело в конце концов представляет одно и то же: естественная привязанность к жизни преодолевается невыносимостью страданий; но подобно тому как для того, чтобы переломить толстую доску, необходимо 1000 фунтов, в то время как тонкая ломается под тяжестью одного, так обстоит дело и с поводом и восприимчивос-

* которую представляет каждый из нас, выставляя то одну, то другую из трех голов.

** мрачность, тяжелый нрав (греч.).

*** приветливость, легкий нрав (греч.).

**** добродушный (греч.).

тью. А в конце концов это обстоит так же, как и с физическими случаями: легкая простуда стоит больному жизни, но есть простуды, от которых должен умереть даже самый здоровый человек.

Несомненно, здоровому приходится при принятии решения выдерживать гораздо более тяжелую борьбу, чем душевнобольному, которому решение, при высокой степени развития его болезни, почти ничего не стоит; но зато он вынес уже долгий период страдания до того, пока его настроение понизилось до настоящей степени.

Во всех случаях облегчение — в том, что духовные страдания делают нас равнодушными к телесным, как и наоборот.

Наследственность расположения к самоубийству доказывает, что субъективный момент побуждения к нему является, очевидно, наиболее сильным.

Глава XIII

К учению об утверждении и отрицании воли к жизни

§ 343

Если сравнить начало моральное, аскетическое, отрывающееся от всего земного, — одним словом, *свободу* в человеке, с подчиненностью животных законам природы, то само собою напросится сравнение, что весь длинный, расположенный по ступеням, ряд животных подобен незрелым плодам дерева, которые сидят более или менее крепко и сосут из него соки, а человек — плодам зрелым, которые на точке высшей законченности отрываются сами собой.

Мефистофель: Большинство же — кизил, который гниет на дереве.

§ 344

Стерн в "Тристреме Шенди" (vol. 6, p. 43) говорит: "There is no passion so serious as lust"*. В самом деле, сладострастие очень серьезно. Представьте себе самую красивую, очаровательную пару: как она полна грации в прекрасной игре любви, как они влекутся друг к другу и уходят врозь, желают друг друга и бегут друг от друга, — сладкая игра, любезная утеха; теперь посмотрите их в момент сладострастного наслаждения: вся игра, вся прелесть и грация внезапно улетучилась, неожиданно исчезла в начале акта, уступила свое место глубокой серьезности. Что это за серьезность? Серьезность животности. Животные не смеются. Сила природы действует везде серьезно, механически. Эта серьезность — *противоположный* полнос высокой серьезности одушевления, восхищения, переносящего нас в вышний мир: и там тоже нет игры; как нет ее в животности. "Pour ce que fire est le progrre de l'homme"** — говорит Рабле.

* "Нет страсти более серьезной, чем сладострастие" (англ.).

** "Ибо шутить — отличительное свойство человека" (фр.).

В те дни и часы, когда влечение к *сладострастию* сильнее всего, когда оно не вялая тоска, которая возникает из пустоты и тупости сознания, а пламенная жажда, жгучая ярь, — именно тогда *готовы* к величайшей действительности и высшие силы духа, и даже высшее сознание*; правда, в то мгновение, когда сознание предается желанию и совершенно полно им, эти силы находятся в *потенциальном* состоянии; но нужно только могучее усилие, чтобы дать душе противоположное направление, и вместо прежнего мучительного, неудовлетворенного, иступленного вождения (царства ночи) сознание заполняет деятельность высших духовных сил (царство света). Ибо Кильмейер верно говорит, что головной мозг и половые органы представляют собою *противоположные полюсы*. А я прибавлю к этому, что они — представители временного и сверхвременного, высшего сознания. Кильмейер приводит в доказательство, что на голове и у половых частей есть волосы, что наибольшее выделение семени и наибольшая умственная деятельность наступают одновременно, главным образом при полнолунии или новолунии. Он сравнивает половые органы с корнем, мозг — с верхушкой дерева. Аристотель говорит в "Этике", что во время полового наслаждения совершенно невозможно что-либо мыслить. Ср. § 346.

В эти периоды вообще существует, действительно, *самая сильная, наиболее активная жизнь*, так как оба полюса взаимодействуют между собою с величайшей энергией: вот почему это и обнаруживается только у исключительно одаренных людей. В упомянутые часы часто проживаешь больше, чем за целые годы тупости. Дело только в том, *какое берут направление*. *Один полюс не понимает другого, один для другого совсем не существует*. Тем не менее разум как способность познавать цельность жизни в ее единстве, как связь между временным и высшим сознанием в силу синтетического единства апперцепции — разум обладает историческим знанием этих обоих принципов, а так как его синтетическое единство апперцепции никогда не угасает, то он может и в те моменты, когда сознание растворяется в страстном желании, вызвать возникшую из высшего сознания максимум "взять иное направление"; правда, он противопоставляет эту максимум *живому страстному желанию* лишь как *мертвое понятие*; но все-таки он ее, эту максимум, предъявляет и делает *возможным* выбор, т. е. делает *возможной свободу*, условие которой он собою представляет; и потому разум, оказывается, служит орудием того, что бесконечно лучше, чем он сам.

Изменение направления, переход из царства тьмы, потребностей, желания, обмана, всегда становящегося и никогда не сущего, в царство света, покоя, радости, отрады, гармонии и мира бесконечно тяжел и бесконечно легок. Сознание этого легло в основу известного стихотворения о рыцаре, который должен проникнуть в замок, окруженный стеной с одной-единственной узкой дверью, причем эта стена вращается быстро как вихрь; храбрый рыцарь прищпоривает коня, пускает повод,

* Так позади самых черных грозowych туч небо отличается наиболее голубым цветом, — не тогда, когда везде расстилаются вялые белые испарения.

голову вперед, с закрытыми глазами — и вламывается в дверь. Это — символ добродетели, пути света; для того чтобы совершить невероятно трудное, невозможное, надо только *хотеть*, но зато *хотеть* — необходимо.

Хотеть! Великое слово! Стрелка на весах всемирного суда! Мост между раем и адом! Разум не свет, который лучится с неба, а только вежа, которую мы сами ставили, направляя ее к избранной мете, для того чтобы она показывала направление, когда скрывается из глаз самая мета. Но только направить ее можно и к аду, и к раю.

§ 346

Что сон для головного мозга, то для противоположного полюса, для половых органов, их обыкновенное состояние, т. е. почти бессознательное; эрекция же — это пробуждение половых частей, и тогда они становятся непосредственным седалищем известного сознания, которое, однако, имеет тенденцию, противоположную тенденции мозга. Отсюда, так как в каждое данное время только один какой-нибудь полюс обнаруживает крайне повышенную энергию, а другой пока тем более слабую, — отсюда поллюции в то время, как головной мозг спит; отсюда склонность к эрекциям днем, когда чувствуешь себя сонным и вялым, а также после еды, при наступлении послеобеденного сна; отсюда и то, что крайне повышенная умственная деятельность во время эрекции невозможна.

§ 347

Ведь источник всякого истинного блаженства, всякого надежного, не на зыбком песке, а на несокрушимой основе построенного утешения (*высшее сознание*), это для нашего эмпирического сознания — полная гибель, смерть и уничтожение: оттого неудивительно, что мы не можем извлечь из него никакого утешения, покуда мы стоим на точке зрения эмпирического сознания, что мы не можем снести в последнее оттуда, сверху, никакого утешения (подобно тому как мы не можем перенести летний час в зиму или сохранить снежинку в жаркой комнате, или претворить в действительность отрывок прекрасного сновидения, или подобно тому как звуки музыки, прозвучав, не оставляют после себя следа); не удивительно, что, наоборот, упомянутое высшее сознание покидает нас на суровой почве сознания эмпирического и ускользает от нас (как священник покидает на эшафоте казнимого); поэтому, чтобы остаться верными высшему сознанию, мы должны отречься от эмпирического и оторваться от него. Самоумщление.

§ 348

У греков, в особенности у Гомера, это *высшее сознание* еще совсем не заявляло о себе разуму и потому не нашло еще себе никакого выражения в речи. Оно могло найти его только впоследствии, косвенно, образно, путем весьма искусственных приспособлений (религии, философии). Тогда оно покоилось еще всецело в глубине духа, как бог в святая святых,

и не стремилось прийти в разумное эмпирическое сознание, как в область, для него, по существу, недоступную и чуждую. Поэтому Гомер и пребывает так исключительно и без колебаний в мире чувственном, поэтому он так *безусловно объективен*. Жизнь для него все, как она и действительно — все, на выражение чего могут претендовать понятия и слова. Чувственный мир утверждает свое исключительное право на реальность. И боги тоже всецело находятся в нем, как горизонт, замыкающий перспективу и дающий удовлетворение глазам.

§ 349

Высшее сознание отделено от эмпирического границей, не имеющей ширины, *математической линией*, — этого мы обыкновенно не хотим понять, а, наоборот, думаем, что это — граница *физического* свойства, на которой и можно бродить посредине между обеими областями и с которой можно обе и видеть, т. е. мы хотим заслужить небо и при этом срывать цветы земли. А это невозможно: как только мы вступили в одну область, мы этим тотчас же покидаем и отвергаем другую: здесь нет ничего, между чем можно было бы посредничать и что можно было бы соединять: здесь можно только выбирать для каждого мгновения.

§ 350

За рождением следует жизнь, а за жизнью бесповоротно — смерть. И вот замечательно, как то *сладострастие деторождения*, которое испытывает один индивид (отец), искупается не им самим, а жизнью и, значит, смертью другого (сына). Здесь очень своеобразно выступает единство человеческого рода и его греховности, между тем как для обычного созерцания кажется, что это единство уничтожено временем.

Деторождение — это желание жизни в повышенной степени: собственную нашу жизнь мы сами искупаем смертью, а то, как бы в квадрат возведенное, желание жизни должен искупить своей жизнью и смертью какой-то другой индивид.

§ 351

Двойственность нашего сознания обнаруживается отчасти практически в двойственности воли, у которой есть двойного рода высшее благо, причем одно из них нельзя свести к другому, подчинить ему, соединить с ним, а также нельзя достичь одного, не отвергнув решительно и всецело другого. Отчасти же двойственность сознания обнаруживается теоретически — в следующем.

Когда мы берем исходным пунктом объект, то для нас первое и самое важное — *материя*: мы не знаем иного предмета исследования, иной высшей мудрости, кроме той, что из материи произошли светила, химические элементы, разные виды минералов и, в особенности, организмы; химическое сродство веществ и полярность — вот главные данные, исходные точки для того ряда причин и действий, с разрешением которого будет найдена вся премудрость. Мы при этом совершенно забыва-

ем, что все это — только наши представления и что быть причиной и действием означает нечто только для нашего рассудка и что сведение к его, рассудка, законам представляет собою такое объяснение, с которым, в свою очередь, начинается новая проблема, а именно — самые эти законы. Мы, таким образом, не замечаем, что всякое объяснение, как бы оно ни было богато выводами, если только оно исходит из какого-нибудь данного, которое не объясняется дальше, а принимается как факт (как в нашем случае материя или причина и действие) и по сю сторону которого держится все объяснение, можно сравнить с деревянной птицей на шесте, которую произвольно сделали целью своего стремления и на достижение которой затратили все, между тем как она, лишь только мы ее достигаем, все же оказывается только деревянной птицей. Короче говоря, условное объяснение прибавляет мне ума лишь относительно.

С этой точки зрения для нас не существует все то, что не заполняет пространства, что не является материей, поэтому не существуют и платоновские идеи, единственные формы вещей. Как мне кажется, стоял на этой точке зрения Джордано Бруно: отсюда его усердие против платоновских идей, его старание доказать и прославить бесконечность телесного мира, внутреннюю движущую силу которой (Майю Вед) он называл Богом.

Все сказанное до сих пор показывает одну сторону сознания, содержащуюся в рассудке, чувственности и разуме, и притом, поскольку она, как это больше всего и подходит ей, рефлектирует, исходя из *объекта*. И вот эта последняя сторона совершенно уничтожается *высшим сознанием*, как и высшее сознание уничтожает эту сторону. С привхождением высшего сознания весь этот мир исчезает как легкая утренняя греза, как оптическая иллюзия; мы спрашиваем только еще о смысле его, о платоновских идеях, для выражения которых все время и все пространство вместе с их содержанием были только буквами, грубым материалом; и даже идеи в конце концов исчезают, когда сознание отходит в вечный покой и невозмутимое блаженство, духовное солнце Платона ("Государство" VII)¹. Теперь становится ясным, что реальность материи, доселе вечная, несокрушимая, бесконечная, была тем не менее только относительной, а именно: она зависела от того, что сознание выступало как субъект, для которого только объекты и существуют. Но сознание доказывает теперь, что оно может выступить и иначе, чем как субъект, — и вот здесь открывается свобода, возможность уничтожить мир даже теоретически*.

Оставаясь на точке зрения рефлексии и в эмпирическом рациональном сознании, можно исходить вместо *объекта* из *субъекта*, как это и сделал я в своей работе. Так как субъект обусловлен объектом в той же мере, как последний первым, то спрашивается: обладает ли такой способ исследования преимуществами, и какими? — Следующими: вся проблема эмпирического сознания схватывается при этом как бы в пучок, ибо точка, в которой соединяются все ее части, представляет собою субъект; к нему сводятся все 4 класса представлений, соединить которые

* Это двоякое воззрение излагает Платон в "Софисте", с. 259—266. Ср. § 352².

в одном понятии *представления* есть уже великое дело для рефлексии. Далее, мы уже видели, что если бы даже законосообразность объектов и была исследована рассудком исчерпывающим образом, то самый рассудок стал бы совершенно новой проблемой; поэтому мы окажемся во всяком случае гораздо дальше, если будем видеть проблему в самом рассудке и еще более того, если будем видеть проблему в субъекте со всеми ее способностями.

Далее, могло бы оказаться, что вполне исчерпать закономерность объектов для рассудка невозможно, на что указывают антиномии Канта и что находится в связи с тем обстоятельством, что объекты существуют только для субъекта и что с исчерпывающим объяснением объектов субъект пришел бы в известной степени к самоупряднению. Наконец, так как переход к высшему сознанию уничтожает не один класс объектов, а все, то этот переход лучше всего совершается от того пункта, который является общим для всех классов объектов, т. е. от субъекта (ср. § 352).

§ 352

Совершенный философ теоретически представляет собою *высшее сознание* в чистой форме, обособляя его резко и всецело от эмпирического. Святой делает то же самое практически. Для обоих характерным признаком их совершенства служит то, что они не щадят ни одной части эмпирического сознания, в каком бы виде оно ни являлось.

§ 353

Выше на одной из этих страниц я сказал, что есть *интеллектуальная порочность*, как есть порочность *моральная*, и есть *интеллектуальная совесть*, благодаря которой всякий софист и лжеумрец в глубине души (хотя и не *in abstracto*) знает, что он именно таков. Обе эти широко распространенные формы порочности находятся одна с другой в связи, а интеллектуальная порочность поддерживает моральную: первая работает везде, как бы нанятая для этой цели, против истины и, наоборот, извлекает на свет Божий всякую ошибку, всякий вздор, руководясь инстинктоподобным тайным ужасом перед истиной.

Ибо как чувствовала бы себя низменная душа, если бы ей стало ясно, до какой степени она погрязла в пропасти вечного несчастья, греха и мучения, из которой нет иного выхода, кроме того, чтобы отбросить совершенно ту волю, из которой теперь состоит все ее существо и видимость которой составляет ее тело, и восхотеть прямо противоположного всему тому, чего она хочет теперь, и стать прямо противоположной тому, что она есть теперь: если бы она уразумела, что пока это не произошло, она навеки находится во власти жизни, этого царства случайности и ошибки, которые в ней господствуют и множат невыразимые бесчисленные мучения, — во власти жизни, верный символ которой являет собою Тантал в Тартаре и которая не что иное, как постоянно задерживаемое умирание, постоянная борьба со смертью, в конце концов непременно долженствующей победить! Конечно, разные глупцы и отрицатели поступают последовательно, если они охотно измышляют

себе некоего бога, какую-то чуждую власть, которая может спасти их без их содействия, или если они охотно надеются на будущее, к которому поток времени увлечет их без их содействия и в котором их скорбь претворится в блаженство; конечно, с их стороны последовательно, если они не хотят и слушать, что время — только форма явления, поток, который протекает мимо них дальше, но не может увлечь их с собою, что, наоборот, настоящее, эта форма жизни, неизменно парит над их головами, что "теперь" с его скудостью будет для них существовать всегда, что они в течение бесконечного времени стоят на одном и том же месте, сколько бы очей ни смыкала смерть, и что не будет конца этой мўке, пока их воля не обратится, т. е. пока они не перестанут быть тем, что они есть, и не станут тем, что они не есть. Да и кто вообще сознает за собою настолько доблести, чтобы это размышление не наполнило его ужасом, от которого я знаю только одно утешение — то, какое учителя церкви выразили в словах: "Спасают не дела, ибо они всегда скудны, а вера!" Это значит: "Так как вы не можете удовлетворить моральной совести, то дайте удовлетворение, по крайней мере, совести теоретической, интеллектуальной, и не сопротивляйтесь истине".

Оттого для доброго и мудрого блаженство всегда так же близко, как для глупца оно всегда далеко. Время только — форма явления; субъект и воля лежат вне его. На время нельзя надеяться, его нельзя и бояться. Смерть, поскольку она — страдание, представляет собою побуждение к спасению, но не самое спасение. Только собственная воля может нас спасти или погубить. Основание и следствие существуют только в явлении. А воля и ее награда — это одно, а именно — жизнь. Как во всех вещах, так и в главном деле мы, оказываемся, зависим от самих себя (см. § 303).

§ 354

Пусть же всякий, у кого, все равно как, но только всецело, воля сломлена, — пусть он знает, что это ему во благо, ибо воля именно и есть его несчастье.

§ 355

Удовлетворение *полового влечения* само по себе подлежит безусловному отвержению, потому что оно представляет собою самое сильное утверждение жизни. Это относится к половому удовлетворению как в браке, так и вне брака. Но последнее дурно вдвойне, потому что оно вдобавок является еще и отрицанием чужой воли, — ведь девушка этим прямо или косвенно ввергается в несчастье, и мужчина, значит, удовлетворяет свою похоть за счет чужого счастья. Исключением отсюда было бы, если бы девушка или вдова была достаточно богата, чтобы воспитать детей, и достаточно сильна, чтоб презреть чужое мнение. Вообще женщина при внебрачном удовлетворении не несет той второй, более высокой степени вины: вместо этого на нее падает только несчастье, которым она обязана своему легкомыслию, и только на мужчину падает вина. Нарушение брачной верности хуже еще на одну степень, как самое тяжкое воровство.

То, что *онанизм* заслуживает большего порицания, чем естественное удовлетворение полового инстинкта, объясняется следующим.

Половое удовлетворение представляет собою сильнейшее утверждение жизни: свой мотив имеет оно в созерцании жизни в ее совершеннейшем откровении — человеческом образе. Воля возбуждается здесь посредством известного внешнего мотива.

Онанизм же — это только сильнейшее утверждение тела, и он не имеет мотива вне себя: воля совсем не проходит здесь через познание, а, наоборот, отклоняется от всякого познания, и мотивом для воли становится одно только тело, своей возбуждающей силой. Здесь утверждается не жизнь в ее познанной идее, как при половом наслаждении, а одно только тело без привождения познания: человек поступает в данном случае как простое растение.

Терпимость, которую часто подмечают и прославляют в великих людях, конечно, всегда представляет собою детище величайшего презрения к людям; ибо только в том случае, когда великий ум вполне проникнут этим презрением, он перестает считать людей равными себе и предъявлять к ним соответствующие требования. Тогда, конечно, он становится таким же терпимым по отношению к ним, как все мы терпимы к животным, которым не ставим же в особую вину их неразумности и скотства. А до тех пор состояние такого человека подобно состоянию того, кто ради шутки заперт в комнату, стены которой сплошь покрыты сферическими и неровно отшлифованными зеркалами, так что, куда бы он ни взглянул, на него со всех сторон смотрит его разнообразно искаженное подобие.

Когда ты взвешиваешь сверхчеловеческое и божественное в гении и все-таки должен признаться, что не гений, а только чистая воля, нежелание жизни является тем, что освобождает от этого жалкого мира, то это удручает, и кажется почти несправедливостью то, что свершила вечная справедливость. Но из следующего рассуждения вытекает, как гений ведет к спасению и ко благу. Как поясняет это § 331, то, что сокрушает волю к жизни и тем освобождает от этого мира, который является ее видимостью, — это непременно страдание, увиденное или пережитое лично: только совершенному святому для этого достаточно одного увиденного страдания, у обычного же человека к этому должно присоединиться и страдание, пережитое лично. Страдание же, которое свойственно гению как таковому и которого он никогда не может избыть, — это пустота и одиночество в нашем мире, где он почти никогда не встречает подобного себе, а толчется среди существ, которые на вид сходны с ним, а в самом существенном чужды ему, как это выразил Диоген своим фонарем³. Этого страдания уже достаточно, чтобы сломить у гения волю к жизни и отвратить его от этого пустынного безрадостного мира, в котором он, как знатный благородный государственный узник, находится в одной и той же темнице с обыкно-

венными преступниками. Но это страдание — благородного свойства; правда, оно не уничтожается от сознания, что оно — именно только следствие его благородной природы, но все же такое сознание смягчает его; и тем не менее оно замещает у гения те обыкновенные, более грубые муки, которые нужны, чтобы исцелить обыкновенного человека от воли к жизни.

§ 358

Бесконечно метко и глубокомысленно то, что именно *Шива* имеет своим атрибутом *лингам*. Ибо уничтожение индивида и сохранение вида — необходимые корреляты; смерть делает необходимым размножение, и если бы не было его, то не могло бы быть и смерти.

§ 359

Пусть каждый скажет себе открыто, что он живет в течение бесконечного времени, для того чтобы или страдать, или уничтожить все свое желание.

Я — то, что всегда есть, всегда было и будет всегда. И только я сам могу поднять свою завесу.

§ 360

Я и эгоизм — это одно: если исчезнет последний, то, собственно, нет уже больше и первого. Следующие строки послужат пояснением этой мысли. Вследствие нашего эгоизма и рабской службы познания ему, т. е. вследствие трепетного участия, которое мы проявляем к нашему собственному *я*, первое, что мы воспринимаем, — это не свойства вещей в их отношении одна к другой, а их отношение к нашей воле, т. е. наше познание чертит не столько линии от одной вещи к другой и т. д., путем чего возник бы простой планиметрический абрис, сколько линии от всех вещей к собственной воле, благодаря чему возникает шар со многими радиусами, для которых центром служит собственная воля, своеволие: она — тот центр, который существует только благодаря связи этих линий и в ней; или, говоря точно и нефигурально, трепетное участие к собственному *я* — вот опосредующий элемент всего нашего познания вещей. Воля сама по себе, хотя бы уже индивидуализованная, все-таки собственно не представляет еще никакого *я*; лишь тогда возникает *я*, когда к воле присоединяется *познание*, и *я*, значит, прежде всего — феномен области *познания*: это — центр, который дается познанию чем-то от него отличным, волей, и который иначе был бы ему чужд; но без познания не существовало бы и никакого центра последнего, т. е. и никакого *я*. Значит, *я* возникает только через соединение воли с познанием, и притом именно через такое соединение, что воля господствует над познанием, навязывая ему трепетное участие в известном определенном пункте, который иначе был бы ему так же безразличен, как и всякий иной пункт; но благодаря тому, что познание вынуждено, обращаясь к каждому из своих объектов, оглядываться всегда на этот пункт, он и становится центром его горизонта или шаром, который возникает

лишь в силу этого процесса. Таким образом, центр произвольно образованного шара познания, или представления (в котором одном существует объективный мир), называется *я*, и оно — синоним эгоизма.

Когда же в силу обращения воли, путем возрождения, эгоизм себя уничтожает, то трепетное участие к собственной личности прекращается, а вместе с ним и отнесение всякого познания к какому-нибудь произвольному пункту; таким образом, круг и его центр отпадают, *я* перестает существовать, и остается только объективный мир: мы видим еще вещи и их отношения друг к другу, но мы перестаем относить их все к себе: познание — без центра; нет больше эгоизма, и *eo ipso** нет больше и *я*, — только слабая тень последнего является порою в продолжающемся существовании тела во времени. Итак, путем уничтожения эгоизма мы не только перестаем держаться за жизнь и трепетно оберегать ее: нет, мы, собственно, перестаем уже и существовать: тяжелая ноша существования, или *я*, сброшена с плеч; познание еще существует, но без центра, следовательно, без формы круга, т. е. внешний мир еще есть, но без *я*.

(Это очень трудно понять и еще труднее выразить: мне пришлось прибегнуть к подробному изложению, а тот, кто хочет понять его, должен быть внимательным.)

Прибавление. Итог: как в светлой однородной массе известного раствора соли образуются центры кристаллизации, от которых бегут лучи во все стороны, так в индифферентном и безграничном мире объективного представления образуются центры эгоизма и индивидуального, т. е. замутненного представления: каждый из них есть какое-нибудь *я*, возникшее в силу эгоизма.

§ 361

Насколько верно то, что между жизнью и сновидением нет специфического и абсолютного различия, а есть только разница формальная и относительная, настолько несомненно и то, что, собственно говоря и всерьез, нет никакого существенного различия между поллюцией и совокуплением. Оба эти процесса дают некую мимолетную картину видения и излияния семени; т. е. в обоих случаях воля получает то удовлетворение, на которое она способна, и представление имеет все, к чему оно восприимчиво, а именно — образ, явление.

И после того и другого мы чувствуем, что гнались мы за пустою тенью.

§ 362

То, чему на свете подходит название "*достоинство человека*", начинается только там, где человек *отвергает свою природу*, например, не ценит жизни превыше всего другого, не заботится главным образом о субъективном удовлетворении потребностей, а направляет свое внимание на нечто *объективное* и, к примеру, таким путем превращает половое

* тем самым (лат.).

влечение в страстную любовь к *одному* лицу и т. п., т. е. там, где начинает выясняться, что изначальное в нем, воля, может быть побеждено моментом вторичным, познанием.

§ 363

Тем, что мы *едим*, мы подпадаем смерти, а тем, что мы *рождаем*, мы необходимо обрекаем себя жизни.

Ибо едой мы разрушаем чужую форму, чтобы овладеть ее материей; поэтому, так как все живущее подчинено тому же закону, и наша форма тоже в свою очередь должна быть разрушена, для того чтобы ее материя опять-таки досталась другим формам.

Деторождение же представляет собою полнейшее утверждение воли к жизни, которое должно проявляться именно в качестве *жизни*.

§ 364

Разнообразные бурные проявления *течки* у животных представляют собою голос воли к жизни, который кричит: "Жизни индивида для меня мало; мне нужна жизнь рода — для заполнения бесконечного времени, формы моего явления".

Источником столь своеобразной, инстинктоподобной отцовской радости является сознание, что ты благодаря своему участию в жизни рода недостижим для смерти, которой ты подлежишь в качестве индивида; индусы и в особенности китайцы смотрят на бездетность как на великое несчастье.

§ 365

Я ожидал, что *спаривание льва* как наивысшее утверждение воли в ее наиболее страстном явлении будет сопровождаться весьма бурными симптомами, и был очень поражен, найдя, что они стоят гораздо ниже, чем те симптомы, которые обыкновенно сопровождают человеческое спаривание. И здесь, следовательно, повышенная значительность явления обуславливается не степенью страстности воли, а степенью познания, как звук усиливается не столько величиной *струны*, сколько величиной *гармонической доски*.

§ 366

Homo est coitus aliquamdiu permanens vestigium*.

§ 367

То, что *человеческий род* все существует и существует, является лишь доказательством его похотливости.

* Человек — это длящийся след совокупления (*лат.*).

Если бы руководящий влюбленной четою дух рода проявлялся у нее не в инстинктивных чувствах, а в *ясных понятиях*, то высокая поэзия ее влюбленного диалога, которая теперь в мечтательных образах и сверхчувственных параболах говорит о вечных чувствах непомерной тоски, о предчувствии беспредельного блаженства, невыразимой услады и сулит верность навеки и гиперболически восхваляет у своей богини перлы ее зубов, розы ее ланит, солнце ее очей, алебастр ее груди, ее мнимые духовные качества и т. п., — эта поэзия звучала бы тогда приблизительно так:

Дафнис. Я хотел бы подарить следующему поколению индивида, и думаю, что ты могла бы дать ему то, чего нет у меня.

Хлоя. У меня такое же намерение, и я думаю, что ты мог бы дать ему то, чего нет у меня. Давай посмотрим!

Дафнис. Я дам ему высокий рост и силу мускулов: у тебя нет ни той, ни другой.

Хлоя. Я дам ему полноту тела и очень маленькие ноги. У тебя нет ни того, ни другого.

Дафнис. Я дам ему тонкую белую кожу, которой у тебя нет.

Хлоя. Я дам ему черные волосы и глаза. Ты — блондин.

Дафнис. Я дам ему орлиный нос.

Хлоя. Я дам ему маленький рот.

Дафнис. Я дам ему мужество и сердечную доброту; их он не может унаследовать от тебя.

Хлоя. Я дам ему высокий выпуклый лоб, ум и рассудок: их он не может унаследовать от тебя.

Дафнис. Осанку и стройность, хорошие зубы и крепкое здоровье — это он получит от нас обоих; поистине, мы оба можем снабдить будущий индивид превосходными качествами, поэтому я вождедею к тебе больше, чем ко всякой другой.

Хлоя. И я так же к тебе.

§ 369

Моя *метафизика половой любви* ни в коем случае не заключается в "Пире" Платона, ее нет также и в "Пире" Ксенофонта⁴. Из произведений новых писателей — в этом роде пример в "Антропологии" Платнера⁵, § 1347—1364. Очень плохой!

§ 370

Чем больше дарования, тем определеннее индивидуальность и тем определеннее требования к соответствующей индивидуальности другого пола; из этого следует, что одаренные индивиды особенно подходят для страстной любви.

§ 371

Что иное представляют глубокомеланхолические стихотворения Байрона, Петрарки и др., как не выражение *отрицания* воли к жизни?

§ 372

Серьезно и строго проведенным монастырским обетом или какой-нибудь иною формой *отрицания воли к жизни*, собственно говоря, подавляется тот акт утверждения, в силу которого индивид получил свое существование.

§ 373

Кто идет на смерть за свое отечество, тот преодолевает иллюзию, которая ограничивает существование собственной личностью: он расширяет его, существование, на массу людей своего отечества (и этим — на свой вид), в котором (как в этом виде) он продолжает жить.

То же самое происходит, собственно, при всякой жертве, которую приносят другим: расширяют свое существование до пределов рода, — хотя бы в данную минуту последний и был представлен только одной частью своей, — той, которая находится перед глазами. *Отрицание воли к жизни* проявляется лишь в момент рода; поэтому учителя *аскезы*, по выполнении ее, считают уже добрые дела излишними и безразличными, а еще более — церковные церемонии.

§ 374

Порождаемые половым влечением капризы вполне аналогичны *блуждающим огонькам*. Они завлекают нас с необычайной живостью; но стоит нам последовать за ними, как они ведут нас в болото и потом исчезают.

§ 375

Ἡ ἀλαξονεῖα τῆς ἡδονῆς*.

Разочарование, которое готовят нам эротические вождения, можно сравнить с извечными статуями, которые поставлены с таким расчетом, чтобы их созерцать только спереди, и тогда они имеют красивый вид, между тем как сзади они являют очень непривлекательное зрелище. Этому аналогично то, что нам сулит влюбленность; покуда оно в перспективе и мы видим только его наступление — рай блаженства; но когда оно пройдет и мы, следовательно, посмотрим на него сзади, оно покажется чем-то мелким и ничтожным, если только не противным.

§ 376

Мы весьма склонны мыслить *мир*, т. е. громадную, похожую на мельничное колесо, кучу звезд, как *ограниченный в пространстве*. Единственный связанный с этим недостаток заключается в том, что по сравнению с бесконечным пространством, которое его окружает, он оказывается бесконечно малым. Это можно устранить с помощью одного пояснения, которое, однако, является просто мифическим.

По учению Вед, в мире воплотилась только $\frac{1}{4}$ часть Брахмы, а $\frac{3}{4}$ остаются от него свободными, в качестве Брахмы блаженного. Нагляд-

* "Обманчивость наслаждения" (греч.).

ный представитель этих последних или, точнее говоря, — отрицания воли к жизни сравнительно с ее утверждением — это бесконечное пространство сравнительно с ограниченным и, при всей его головокружительной величине, бесконечно малым миром, в котором объективируется утверждение воли.

Глава XIV

О религии

§ 377

Бога, особенно в период схоластики и позже, мало-помалу облекли во всякого рода свойства; но Просвещение принудило снова разоблачить его и снять с него одно одеяние за другим, и его охотно раздели бы совсем, если бы не опасение, как бы тогда не оказалось, что были одни одеяния, а в них не было ничего. Но существуют два неснимаемые одеяния, т. е. неотделимые от Бога свойства: *личность* и *причинность*; они должны всегда находиться в понятии Бога, они — самые необходимые признаки, и если их удалить, то можно еще говорить о Боге, но нельзя его более мыслить.

А я говорю: в этом временном, чувственном, на рассудке воздвигнутом мире есть несомненно личность и причинность, более того, они даже необходимы. Но высшее сознание возносит меня в мир, где уже нет больше ни личности, ни причинности, — нет ни субъекта, ни объекта. Моя надежда и моя вера заключаются в уповании, что это высшее (сверхчувственное, вневременное) сознание станет моим единственным; поэтому я надеюсь, что Бога нет. А если хотя употреблять выражение *бог* символически, для обозначения именно этого высшего сознания или чего-либо такого, чего не умеют обособить и назвать, то пусть это делают, но только, по-моему, не среди философов.

§ 378

Бог в новой философии — то же, что последние франкские короли при мажордомах: пустое имя, которое удерживают, чтобы тем удобнее и невозбраннее делать свое дело.

§ 379

Исповедь была счастливой мыслью; ибо действительно каждый из нас — компетентный и совершенный нравственный судья, точно знающий добро и зло, святой, любящий добро и презирающий зло: все это представляет собою каждый, поскольку исследуются не его собственные, а чужие поступки, и его дело только одобрить или осудить их — а тяжесть выполнения несут чужие плечи. Поэтому каждый может в качестве исповедующего быть вполне представителем Бога.

Если мы допустим (что в достаточной мере является достоверным, коль скоро на Евангелия смотреть как на совершенно истинные в главных чертах), если мы допустим, что *Иисус Христос* был человеком совершенно свободным от всего злого и от всяких грешных склонностей*, то (так как с телом, собственно, необходимо даны и греховные склонности, и более того, — тело есть не что иное, как воплощенная, ставшая видимой греховная склонность) тело Христа должно быть во всяком случае названо только *призрачным телом***. Мыслить себе такого человека, совершенно свободного от всяких греховных склонностей, такого носителя призрачного тела, рожденным девой, — это превосходная мысль. Даже физически можно показать возможность этого явления, хотя и отдаленную. А именно, у некоторых животных (насколько я помню, у некоторых насекомых) есть та особенность, что оплодотворение матки продолжает действовать на приплод и даже на приплод приплода, так что последний кладет яички, хотя он сам и не оплодотворен. Что это один-единственный раз произошло у человека, нельзя считать таким невероятным, как то, что когда-либо был действительно свободный от грехов человек, и коль скоро мы допускаем последнее, то, при непостижимой ни для какого разума гармонии между телесным воплощением и умопостигаемым характером всякого живущего существа и при наследственности многих наклонностей и черт характера, можно вполне допустить и первое явление.

§ 381

Отличие *теистов* от *атеистов*, *спинозистов*, *фаталистов* заключается в том, что первые утверждают некий произвольный принцип мира, вторые — естественный: первые выводят его возникновение из какой-то воли, вторые — из какой-то причины. Причина действует необходимо, воля — свободно. Но воля без мотива немыслима так же, как действие без причины. Если мир возник, то или, по мысли атеистов, какая-нибудь его причина должна была быть первой, т. е. у нее не было ничего до нее,

* Рим. 8, 3: "Deus filium suum misit in similitudinem carnis peccati" ("Господь послал сына своего во образе грешной плоти"¹). Св. Августин поясняет это (liber 83 quaestionum quaestio 66): "Non enim caro peccati erat, quae non de carnali delectatione nata erat: sed tamen inerat ei similitudo carnis peccati, quia mortalis caro erat" [Ибо плоть не была греховна, потому что она была рождена не плотским вожделением, но все же в ней было подобие греховной плоти, потому что плоть смертна (*лат.*)].

** "Alii Valentinum secuti historiam generationis Christi totam converterunt in allegoriam; cui se opposuit ex orthodoxis Irenaeus. Post hunc Appelles aliique Christum verum hominem esse negarunt, *Phantasma sine corpore* esse affirmantes. Contra quos disputavit Tertullianus, eo praecipue argumento, quod incorporum nihil est. — Arit haeresis negavit Christum esse Deum ["Некоторые, валентиниане, обратили всю историю рождения Христа в аллегория, чему из ортодоксов воспротивился Ириней. После него Апеллес и другие стали отрицать, что Христос был действительно человек, утверждая, что это была *видимость без тела*. Им возражал Тертуллиан, опираясь в особенности на аргумент, что нет ничего нетелесного. Вресь Ария отрицала, что Христос — Бог" (*лат.*)]. Гоббс. "Левиафан", с. 46.

действием чего она была бы и что ее самое вынудило бы действовать и из чего ее можно было бы объяснить; она действует, следовательно, с абсолютной необходимостью, она действует в силу *абсолютного* (т. е. ни от какого иного основания не зависящего) *необходимого долженствования*, а это и есть *фатализм* в собственном смысле. Когда же теисты мыслят некую волю действующей без мотива, то результат получается такой же бессмысленный, как и фатализм, а именно: *желание без основания, как там — неизбежное долженствование без основания*.

Что большинство людей охотнее удовлетворяется желанием без основания, чем долженствованием без основания, — это довольно странно. Быть может, это происходит от того, что каждая причина сама по себе поддается исследованию, но не каждый мотив: ведь лицо действующее может свой мотив скрыть: так они подсовывают тайком скрытый мотив.

Взгляды обеих партий можно согласовать только тем, чтобы показать, что воля и причинность, свобода и природа — одно и то же. Путь к этому покажет мое новое учение, а именно, что тело — это ставшая объектом воля; и тем не менее воля как таковая подчинена закону мотивации, а в качестве тела — закону причинности. Таким образом, поскольку существует воля, существует и тело; следовательно, поскольку дана мотивация, одновременно существует и причинность.

§ 382

Как *древние боги* подчинены року, так *христианские философы* полагают над своим Богом *aeternas veritates**, т. е. метафизические, математические и логические истины**, которые в качестве таковых имеют силу не через посредство воли Божьей и не зависят от него, а, наоборот, распространяют свою силу и на него.

§ 383

Самое солидное благодеение, которое доставляет *религия*, служащая предметом искренней веры, заключается в том, что она превосходно заполняет пустоту и пошлость жизни, даруя целый второй невидимый мир наряду с миром действительным и доставляя возможность постоянного интересного и возвышающего дух общения с существами того второго мира. Так, набожного индуса, грека, католика прежних времен постоянно занимали его боги и святые, которым надо было приносить жертвы, возносить молитвы, воздвигать и украшать храмы, давать обеты — и их выполнять, справлять церковные службы, таинства, воздавать поклонение, украшать иконы, совершать паломничества и т. д. Всякое событие в жизни рассматривалось как воздействие этих существ; и так общение с ними занимало почти половину жизни и было гораздо интереснее, чем общение с людьми, и так украшало эту жизнь поэтической иллюзией, которая придавала ей постоянную привлекательность

* вечные истины (лат.).

** Некоторые из них полагают еще и силу морального закона.

и всегда поддерживала надежду. А в конце концов всякое счастье — иллюзия. Все это, конечно, может дать только такая религия, которая служит предметом серьезной веры и которая богата рожденными мечтой богами и святыми и требует много церемоний, а не плоский, абстрактный, строго монотеистический и на разум опирающийся протестантизм; поэтому Гёте совершенно прав в том, что он говорит в своей биографии о таинствах католиков и протестантов. Наше время, когда религия почти совершенно вымерла, лишено этих волшебных чар. Но освобождение от ошибок, хотя бы они и давали счастье, всегда желанно. Кроме того, у этого служения богам и святым есть всегда тот недостаток, что в случае несчастий люди тратят силы и время на молитвы и жертвоприношения, вместо того чтобы оказать им деятельное противодействие.

§ 384

Католическая религия представляет собою указание, как добыть небо попрошайничеством, ибо заслужить его было бы слишком неудобно. Попы являются посредниками в этом попрошайничестве.

§ 385

Кто ищет награды *за свои деяния*, в этом ли, в том ли мире, тот — эгоист. И потеряет ли он ее *здесь* в силу случайности, которая царит над этим миром, или *там* в силу пустоты того мечтания, которое этот будущий мир для него воздвигло: это — одно и то же, а именно, это в обоих случаях — только повод, который мог бы исцелить его от хотения, от стремления к целям.

Но уж если у кого-нибудь имеются цели его эгоизма, то я должен больше уважать его в том случае, когда он стремится к ним таким же способом, что Макиавелли, и старается достичь их при помощи ума и знания тех мотивов и причин, из которых вытекают действия, чем тогда, когда он раздает много подаваний в надежде получить когда-нибудь все обратно десятирицей и воскреснуть в том мире в виде богача. (Между обоими способами нет иной разницы, кроме той, которая основывается на уме.) И если я радуюсь той помощи, которую оказал этот человек какому-нибудь несчастному, то моя радость, однако, была бы совершенно такой же, если бы этому несчастному оказал помощь тот или другой случай, найденный клад.

Тем не менее нельзя забывать, что иной дает из чистой любви (а она — сострадание) и доброй воли; но когда он хочет дать в этом деянии отчет своему разуму, то по недостатку знания и истинной философии он унимает свой разум всякого рода догмами. Это совершенно безразлично и не лишает его поступка истинного значения и ценности.

§ 386

Миф о переселении душ до такой степени богат содержанием, так важен, так непосредственно близко стоит к философской истине из всех мифов, которые когда-либо создавались, что я считаю его *non plus ultra**

* Здесь: последний предел (лат.).

мифического изображения. Потому-то его так и чттили и применяли также Пифагор и Платон; а тот народ, у которого он пользуется общим приоритетом как предмет народной веры и оказывает решающее влияние на жизнь, должен именно потому считаться *самым зрелым* из народов, как является он равным образом и самым древним.

§ 387

В "Desatir", книге, написанной на совершенно неизвестном языке, но снабженной персидским переводом (сэр. В. Джонс, вероятно ошибочно, считает ее древнее всех известных книг), *переселение душ* идет вниз до растений и даже металлов и минералов. Bombay transact, vol. 2, p. 355*.

§ 388

Укротить грубые характеры и удержать от несправедливости и жестокости — для этого истина не годится, ибо такие люди не могут ее понять; для этого нужны, следовательно, заблуждение, сказка, параболла. Отсюда — необходимость положительных религиозных учений.

§ 389

Естественная религия или, как ее называет теперешняя мода, *философия религии*, обозначает философскую систему, которая в своих результатах совпадает с какой-нибудь положительной религией, так что в глазах последователей той или другой именно это обстоятельство подтверждает обе.

§ 390

"Философия религии" — это модное слово для обозначения "естественной религии". На самом же деле "естественной религии" нет, а все они — искусственные продукты.

§ 391

Собственно, всякая положительная *религия* является узурпатором того престола, который принадлежит философии. Они будут поэтому всегда относиться к философам враждебно, хотя бы последние и смотрели на них как на неизбежное зло, как на костыль для болезненной слабости духа у большинства людей.

§ 392

Если этот мир сотворил какой-нибудь бог, то я не хотел бы быть богом: злополучие этого мира растерзало бы мне сердце.

* [Позднее]: Она появилась на английском языке в Бомбее в 1818 г.

"Деисты" — это необрезанные евреи.

Как догмат о *Боге-Творце* несовместим с догматом *свободы* человека, которая должна лежать в *esse**, так он находится в противоречии и с учением о *бессмертии*; поэтому изобретатели Бога-Творца, евреи, не признают жизни после смерти; наоборот, учение о бессмертии пришло как чуждый элемент в варварскую грубую еврейскую веру, когда она была реформирована, — из Индии, Египта или из греческих мистерий; к ней оно совершенно не подходит, и реформация, произведенная в ней Иисусом Христом, находится, может быть, в связи с этим обстоятельством.

Итак, если наши богословы и "философы религии" всегда производят "Бог и бессмертие" вместе, как две связанные между собою мысли и две вещи, которые будто бы превосходно уживаются одна с другою, то это следует приписать только старой привычке и недостатку размышления. Ибо с упомянутым выше грубым, неуклюжим, отвратительным еврейским догматом несовместимы ни бессмертие, ни свобода воли.

Слово "бог" противно мне в такой степени потому, что оно всякий раз перемещает наружу то, что лежит внутри. С этой точки зрения можно, пожалуй, сказать, что различие между теизмом и атеизмом — пространственного характера. Но дело обстоит, собственно, так: бог в сущности — объект, а не субъект; потому как только полагается бог, я — ничто.

Утверждая тождество субъективного и объективного, можно утверждать тождество теизма и атеизма. Конечно, все противоположности относительны и от каждой из них можно подняться на такую общую точку зрения, где противоположность исчезает. Но таким путем мы ничего не выигрываем.

То самое, что утверждает себя в нас как *воля к жизни*, является и тем, что *отрицает* эту *волю* и этим освобождает себя от бытия и связанных с ним страданий. И вот, если бы мы стали рассматривать его в этом его последнем свойстве, т. е. как различное и отдельное от нас, представляющих собою утверждающую себя волю к жизни, и захотели назвать его с этой точки зрения, как нечто противоположное миру (который есть утверждение воли к жизни), "*богом*", то это можно было бы допустить в угоду тем, кто не хотел бы бросать этого выражения; но оно обозначало бы тогда только какое-то неизвестное *x*, относительно которого нам известно только отрицание: а именно, что оно отрицает волю к жизни,

* бытие (*лат.*).

как мы ее утверждаем, и постольку, следовательно, отличается от нас и мира, но, с другой стороны, тождественно и с нами, и с ним — благодаря тому, что утверждающее может быть и отрицающим, когда оно *хочет*.

Но употреблять старые выражения для обозначения новых понятий — это всегда источник путаницы; к тому же здесь это было бы *ложно*, ибо "бог" был бы в данном случае тем, что *не* хочет мира, между тем как в понятии "бог" лежит мысль, что он хочет бытия мира.

Разве дело в *слове*, в слове "бог"? А коль скоро вам важно нечто метафизическое, что лежит за физическим и остается недостижимым для его законов, то ведь это вы и имеете в воле к жизни. Слово "бог" означает во всех языках некоего человека, который создал мир, как бы там этого ни приукрашивали и ни запрятывали.

Оттого не следует пользоваться этим словом, чтобы избежать недоразумений. Понимание в философии и без того уже достаточно трудно — нельзя еще эту трудность усугублять двусмысленностями.

О таком божестве у нас не было никакого иного богословия, кроме того, какое дает в своем "Мистическом богословии" Дионисий Ареопагит²: оно состоит только из рассуждений, что относительно Бога можно отрицать все предикаты, но нельзя ни одного утверждать, потому что он находится за пределами всякого бытия и всякого познания, что Дионисий и называет *ἐλεγεῖνα*, "по ту сторону", и характеризует как нечто нашему познанию совершенно недоступное. Это богословие — единственно истинное. Но только оно лишено содержания. Оно не говорит и не учит, по правде сказать, ничему, а состоит просто из заявления, что оно все это хорошо знает и что это не может быть иначе.

§ 397

Толук³ в своем прекрасном переводе магометанских мистиков и в своих христианских, теистических, резко полемизирующих с пантеизмом примечаниях к этому переводу, уподобляется скопцу, который как страж гарема выводит и представляет всех его красавиц самым выгодным для них образом, но сам не находит в них решительно ничего хорошего; наоборот, ему эта страсть кажется весьма нелепой, хотя пока что он и не прочь сделать из нее свое ремесло. Или он похож на голландцев, которые печатали все остроумные и преисполненные свободомыслия сочинения французов ради собственной пользы, сами не впадая при этом (по выражению Жана-Поля) в легкомысленные и смешные острословие и игривость.

§ 398

В "Антологии восточной мистики" Толука очень красивы следующие вещи:
Восхваление Бога во образе виночерпия (р. 218).
Аттар воспевает Абсолютное (р. 260).
Достоинство человека (р. 266).
Достоинство Вселенной (р. 273).
Юноша (р. 274).
Мистическое значение христианства (р. 221).

Квиетисты и мистики — это не какая-нибудь *секта*, которая держалась бы за теоретически облюбованную и однажды навсегда принятую догму, развивая и защищая ее, и все члены которой находились бы поэтому в единении между собою.

Но внутренний опыт, на основании которого или, по крайней мере, о котором они все говорят, таков, что мы, другие, не можем воспроизвести его и таким образом исследовать. Нет, он выпадает на долю лишь немногих избранных; потому этот внутренний опыт и получил имя *благодати*. Это и делает его подозрительным для нас.

Впрочем, если бы в очень различные времена, в различных частях света появились люди, весьма различные по своему общественному положению, возрасту и полу, и стали рассказывать о стране, в которой они были, которая нам неизвестна, но и несуществования которой мы не могли бы доказать, и если бы эти люди, несмотря на отмеченные выше большие различия и при явном незнакомстве одного с другим и с его сведениями, все-таки рассказывали об этой стране, решительно ни в чем между собою не расходясь, — то едва ли мы стали бы питать еще какие-нибудь сомнения в существовании и главных особенностях той страны. Ибо там, куда непосредственный опыт не проникает, нужно довольствоваться свидетельством других людей и только проверять, не внушает ли оно подозрений.

§ 400

Сила, которая воззвала нас к бытию, непременно — *слепая*. Ибо зрячая, хотя бы это была и сила внешняя, должна была бы быть злым демоном, а внутренняя сила, т. е. мы сами, никогда не ввергли бы себя в такое ужасное положение, если бы мы были зрячие. Нет, — чистая, свободная от познания воля к жизни, слепое стремление, которое объективирует себя таким образом: вот ядро жизни.

§ 401

Если меня спросят, где же можно достигнуть *интимнейшего познания* этой внутренней сущности мира, этой вещи в себе, которую я назвал *волей к жизни*; или где эта сущность всего отчетливее выступает в сознании; или где она достигает чистейшего раскрытия самой себя, — то я должен буду указать на *сладоэрастие в акте совокупления*. Вот где! Вот истинная сущность и ядро всех вещей, цель и назначение всего существования. Вот почему оно и служит, subjective, для живых существ целью всей их деятельности, их высшей отрадой, а objective оно представляет собою фактор, на котором зиждется мир, ибо неорганический мир примыкает к органическому в силу познания. Отсюда благоговение перед *lingam* и перед *phallus*.

А что оно представляет собою для нас?

На это дает ответ Шекспир в 129-м сонете⁴.

§ 402

У дураков, которые в наши дни пишут философские сочинения, есть глубочайшее и твердое убеждение, в котором они и не думают сомневаться, — убеждение, что последний пункт и цель всякого умозрения — это познание Бога, между тем как на самом деле эта цель не что иное, как познание собственного "я", что они и могли бы прочесть уже на дельфийском храме или, по крайней мере, узнать у Канта; но последний оказывал на них такое же влияние, как если бы он жил на сто лет позднее их.

§ 403

Я хотел бы все-таки, чтобы они, прежде чем воспеть хвалу *Всеблагому*, осмотрелись немножко вокруг себя и убедились, как идут дела в этом прекрасном мире. И затем я спросил бы их, на что этот мир более походит: на создание премудрости, всеблагости и всемогущества или на создание слепой воли к жизни?

§ 404

Лишь когда мир сделается настолько *честным*, чтобы не преподавать детям до 15-летнего возраста *закона Божия*, тогда можно будет возложить на него известные надежды.

§ 405

Хотя интеллекту *форма* его познания врождена, тем не менее она не представляет *вещества*, или *материи* последнего; а это и есть то, что, собственно, гласило учение о *врожденных идеях*, существование которых утверждали Картезий и Лейбниц, а Локк отрицал. Следовательно, интеллект по отношению к ним, этим идеям, действительно является какой-то *tabula rasa**, листом белой бумаги. На него природа намерена сперва наводить образы, затем писать на нем понятия, и притом эти последние — все более резкими и сильными штрихами: они должны быть путеводной звездой его, интеллекта, деятельности.

Но вот (нечестным и позорным образом) являются к шестилетнему ребенку и записывают жирными нестирающимися чертами на эту *tabula rasa* понятия положительной религии и этим навсегда портят природе ее прекрасный белый лист: молодой интеллект приучают наперекор его природе и организации мыслить чудовищное понятие какой-то индивидуальной и личной мировой причины, дальше — понятие абсолютного начала мира и т. п. Этим навсегда застраивают данные ему перспективы на бесконечность миров и существ, закрывают поле свободного исследования и калечат его натуру, чтобы она стала пригодной к усвоению ложного.

§ 406

Нет ничего более подходящего для того, чтобы уяснить чудовищное и абсурдное в *теизме*, нежели составленное из скрытых противоречий

* чистая доска (лат.).

изложение его по *Корану* в "Exposition de la foi Musulmane" Гарсен де Тасси; и тем не менее оно вполне отвечает христианству и не говорит ничего иного, кроме того, что христианин должен признавать относительно Бога-Отца, ибо это понятие общее всем еврейским сектам, а вне их его нигде нельзя найти. Но христиане охотно избегают этого ясного изложения и прячутся за мистицизм, в темноте которого абсурдное должно исчезнуть и пять должно стать четным числом.

§ 407

Парсы, евреи и магометане молятся *Создателю мира*; индусы, буддисты и джайны в противоположность первым молятся *Преодолителю мира* и, в известном смысле, уничтожающему его. Очевидно, *христианство* в собственном смысле, или христианство Нового Завета, принадлежит к этому второму классу религий, но на историческом пути его насильно и абсурдно соединили с одной из религий первого класса.

§ 408

Что за хитрый подлог и коварная инсинуация лежит в слове *атеизм*! Как будто *теизм* нечто такое, что разумеется само собою.

§ 409

Каждому *теисту* следует предложить вопрос-дилемму: "Индивид твой — бог или нет?" Если он ответит на этот вопрос отрицательно, то это не бог; если же утвердительно, из его ответа вытекают странные вещи.

§ 410

Постоянным внушением, начиная с юности, можно привить человеку всякое суеверие как *навязчивую идею*. Но, что еще важнее, такая привитая навязчивая идея делается, в конце концов, как дрессировка охотничьих собак, наследственной, если прививка эта повторялась долгое время от поколения к поколению: и тогда уже она действительно становится *врожденной идеей*. Таким образом и можно объяснить, что одна половина мира объявляет известное понятие врожденным и необходимым, между тем как другая отвергает его. Впрочем, надо еще различать, что при этом в действительности — представление и что — только воля.

Под словом "бог" громадное большинство европейцев мыслит действительно некоего индивида, как бы человека. Те, кто в силу известного образования не соглашается с этим, будут, сообразно степени этого образования, мыслить под данным словом все меньше и меньше; а самые образованные будут мыслить в конце концов или простую *natura naturans**, для которой, правда, это имя мало подходит, или, еще чаще, не будут мыслить ничего определенного, но будут очень крепко держаться за это слово, представляющее собою для них в глубине их души

* порождающую природу (*лат.*).

простой боевой клич, при котором все их пороки и грехи могут найти себе надежную защиту и с помощью которого они надеются обеспечить себе в будущем вечное блаженство. Итак, тут дело в *воле*, хватающейся за масть, которую она считает козырной.

§ 411

Форменное нападение на *еврейский миф* должно было бы иметь своей большой посылкой: "Что произошло из ничего, то должно в ничто и обратиться; а что действительно и истинно, что не могло возникнуть, то не может и погибнуть".

§ 412

Если бы мы захотели из привязанности к старому выражению (чего я, однако, не одобряю) назвать то, что мы знаем только как *волю к жизни*, но что в противоположном этому состоянию (нирвана), где оно отрицает волю к жизни и обращается, нам совершенно неизвестно (так как наше познание сопровождает его только до этого обращения) — если бы мы захотели назвать, говорю я, это совершенно нам неизвестное нечто вместо *x* или *y* богом и, значит, короче говоря, сказать: бог — это то, что мы представляем собою, когда мы не мир, — то этим мы спасли бы самое слово, но не его первоначальный смысл, и у нас был бы бог, совершенно отличный от мира, поскольку он был бы последнему абсолютной противоположностью, его прямым отрицанием.

§ 413

Что касается *теизма*, то в Германии среди ученых *сущность* его представляет до известной степени дело конченное, но со *словом* они не хотят расстаться, подобно тому как королей можно было принудить силой отказаться от своих королевств, но не от титулов; поэтому австрийский император все еще называет себя королем Иерусалимским, английский император все еще титулует себя королем французским и т. д.

§ 414

Если *религия* служит маской для самых низменных умыслов, то это — до того повседневное явление, что оно не может никого удивлять; но чтобы это могло случиться с философией, чистой дочерью неба, которая никогда и нигде не искала ничего иного, кроме истины, — эта участь выпала на долю нашего времени.

§ 415

Бога, свободу и бессмертие считают по большей части главными целями метафизики, но *первая сделала бы невозможными две последние цели*. Можно было бы также сказать: первое было бы — в онтологическом доказательстве — *essentia** без *existentia***, второе — *existentia* без *essentia*.

* сущность (лат.).

** существование (лат.).

Лжеучение, которое, широко простираясь, загораживает дорогу истине, представляет собою такое отвратительное существо, что, пускай оно санкционировано тысячью поколений и приносит неизмеримую пользу даже делу морального исправления человеческого рода, — я не вижу основания спадать его или смирять свою ненависть и презрение к нему. Нет *лжи, достойной уважения*. Знайте это! Мы хотим добиться истины и прибегнем без *геморге* даже к *вивисекции лжи*.

§ 417

Теизм должен принять одно из следующих допущений.

1. Бог создал мир из ничего; это противоречит вполне достоверной истине, что из ничего ничего не делается.

2. Он создал его из самого себя; тогда или он сам остался в нем — *пантеизм*, или та часть его, из которой сделался мир, отделилась от него, — *эманация*.

3. Он обработал в определенную форму найденную материю, — тогда эта последняя так же вечна, как и он сам; он в таком случае просто *δημιουργός**.

§ 418

Масса будет всегда способна только *верить*, но не *понимать*. А для веры все одинаково легко или трудно. Поэтому дайте ей в качестве объекта веры что-нибудь дельное и истинное, а не учения, которые внушают ложное и недостойное понятие о природе, унижая последнюю до степени внешней поделки, проповедуя, будто человеческий род и мир существуют для того, чтобы быть счастливыми, и т. д., и т. д.

§ 419

Мораль должна иметь для себя опору в какой-либо догме; оттого, пока не знают догмата истинного, берут какой-нибудь мифический, аллегорический, не достоверный, а только предполагаемый. Хорошо, но действительно ли мораль нуждается в догмате? Нельзя ли предоставить ее самой себе, так как ведь она прирождена, а в отношении принудительных обязанностей нельзя ли довериться юстиции и полиции, наряду с которыми действует еще и честь, т. е. внимание ко мнению других?

А если нужен мифический догмат, то как высоко над всеми другими стоит догмат *метемпсихозы!*

§ 420

Лжефилософами называю я тех, кто под предлогом искания истины старательно работает над укреплением старых западных ошибок.

* *Демивург*³ (греч.).

§ 421

Придет время, когда на допущение некоего бога-создателя будут смотреть в метафизике так, как теперь смотрят на эпициклы⁶ в астрономии.

§ 422

Для того чтобы *верить*, не надо быть философом.

§ 423

Едва только правительства дали *попам* снова подняться на ноги, как они тотчас же вцепились друг другу в волосы.

Это меня сердечно радует.

§ 424

Человечество стремится вперед, к истине, *помочи рвутся*, а чинить их — это помогает ненадолго. Или прогресс человечества должен по высочайшему повелению вернуться вспять? — Покорнейше благодарю!

§ 425

Некоторые хотели бы теперь увести *немцев* назад, к тому месту, где их нашли Фридрих Великий и Иосиф II⁷.

§ 426

Безличный бог — это *contradictio in adjecto**, а личный — это индивид.

§ 427

Теизм в собственном смысле вполне походит на утверждение, что при правильной геометрической конструкции центр шара оказывается вне его.

§ 428

Все предикаты с *privativum***, как *атеизм* и т. д., представляют собою то, что в логике называют *бесконечными суждениями*, и именно потому они лишены положительного содержания, т. е. не говорят ничего.

§ 429

Что мир создало какое-то *личное существо*, в это можно, конечно, верить, но этого нельзя мыслить. Первому же научил нас опыт^{***}.

* противоречие в определении (*лат.*).

** Здесь: с приставкой отрицания (*a* — в слове *атеизм*) (*лат.*).

*** *Вариант*: Какое-то личное существо создало мир — в это, как показал опыт, можно, конечно, верить, но *помыслить* этого нельзя.

§ 430

Если бы мы мыслили какого-нибудь созидающего демона, то мы были бы вправе, указывая на его творение, крикнуть ему: "Как смел ты нарушить священный покой Ничто, чтобы вызвать к жизни такую массу боли и горя!"

§ 431

Кто любит *истину*, тот ненавидит *богов*, как в единственном, так и во множественном числе.

§ 432

Когда истина за меня, то во мне не возбуждает зависти, что на стороне моих противников оказывается церковь вместе с Ветхим и Новым Заветом.

§ 433

С тех пор как *ultima ratio theologorum**, костер, не пускается больше в дело, только трус станет еще церемониться с ложью и обманом.

§ 434

Не распознать в его изначальности истинного *внутреннего, непреходящего* существа всего того, что есть и может быть, чтобы унижить его до степени продукта из ничего (созданного совершенно отличным от него существом), — *это именно и есть богохульство*.

§ 435

Если вы скажете: внутренняя сущность мира — бог, то вы сделаете *вещью в себе* нечто объективное (что бы это ни было), а это необходимо; ибо только субъективное представляет нечто непосредственное, т. е. непосредственно познаваемое, и может поэтому служить основанием для объяснения всего опосредствованного: такова *воля*.

§ 436

Религия оттесняется прогрессирующим интеллектуальным образованием, становится более абстрактной, а так как ее сущность — образность, то она и должна будет пасть совершенно, как только известная степень интеллектуального образования сделается всеобщей.

§ 437

Если высоту интеллектуальной ценности можно верно определить по той степени, в какой данный человек осмысливает проблему бытия и о ней печется, то как высоко стоят в сравнении с европейцами индусы и древние египтяне!

* последний довод теологов (*лат.*).

Насколько я помню, в индусских писаниях речь идет большею частью только о *святых мужчинах*, кающихся и саньясинах; христианские же святые души чаще — женщины: Гийон, Беата Штурмин, Клеттенберг, Буриньон и т. д. Основание этого заключается, вероятно, в том, что в Индии женский пол находится в большом пренебрежении и занимает подчиненное место, т. е. с ним не считаются*.

§ 439

Буддийским писаниям, например когда они повествуют о постепенном ухудшении рода человеческого, свойственно изображать как действие *моральных недостатков физическое* ухудшение, или катастрофы во внешней природе; поэтому в Китае и теперь еще на чуму, неурожай и т. п. смотрят как на следствие моральных прегрешений императора. В основе всего этого лежит мысль, что природа представляет собою объективацию воли к жизни и оказывается такой, как это соответствует моральному характеру воли. "Какова воля, таков и ее мир", — сказал я в "Мире как воле и представлении".

§ 440

Почти все древние народы никогда не убивали скота иначе, как посвящая его *богам*, но ели его они сами. Это подобно тому, как в мое время в Риме на улицах, площадках и лестницах домов нельзя было зажигать ни одной лампы иначе, как в честь *Мадонны* или какого-нибудь святого, образ которых висел тут же.

§ 441

Если *древний мир* облечен в наших глазах такой *невинностью*, то это объясняется только тем, что он не знал христианства.

§ 441 а

Противоположность между *древним* и *новым* временем, быть может, нигде не сказывается сильнее, чем в том, что у нас многие, хотя бы они никогда особенно не пекутся о Боге, при приближении смерти вспоминают о нем, а в смертный час каждый направляет свои мысли, если возможно, исключительно на Бога. У древних, наоборот, мертвому, а также человеку, который готовился к смерти, не было никакого дела до богов: он как бы выбывал из их области. См. Софокла "Аякс" (ст. 584)⁹ и Вергилия "Энеиду" (XI, 51)¹⁰.

* [Позднее]: Отрицание воли к жизни выступает у женщины в Suttee⁹.

Замечательно, что в *Пятикнижии*, где нет учения о бессмертии и где зато угроза и обетование, кара и награда человеку весьма часто переходят и на его потомков, тоже везде очень точно и тщательно перечисляются родовые списки и генеалогии. Таким образом, индивид отождествляется с родом, человек с его потомками — в гораздо большей степени, чем у других народов.

Надо пожалеть, что у *откровенных писателей* Нового Завета откровение не распространилось и на язык их и стиль.

У *христианского аскетизма* нет собственного ясного, отчетливого и непосредственного мотива: у него нет иного мотива, кроме подражания Христу; но Христос вовсе не был аскетом в собственном смысле (он советует, однако же, добровольную бедность, Мф. 10, 9); а затем, простое подражание другому, кто бы он ни был, не есть непосредственный, сам по себе достаточный мотив, который объяснял бы смысл и цель дела.

В *протестантских* церквях наиболее бросающимся в глаза предметом является *кафедра*, в *католических* — *алтарь*. Это символизирует тот факт, что протестантизм обращается прежде всего к пониманию, католицизм же — к вере.

Гуманизм носит в себе *оптимизм*, и поэтому он *ложен*, односторонен и поверхностен. Потому-то лет 40 назад против его господства в немецкой художественной литературе, которое преобладало и в произведениях Гёте и Шиллера, поднялся так называемый *романтизм*, ссылаясь на христианство, которое по духу своему *пессимистично*.

В настоящее время против *гуманизма*, влияние которого угрожает в конце концов привести к *материализму*, по тем же основаниям поднимается ортодоксальная и набожная партия, крепко держится *пессимистической* стороны и настаивает поэтому на *наследственном грехе* и *Спасителе мира*; но именно поэтому она вынуждена принять уже и всю христианскую мифологию и защищать ее как истинную, *sensu proprio**, что в настоящее время не может иметь успеха. Наоборот, она должна была бы знать, что познание естественной греховности и испорченности человеческого рода, злополучности мира, вместе с надеждой на спасение от него и освобождение от греха и смерти, вовсе не специфичны для *христианства* и поэтому вовсе не неотделимы от его своеобразной мифологии, а распространяются на гораздо более широкие сферы,

* исходя из своих собственных побуждений (*лат.*).

а именно, лучше и явственнее представлены в гораздо более древних и большинством человеческого рода исповедуемых религиях Азии, где они принимают совершенно иные формы и существовали задолго до того, как пришел Назорей.

§ 447

Разговор в 33 году:

А. Слышали новость?

Б. Нет; а что случилось?

А. Мир спасен!

Б. Что вы говорите?!

А. Да, милосердный Господь Бог принял образ человеческий и дал распять себя в Иерусалиме: тем самым мир спасен и дьявол повержен.

Б. Ах, это же прелесть что такое!

§ 448

Столь запутанная, причудливая, даже узловатая *мифология христианства* с замещающей искупительной смертью Христа, предопределением благодати, оправданием верой и т. д. — дитя двух весьма разнородных родителей: она возникла именно из конфликта *почувствованной истины* с *данным еврейским монотеизмом*, который в существенных чертах противоречит ей. Этим и объясняется и контраст между *моральными* местами в Новом Завете, которые превосходны, но занимают в нем приблизительно лишь 10—15 страниц, и всем остальным, которое состоит из неслышанно причудливой, назло всякому человеческому рассудку форсированной метафизики и наряду с нею всяческих сказок.

Эту всегда *переживаемую чувством* истину выяснила и выразила моя философия; отсюда и восторг очень многих.

§ 449

*Мейстер Экхарт** обладал удивительно глубоким и верным пониманием вещей. Но сообщение этого понимания другим людям испорчено у него тем, что в силу его воспитания христианская мифология стала у него совершенно навязчивой идеей, и вот для того, чтобы ее примирить со своим собственным убеждением или чтобы, по крайней мере, говорить на ее языке, он все время борется с Богом**, тремя лицами Троицы

* В "Protestantische Monatsschrift" (апрель 1858 г.) появилась хорошая статья Стеффенсена о *М. Экхарте*. М. Экхарт процветает в 1307 г. в Эрфурте; он старше *Таулера*, который цитирует его, ссылаясь на него. Около 1/3 опубликованного *Пфейбером* имеется в наиболее старых изданиях Таулера; приложенное в конце, оно было опущено в более поздних изданиях. Как на лучшие проповеди, Стеффенсен указывает на обозначенные № 56 и 87. В качестве образца взглядов Экхарта он приводит очень красивое место, около 5 стр., большая часть которых взята из одной проповеди.

** В этой борьбе его Бог каждое мгновение становится под его руками его собственным я. Он заходит в этом столь далеко, что это граничит со смешным. Например, на с. 465 кающаяся грешница идет к своему исповеднику, чтобы сказать ему: "Отец, возрадуйтесь со мной: я стала Богом".

и Св. Девой, которых он, однако же, принимает аллегорически, вследствие чего и получается с трудом поддающееся пониманию, а иногда и внутренне противоречивое изложение. В связи с этим находится и то, что он написал очень много: он не мог удовлетворить самого себя, не мог добиться ясных и кратких выражений; потому он всегда начинает сызнова и беспрестанно повторяется.

Будда, Экхарт и я учим в существенных чертах одному и тому же, но Экхарт делает это в оковах своей христианской мифологии. В буддизме заложены те же самые мысли, не искаженные полной мифологией; поэтому они просты и ясны, насколько религия может быть ясной. У меня же — полная ясность.

§ 449 а

Если посмотреть в корень вещей, то станет очевидным, что Мейстер Экхарт и Шакьямуни учат одному и тому же; разница только в том, что первый не смеет и *не может* высказывать своих мыслей прямо, как другой, а вынужден переводить их на язык и мифологию христианства; отсюда возникают для него большие затруднения и неудобства, а для его читателей — невнятность; ибо он говорит то, чего не думает, и думает то, чего не говорит. Этим и объясняется место из одного кодекса, поставленное во главу пфейферовского издания: "Один человек жаловался Мейстеру Экхарту, что никто не может понять его проповеди".

§ 450

Если вы не хотите ничего больше, кроме слова, которое возбуждало бы в вас энтузиазм и приводило в восторг, то для этой цели слово "бог" может служить так же, как и всякое другое.

§ 451

Может ли быть для профессора философии, т. е. для человека, который живет от философии, что-нибудь, употребляя мягкое выражение, более недостойное, чем исходящее от него обвинение в *атеизме*? А против меня это обвинение выставлено уже тремя профессорами философии. Эти господа сделали бы хорошо, если бы умилились несколько свой пыл в этом крике об *атеизме*, подумав о том, на чем собственно основывается *теизм*, а именно: 1) на откровении, 2) на откровении и 3) на откровении, и больше ни на чем в мире, — для того чтобы в пылу спора мы как-нибудь не соблазнились через них позабыть вежливость, которая везде подобает откровению.

§ 452

Религия в течение 1900 лет держала разум в наморднике. — Задача профессоров философии заключается в том, чтобы *европейскую мифологию* контрабандно перевезти как философию.

Существуют наемные убийцы истины и просвещения; как бы они ни прятались и маскировались, их узнают.

Нигде нет такой необходимости различать ядро и скорлупу, как в *христианстве*. Именно потому, что я люблю ядро, я иногда разбиваю скорлупу.

Глава XV

К метафизике прекрасного и эстетике

Привлекательная, эстетическая сторона сказок, арабесок и "Парменида" Платона заключается в том, что невозможное кажется в них возможным, причем сохраняется некоторая иллюзия истины: нарушен или изменен лишь один какой-либо закон, например в арабесках закон тяготения; все прочее остается на месте, и тем не менее возникает совершенно новый строй вещей; на каждом шагу нас снова поражает в иных случаях невозможное; трудное стало легким, легкое трудным, из казавшегося ничем бьет ключом новый мир, и чудовищное исчезает в небытии.

То, что это действует на нас эстетически, т. е. возбуждает высшее сознание, происходит оттого, что мы познаем тогда, насколько обусловлен этот чувственный мир и его законы, насколько он несуществен, случаен; и тем яснее мы познаем тогда, наоборот, противоположность его, то, с чем нельзя так играть, безусловное, существенное, необходимое.

Парменид играет с логической возможностью, как арабески — с физической; наслаждение его тем выше, что не только чувственный мир, но и рассудок кажутся ему чем-то случайным, ничтожным. Большинство его уловок проистекают из того, что он отделяет форму от материи, затем забывает, что он разделил их, и заставляет чистую форму вновь играть роль объекта, т. е. абстрактное понятие — роль конкретного.

Но нельзя нарушать таким же образом моральные и эстетические формы и правила, иначе получится совершенно обратный эффект; поэтому такое нарушение и не встречается еще пока ни в какой сказке, ни в арабеске, ни в "Пармениде". Пожалуй, такова песнь ведьм в "Макбете" *fair be foul and foul be fair**. Недаром ведьмы, черт, судьба и есть реализованные и олицетворенные зло, ничтожество, случайность.

Всякий роман — просто глава из патологии духа, как это в каком-то месте обосновывает Платон².

* зло есть добро, добро есть зло¹ (англ.).

Гомер, чистейшее выражение древнего мира, изображает нам терзания, суету, раздоры и тревожения мира, как они бывают предметом нашего эмпирически-разумного сознания. Но высшее сознание в нас, то, которое, не затрагиваемое и не нарушаемое всем этим, царит в сокровенных недрах нашего существа, он объективировал и (как и отдельные силы природы) олицетворил в блаженных, бессмертных богах, которые спокойно взирают с Олимпа на земную суетолюку, ибо для них все это — только забава. Превосходный пример дает "Илиада", 22, 100—200³, где ищут успокоения от страха за преследуемого Гектора прямо у богов; совершенно так же, как высшее сознание, — наше убежище от бедствий мира.

§ 458

Платон своим уничтожением и отрицанием поэзии уплатил заблуждению ту дань, которую должен уплатить всякий смертный. Он говорит ("Государство" X, р. 608): *Παλαία μὲν τις διαφορά φιλοσοφία τε καὶ ποιητική**. Но это неверно. Философия очень хорошо уживается с поэзией. Поэзия служит даже опорой философии и оказывает ей помощь как обильный источник примеров, стимул к размышлению и пробный камень для моральных и психологических тезисов. Поэзия, в сущности, относится к философии так, как опыт к науке. Философия учит нас познавать в целом и в общем ту же истинную и внутреннюю сущность мира, какую поэзия показывает нам на примерах, на изображении отдельных случаев. Следовательно, между поэзией и философией — прекраснейшая гармония⁴, как и между опытом и наукою. Вообще по отношению к поэзии остаются истинными слова *Gёте* в "Тассо":

Und wer der Dichtkunst Stimme nicht vernimmt,
Ist ein Barbar, er sei auch, wer er sei**.

§ 459

Риторика отличается от поэзии тем, что она остается в области разума, держится второго класса представлений, воздействует с помощью слов и понятий, даже с помощью звука и размера слов, между тем как поэзия исходит из первого класса представлений и в него же возвращается; не понятия и слова, а действительные вещи, сама природа должны предстать в воображении перед поэтом, а затем и перед его читателем. Во всякой поэзии всегда найдется кое-что риторическое: но у *Гёте* в наименьшей степени, у *Шиллера* — в значительной. Чем менее риторична поэзия, тем лучше. Метр и рифма наполовину риторичны и поэтому родят поэзию с риторикой. *Философии* риторика так же не пристала, как и поэзия: здесь обе они — фальшивые монеты. *Шеллинг* портит свою философию поэзией, риторикой же портит ее преимущественно *Якоби*. Философ должен быть очень честен, чтобы не прибегать ни к каким поэтическим или риторическим вспомогательным средствам.

* "Существует исконное различие между философией и поэзией" (*греч.*).

** Кто голосу поэзии не внемлет, тот — варвар, кто бы он ни был⁵.

Дон Жуан — живейшее выражение того, насколько жизнь *ὄλουρος**.

С произведением искусства нужно держать себя так, как с большим саванником: остановиться перед ним и ждать, чтобы оно что-либо сказало нам.

Хотя при контемпляции, т. е. при эстетическом созерцании какого-нибудь объекта, остается лишь *чистый субъект познания* и воля забывается, однако к этому блаженству скоро примешивается легкое страдание, которое, собственно, представляет собою слабое, но мешающее воспоминание о личности, т. е. о *воле*. Несведущие люди думают тогда, что это — просто воспоминание о тех тяжелых обстоятельствах, в которых они находятся как раз в данный момент (на деле же — всегда). В действительности же это скорбь о том, что чистый субъект познания опосредствует свое познание с помощью непосредственного объекта, который необходимо есть воплощение, явление *воли*.

Гений заключается в познании идей. Гениальные люди поэтому *созерцают* предметы. Поэтому гений светится, в сущности, только в глазах, так как взгляд созерцающего имеет в себе нечто остановившееся, живое и часто даже (как у Гёте) над зрачком виден белок**. Люди негениальные не имеют никакого интереса к идее, выражаемой предметом; им интересны лишь отношения предмета к другим и, в конце концов, к собственной их личности. Поэтому они не созерцают, редко фиксируют что-либо подолгу, и всякое созерцание их быстро заканчивается. Поэтому их глаза лишены отпечатка гения. А плоские и пошлые филистеры характеризуются даже прямою противоположностью созерцания — *высматриванием*. Их взор поэтому всегда *высматривает*, что особенно сказывается, когда они, чтобы получше видеть, как это часто бывает, шурят глазами (*connivere*). Этого никогда не делает, по крайней мере как привычного движения, ни один истинно гениальный человек, даже если он близорук. Ср. § 121.

Для каждой *идеи* есть *понятие*, но не для всякого *понятия* — *идея*, Платон не различает этого надлежащим образом, когда он в "Государстве", в начале кн. X, говорит, что и стол, и стул и т. д. выражают известную идею, именно — идею стола, стула и т. д. Но это не так: стол и стул, конечно, выражают известную идею, но не идею стола и стула: все *artefacta**** подобного рода выражают лишь идею материи и света.

Если истории наук и искусств не представляют собою, как этого, однако, можно было бы ожидать, лишь изображения невыразимых, *бесчисленных нелепостей и пошлостей человеческих*, — то это происходит оттого, что

* "Снаружи здоровый, а внутри испорченный" (*греч.*).

** NB. У порывистых, необузданных людей это явление тоже иногда наблюдается, однако по другим причинам, и его отличительный признак — вращение глаз.

*** Здесь: предметы, изготовленные человеком (*лат.*).

они в целом сообщают нам лишь об исключениях и что следы сохраняются лишь от умных, даровитых, гениальных людей, т. е. лишь от одного на тысячи; *бесчисленная* же остальная толпа исчезает, не оставляя по себе никакой памяти; и поэтому, читая историю искусств и наук или созерцая сохранившиеся творения, думаешь, что человеческий род весь умен. Но если поближе присмотреться, в какое бы то ни было время, к современным произведениям и их творцам — например, если почитать книги, появившиеся в течение последних лет (во всякое время), или пойти на выставки живущих еще живописцев, или поиграть новейшие музыкальные произведения, то всегда будешь иметь дело лишь с одной бездарностью и увидишь все ничтожество человеческого рода. Кто сам того же пошиба, тот чувствует себя при этом хорошо; ибо Гёте справедливо говорит: "Много их, и хорошо им вместе". Но немногие избранные, *quibus ex melioris luto finxit praecordia Titan**, невыразимо страдают в этом гигантском Бедламе.

Кстати, еще одно замечание: так как *драматическое искусство* действует лишь на один момент, то наслаждение этим искусством наиболее редко; ведь оно достижимо лишь при условии действительно живой наличности человека, одаренного большим талантом; отсюда и происходит то, что остальные искусства, в которых прекрасное непреходяще, всегда могут указать нечто выдающееся; драматическое же искусство — редко: скорее в нем вполне ясно сказывается, почти при каждом его проявлении, неспособность людей к прекрасному.

§ 464

Кому знакома духовная или телесная красота, тому вид каждого нового так называемого *человека* и знакомство с ним в 100 случаях против одного не дают ничего, кроме совершенно нового, действительно оригинального и до тех пор никогда еще не приходившего ему на ум примера *compositi*** ненавистничества, плоскости, пошлости, извращенности, глупости, злости, — одним словом, всего отталкивающего и противоположного. В самом деле, при встрече с новым человеком я часто чувствую себя, как перед картиною Теньера "Искушение святого Антония" и сходными картинами, созерцая которые я при каждом новом уродливом и чудовищном образе удивляюсь новизне комбинаций в фантазии художника.

§ 465

Для философа, как и для поэта, *мораль* не должна стоять выше *истины*.

§ 466

L'unité de l'action consiste en ce que d'un bout de la pièce à l'autre on parle toujours de la même chose: ce qui est horriblement ennuyeux, et rend les tragédies françaises si soporifiques***.

* сердце лепил им Титан благосклонный из лучшей глины⁶ (лат.).

** сооружения, составленного из (лат.).

*** "Единство действия состоит в том, что с начала и до конца пьесы всегда говорят об одном и том же: это страшно скучно, и это делает французские трагедии такими снотворными" (фр.).

Можно сказать, что весь *Шекспир* — не что иное, как человек, который даже в бодрственном состоянии мог делать то, что все мы можем делать во сне: заставлять людей говорить согласно с их характерами. Так, Фидий мог сознательно делать то, что все мы делаем помимо всякого сознания, — творить людей.

Превосходный сюжет для трагедии из "Пекинской газеты" от 1788 г., находится в "Journal asiatique", 7, 11, p. 241 seqq.

Я выяснил, что тенденция трагедии — указать на отрицание, уничтожение воли к жизни. Напротив, комедия побуждает именно к продолжению и утверждению этой воли. Страдания должна и она выносить напоказ, подобно всякому изображению человеческой жизни. Но комедия при этом показывает отчасти, что страдания преходяще и разрешается в радость; отчасти, что оно смешано с радостями, удачею, победою, надеждою, которые в конце концов перевешивают его; отчасти, наконец, что вся жизнь и даже самое страдание содержит много комического элемента, материала для смеха, благодаря чему мы, если только мы этот материал отыщем, имеем основание при всех обстоятельствах оставаться в хорошем расположении духа; следовательно, комедия показывает, что жизнь в целом очень хороша и сплошь забавна.

Так как это воззрение в таком мире, который именно и есть проявление воли к жизни, должно было большинству прийтись весьма по вкусу, то этим и объясняется, почему неминуемо оказалось больше любителей комедии, чем трагедии, и почему легче склоняются к первой, чем к последней.

То, что для гения независимость его личности и свободный досуг должны стоять выше всяких благ, это очевидно*. Ибо удовольствия и почести, покупаемые ценою своей свободы и досуга, рассчитаны лишь на обыкновенных людей и нисколько не привлекательны для гения.

*Интеллект по своей природе приурочен к служению воле и поэтому, в [соответствующей] степени и мере, приспособлен к ней. Гений заключается в ненормальном перевесе интеллекта и его применении к общему началу бытия, на благо всего человеческого рода, вместо служения индивидуальной воле; если же он тем не менее принужден служить ей, то хотя он и не теряет в своей *интенсивности*, зато теряет свое время, проигрывает в *экстенсивности*; гений, таким образом, не развивается, он погибает. Поэтому полное использование этого редкого свойства духа требует, чтобы о воле индивида и ее необходимых целях заботился кто-либо со стороны; благодаря чему интеллект как субъективно, так и объективно становится свободным. Если это будет сделано лишь наполовину, то и гений будет использован лишь наполовину, как было с Гёте, который убит при дворе лучшие свои годы в Веймаре. Эта объективная свобода гения зависит от унаследованного состояния, или от какого-либо мецената, или от умеренности потребностей; чем более одного из этих элементов, тем менее нужды в другом.

Гений обращен лишь на самого себя, на наслаждение собственным духом, одни только отображения и набальзамированные созерцания которого дают еще отраду и грядущим поколениям; поступаясь же своим досугом и свободой, он устраняет этим и самого себя, не может более быть тем, чего требует его внутренний дух, а делается тем, что соответствует человеческим целям. Поэтому нет ничего глупее для гениального человека, как жертвовать своими силами и временем ради богатства и почестей; ибо это значит отказываться от единственного истинного блага, существующего для него, чтобы приобрести взамен нечто неприемлемое. *Гениальному человеку* мир не может дать ничего лучшего, подарить ничего более благородного, чем именно *он сам*: и мир дает это, если делает возможным для гения пользоваться своими силами и своим временем независимо и неограниченно. Если такое положение случайным образом становится доступным гению, то с его стороны величайшая, даже невозможная для него глупость — отстраниться от этого источника наивысших доступных ему наслаждений, чтобы приобрести взамен такие блага, которыми должны довольствоваться другие, — богатство, роскошь, положение и великосветское общество: и, однако, *Гёте* пожертвовал ради всего этого лучшими своими годами. Ему не доставало умеренности в потребностях.

§ 471

Когда исходят из *понятия* и рассуждают, и, руководясь им, отыскивают, скажем, антитезы и контрасты, то это *нечестно* и неправдиво (это — кокетство вместо одушевления), так как понятие получает свое движение лишь непосредственно от *воли*. Вполне правдивыми и честными, а потому и бессмертными люди бывают лишь в том случае, если они все время исходят из *созерцания*; ибо лишь тогда человек — чистый, безвольный субъект познания. Так делал *Шекспир*. Представителям первого рода людей имя — *legio**.

§ 472

Мировая душа — это воля, а *мировой дух* — чистый субъект познания.

§ 473

Прекрасным *сюжетом* для живописца послужило бы, по одной индусской основной мысли, следующее: охотник только что нанес утомленному бегом и остановившемуся оленю смертельный удар охотничьим ножом, и в тот же миг сзади набрасывается на него волк и вонзает зубы в его затылок. Рассуждать и морализировать по поводу этого предоставляется каждому из зрителей: для художественной и для поэтической правды вполне достаточно, что это — возможный факт.

* легион? (лат.).

Весьма нецелесообразно и вредно для искусства желание поощрять изящные искусства денежными наградами, выдачей премий, академиями, обществами любителей искусства, которые покупают и разыгрывают всякие кропанья, и т. п. *Ибо этим поощряют тех, кто любит не искусство, а деньги*, и вызывают к жизни бесчисленные ремесленные изделия непризванных, необозримое множество которых затрудняет истинному таланту приобретение известности, прежде всего потому, что эти продажные художники изошрены в таких средствах и интригах, к которым талантливый человек не приспособлен.

Число произведений искусства всякого рода станет, по устранении всех указанных выше средств поощрения, обозримым, и истинное произведение никогда не затеряется в легионе неистинных. То же самое надо сказать и об опере, и вообще о музыке: искусственные учреждения, впервые появившиеся во Франции, имеющие целью денежное вспоможение композиторам, породили бесчисленные посредственные и плохие оперы и ускорили упадок музыкального искусства; подобно другим изящным искусствам, музыка, достигнув вершины своего развития, идет назад и впадает в погоню за эффектами, в перегруженность изложения, в злоупотребление средствами искусства и пренебрежение к цели, рассчитывает на одобрение толпы, т. е. черни.

Кто родится с талантом, тот в нем находит свое счастье и не нуждается ни в какой другой награде; и он легче защитится от нужды, чем против скопища непризванных соискателей, которые вырастают от блеска золота, как червяк вылупляется из личинки под действием солнца; к этому нужно добавить еще, что Мидас всегда склонен увенчать лаврами Марсия⁸.

Отсюда становится ясным также, почему поэзии и философии была бы оказана большая услуга, если бы с помощью их нельзя было зарабатывать денег и ими поэтому стали бы заниматься лишь те, кто интересовался бы ими ради них самих, как целью, а не как средством. Правительства не могли бы сделать ничего лучшего для поэзии и философии, как уничтожить все кафедры философии или, по крайней мере, ограничить преподавание ее логикой и краткою историей философии и объявить, что гонорар за поэтические и философские произведения не подлежит взысканию, а перепечатка их разрешается. О, как чист тогда стал бы воздух! Как изгнан был бы тогда ищущий своего пропитания, а не истины сброд из священных пределов! Насколько иною стала бы история философии с Канта! В каком забросе оказалось бы пагубное стихоплетство, строчительство романов и газетное бумагомарательство!

Немногие непризванные, побуждаемые простым тщеславием, не могут быть помехой. Какой простор открылся бы для заслуги, если бы освободиться от ищущих наживы! Разве величайшие мастерские произ-

* [Позднейшая приписка]: Заметный прогресс живописи и скульптуры при новой поощрительной системе говорит против выраженного здесь взгляда.

ведения поэзии, музыки и живописи вызваны к жизни академиями и премиями? Но дошли бы они до нас от таких времен, когда не знали еще никаких ни академий, ни премий? Корреджо, Шекспир, Моцарт — получали ли они такие награды, или же они жили в бедности и находили свое счастье в искусстве?

Даже *Гёте* и *Жан-Поль* не написали бы своих многочисленных посредственных томов, а лишь хорошие и им посвятили бы еще больше времени. В особенности *Жан-Поль* был загублен погоней за деньгами; точно так же и *Виктор Гюго*.

Каждому, кто хочет создать творения, требующие гения, можно сказать:

Du bist ein Barde, Freund! Sind deine Augen helle?
G'nügt dir die Eichel und die Quelle?*

И его лозунгом должен быть лозунг арфиста в "Мейстере":

Ich singe wie der Vogel singt.
Der in den Zweigen wohnt:
Das Lied, das aus der Kehle dringt,
Ist Lohn, der reichlich lohnet**.

И *Шенстон*¹⁰ справедливо говорит: "Нужда — мать искусничества, но, право, не изящных искусств". Кто занимается последними, тот должен устранять нужду каким-либо иным делом, и любовь к искусству настолько приучит его довольствоваться малым, что он освободит свое время для искусства; он создаст меньше произведений, но зато более зрелые и лучшие.

Ср.: Кант. Критика способности суждения, р. 175.

§ 475

Заурядные люди могут быть в высшей степени достойными уважения в практической жизни, очень милыми; они могут быть и хорошими проповедниками, приличными врачами, адвокатами, справедливыми судьями и т. д.; но в изящных искусствах, в поэзии и в философии они — навеки неисправимые мараки, кропатели, заядлые пачкуны, искажители всего хорошего, — одним словом, сволочь и ослы, к которым нужно относиться безо всякой пощады, которых надо бичевать и с бранью и с позором гнать прочь, чтобы унять их писательский зуд. Посмотрите только, что сделали они из философии после великого, исторического явления *Канта!* Совершенно наподобие того, как если бы дикари набросились на античную статую и пожелали ее исправить по своему вкусу и превратить ее в торжественного Вицлипуцли¹¹.

* "Ты — бард, мой друг! Так светлы ли твои взоры и довольно ли тебе ягод и ручья?" (нем.)

** Я пою, как птичка,
Что в кустах живет:
Лучшую награду
Песня мне дает⁹ (нем.).

Почему фасад с выступающими друг над другом этажами старых франкфуртских домов, благодаря которым этажи выступают на улицу за линию основной стены, настолько безобразны архитектурно, что их запретили только по этой причине, хотя они не опасны и не могут причинить вреда? Оттого, что они являют тяжесть без опоры, подобно тому как балконы на колоннах — опору без груза.

§ 477

Поэт невозможен без некоторой склонности к притворству и фальши; напротив, *философ* немислим без прямо противоположной склонности. Это, пожалуй, — основное различие обоих направлений духа, которое ставит философа выше; да он и действительно стоит выше и реже встречается.

§ 478

Хотя *Г. Гейне* и шут, однако у него есть *гений*, а также то, что отличает гений, — *наивность*. Но если поближе присмотреться к его наивности, то найдешь, что корень ее — *жидовское бесстыдство*; ибо и он принадлежит к нации, о которой Ример¹² говорит: "У них нет ни стыда, ни совести".

§ 479

К числу многих условий, благодаря которым могли возникнуть творения *Шекспира*, относится также и то, что он имел перед собою более *интеллигентную* нацию, как в смысле натуры для него, так и в смысле уровня понимания, — чем он мог бы встретить во всякой другой европейской стране.

§ 480

Красота юноши относится к красоте девушки так, как картина, написанная масляными красками, — к пастели.

Глава XVI

О суждении, критике,
одобрении и славе

§ 481

Большинство людей предпочитает заниматься всем, чем угодно, только не мышлением и раздумьем; чтобы иметь при этом все-таки еще и возможность действовать, не подвергая себя слишком большому урону, они держатся излюбленной максимы: поступать всегда только так, как поступают все другие. Таким образом, они похожи на общество, которое уселось в круг — один к другому на колени, в то время как никто не сидит на стуле. Когда я вижу, как в стаде гусей или баранов каждый идет

непрерывно за предшественником, не заботясь, куда же он, собственно, идет, то мне кажется всегда, что сквозь их крик и блеяние до меня долетают произносимые слова: "Не стану я выделяться!"

§ 482

Авторитет является, как известно, единой действующей силой: никто не хочет в сознании собственного бессилия прибегать к суждениям, а каждый дожидается суждения со стороны более умного. Но вместо последнего является более бесстыдный и внушает ближнему свое суждение, а затем по его стопам идет уже все стадо.

§ 483

Есть существа, относительно которых не понимаешь, как это они умудрились ходить на двух ногах, — хотя сам по себе этот факт еще ничего и не говорит.

§ 484

Человек, которому, как это обыкновенно бывает, чужой авторитет должен заменять собственное суждение, представляет собою жалкое животное.

§ 485

Есть масса двуногих и четвероногих существ, которые существуют *только для того, чтобы существовать*.

§ 486

Нет ничего более редкого, чем самостоятельное *суждение*. Меньше всего можно ожидать его от профессиональных ученых. Узкое пространство их головы наполнено традиционным материалом, а для последнего всякое самостоятельное мышление опасно.

На что может надеяться тот, кто славу за добытое собственной мыслью должен принимать из рук таких людей, которые никогда не могли мыслить сами и хотят возместить этот недостаток с помощью традиционного материала, коего они служат хранителями?

Но скажут мне, что подрастает беспристрастная молодежь и что есть исключения. Исключения существуют только для исключений, и в таком жалком мире, как наш, приходится во всем жить в виде исключения.

§ 487

Лавровый венок — это покрытый листьями венец терновый.

§ 488

Кому *парадоксальность* какого-нибудь произведения кажется достаточным поводом для неблагоприятного суждения о нем, тот, очевидно, держится того мнения, что у нас уже имеется в обращении значительная

масса мудрости, что мы вообще ушли далеко и нам предстоит — самое большее — сделать некоторые частные поправки. Но кто вместе с Платоном попросту устраняет это ходячее мнение словами: *τοῖς πολλοῖς πολλὰ δοκεῖ** или даже вместе с Гёте держится убеждения, что абсурдное собственно и заполняет мир, для того *парадоксальность* известного произведения всегда является благоприятным, хотя далеко еще и не решающим признаком.

Хорош был бы тот мир, в котором истина могла бы быть не парадоксальной, добродетели не надо было бы терпеть страдания, а все прекрасное могло бы быть уверено в одобрении**.

§ 489

Того, кто создал великое бессмертное произведение, так же не может волновать или огорчать отношение публики и суждение критиков, как разумного человека, который ходит по дому умалишенных, не может задевать брань и оскорбления со стороны сумасшедших. Конечно, пока первый не знает людей, а второй не знает, где он, до тех пор дело будет обстоять иначе, но не после полученного разъяснения.

§ 490

Le fondement de toute gloire véritable c'est l'estime *sentie*; mais la plupart des hommes ne sont capable d'estime *sentie*, qu'envers ce qui leur ressemble, c'est à dire envers le médiocre. Donc la plupart des hommes n'auront, pour les ouvrages du génie, jamais qu'une estime *sur parole*. Celle-ci se fondant sur l'estime *sentie* d'un très petit nombre d'individus supérieurs capables d'apprécier les ouvrages du génie: nous voyons la raison de la lenteur de l'accroissement de la véritable gloire***.

§ 491

Интересно знать, как высока была, собственно, ценность Платона во мнении людей его времени?

Аристотель позаботился о своем кредите при дворе.

§ 492

Мог ли бы какой бы то ни было великий ум достичь своей цели и создать вечное произведение, если бы своей путеводной звездой он взял блуждающий огонек общественного мнения, т. е. мнение маленьких умов?

* Большинство представляет это по-разному (Платон. Государство, 576, с. 3; пер. А. Н. Егунова) (греч.).

** (Вариант): Великолепен был бы мир, в котором истина совсем не была бы парадоксальной; в нем тогда и прекрасное тотчас бы находило себе признание, и добродетель была бы легка.

*** "Фундаментом всякой истинной славы является *сознательное уважение*; но большинство людей способны сознательно уважать только то, что похоже на них, — т. е. посредственность. Оттого большинство людей всегда будут питать к созданиям гения уважение только *на словах*. Последнее же опирается на сознательное уважение очень малого числа высших индивидов, которые способны оценить создания гения: в этом и заключается причина той медлительности, с которой вырастает истинная слава" (фр.).

Серебро, золото и обыкновенные драгоценные камни находят себе покупателей в любой день; поэтому, создав их запас, ты никогда не впадешь в нужду. Но драгоценные камни первого ранга, которые в высшей степени редки и до некоторой степени неоценимы, лишь изредка находят себе и покупателя, умеющего оценить их и оплачивающего их по их полной стоимости, и если только вы не хотите спустить их, то можете с ними умереть в бедности, но оставить богатых наследников. Совершенно так же *маленькие таланты* находят себе признание, оценку и употребление очень легко; наоборот, великие, в высшей степени редкие, почти неоценимые таланты с большим трудом обретают себе знатока, ценителя и воздаятеля: их произведения часто переходят к потомству, не дав ничего современникам. (То же самое сказал *Шамфор*, которого тогда я еще не знал¹.)

Число лет, протекших между появлением какой-нибудь книги и ее признанием, дает меру времени, на которое автор опередил свой век: может быть, оно, это число, — квадратный или даже кубический корень из этого времени или даже из того времени, которое данной книге предстоит прожить.

В царстве мышления существует *три рода умов*.

Одна категория их не в состоянии идти иначе, как в сопровождении кого-нибудь другого и лучшего, чем они, причем они знают, что это так, и занимаются только воспроизведением чужих мыслей. Однако же такие люди стараются часто скрыть это за мнимой оригинальностью, которая, впрочем, не идет дальше распорядка и изложения. Они становятся комичными, когда выдают себя в тех пунктах, где их предшественник обошел лежавшую у него на пути проблему или же сделал ошибку, и когда такой оригинальный подражатель прокрадывается тихонечко и с комической серьезностью по той же тропинке мимо этой проблемы, или непринужденно проделывает за своим образцом те же ошибки, — чего не могло бы быть, если бы он осмелился мыслить сам.

Вторая категория умов обладает такими же силами, что и первая, но у нее недостает способности суждения, чтобы это понять, и вот, человек такого типа пытается идти на собственных ногах и преподносит почтенной публике самолично придуманные монстры. Это — дураки, "скроенные по своему образцу".

Третья категория умов настолько редка, что ее приходится рассматривать скорее как исключение: это — оригинальные, самостоятельно мыслящие умы.

Когда кто-нибудь стоит вверху один, а другие не могут подняться к нему, то он должен, если не хочет быть один, спуститься вниз.

Быть великим — вот единственное средство показать маленьких людей в их малости. Кто прибегает к иным средствам, тот показывает этим, что в его распоряжении нет первого средства. *Маленькие люди* во все времена ссорились и ругались в литературе; ибо, чтобы возвысить себя, они видели только одно средство: унижить других. *Великие умы* этого никогда не делали, более того, они остерегались поступать так даже в тех случаях, когда, может быть, у них появлялось искушение к этому; ибо только таким путем могли они показать, что они в состоянии возвысить себя собственными силами, не унижая других, — как бы не только в относительном, но и в абсолютном пространстве. А кто стоит там, вверху, тот на своей высоте останется.

Τεκνον εμou, καρτος μεν Αθηναιη τε και 'Ηρη κ. τ. λ.*

§ 498

Соперников или *противников* ни в каком случае не надо пытаться умалять порицанием или принижением; достигнуть этого можно единственно тем только, чтобы самому быть великим: это делает их малыми, малыми, малыми! Это — худшее, что можно им причинить; потому они никогда и не прощают этого. Если же ты стараешься добиться их умаления только что упомянутым прямым путем, то это показывает, что ты не можешь выполнить своей цели способом последним, — и вот ты совсем не достигаешь желанного, ставя себя с ними на одну доску.

§ 499

Быть великим и *быть вынужденным жить среди жалкого сброда* — это синонимы; это только два выражения для одной и той же вещи, как несомненно одно и то же сказать: *a* относительно к *b*, как 1 к 8, — или *a* составляет $\frac{1}{8}b$.

§ 500

Собственное одобрение никогда не является гарантией ценности какого-нибудь произведения ума; ибо оно говорит только, что выраженные в этом произведении мысли автора соответствуют его взгляду на мир, что понятно само собою; дает же такую гарантию всякое *искреннее чужое одобрение*. Ибо если мысли, совершив свой путь из одной головы в другую, совпадают и с имеющимся в этой последней мировоззрением (а ничего больше никакое одобрение не может сказать), то это может иметь свое основание только в том, что они объективны, т. е. что они находятся в согласии с объективным миром, который является общим для всех. Это — мир созерцания; он во всех головах — один и тот же, только не в каждой он отпечатлевается одинаково чисто и энергично. Что бы из этого мира ни показать кому бы то ни было, последний не может ничего отрицать, хотя бы он сам и не нашел этого.

* Доблесть, мой сын, даровать и Афина и Гера богиня могут, когда созволят (*Гомер. Илиада, 9, 254; пер. Н. И. Гнедича (греч.)*).

Объяснять чужое отдельное одобрение на основании случайного совпадения образа мыслей можно лишь тогда, когда человек писал в манере, по моде и в духе своей эпохи, т. е. безо всякой оригинальности, или составлял такие же рассуждения, какие составляет всякий и сам, т. е. был тривиален. Помимо же этого отличие одной индивидуальности от другой слишком велико.

Итак, уже *одно* чужое одобрение, настоящее и компетентное, дает гарантию тому, что самостоятельно продумано и оригинально. В противоположность этому одно чужое неодобрение или даже неодобрение многих ничего не значит; ибо оно, если даже не вытекает из дурной воли, может очень часто являться плодом недостаточной способности понимания. Но пройти путь из одной головы в другую мысль должна, если одобрение, которое встречает ее, должно служить показателем ее ценности.

Частое исключение составляет случай, когда сообщаемые понятия уже имелись в чужой голове, и, следовательно, данное произведение — не более как простое повторение уже известных понятий, которые твердо установлены во многих головах. В этом случае произведение не оригинально, — а все сказанное применимо только к оригинальному. На этом исключении и покоится одобрение того дурного, на что существует большой спрос. Все его читатели и почитатели сравнивают его — но никогда не с миром интуитивным, а только с господствующими понятиями.

§ 501

Озорий ("De gloria") верно заметил, "что *слава* бежит от того, кто за ней гонится, и, наоборот, следует за тем, кто не обращает на нее внимания и не ищет ее".

Ибо всякое преднамеренное стремление к славе являет людям доказательство того, что данный человек не относится с полной серьезностью к самому делу, — иначе он не придавал бы такой большой цены тени или отзвуку этого дела, — согласно принципу, что аффектирование какого-нибудь свойства указывает на его отсутствие.

Итак, для своей славы не следует делать ничего другого, как только заслуживать ее: следовательно, не умалять других, чтобы этим относительно возвысить себя*; не позволять друзьям хвалить себя и вообще не стремиться преднамеренно возбуждать к себе внимание; не восхвалять своего дела и вообще не подымать шума, а ждать, пока заслуга сама начнет говорить за себя, что она непременно в конце концов и сделает, как и, наоборот, слава, созданная искусственно, должна будет рано или поздно погаснуть. Ибо всем этим раздражаешь еще, помимо всего, дух противоречия и обостряешь и без того постоянно возбужденную зависть.

§ 502

Те, кто достиг настоящей и заслуженной *славы*, не могут придавать ей никакого значения; ибо человеческий род представляется им как раз

*Quoi de plus sot de se montrer petit, voulant paraître grand [Нет ничего глупее выказывать себя малым, между тем как желаешь показаться великим(фр.)].

настолько же малым, насколько они ему — великими, и его слабые соединенные голоса, достигая их слуха, звучат лишь как жалкое кваканье. Но здесь и наступает то, о чем говорит Аристотель, — именно, что хотя отдельные лица, которые составляют публику, обыкновенно не способны к верным суждениям, но сама эта публика судит в большинстве случаев верно и метко.

§ 503

Что "Упнекхат"² читают и знают так мало, спустя тридцать лет после появления на немецком языке; что "Разные сочинения" Лихтенберга, вместо того чтобы выдержать новые издания, спустя 33 года, должны продаваться по сильно заниженной цене; что гётевское учение о цвете все еще после 22 лет везде считается ложным: все это — *характерные черты немецкой публики*, о которых никогда нельзя забывать, если возлагаешь на нее известные надежды.

§ 504

Чтобы ориентироваться в *интеллектуальном характере немцев* и в тех надеждах, которые можно возлагать на них, я отметил для себя несколько устойчивых пунктов, на которые в соответственных случаях я всякий раз и обращаю свой взор: Вот они: 1) Фихте, это переходящее всякие границы шутовское подобие Канта, все еще, 40 лет спустя после его выступления, ставят рядом с Кантом, как если бы он был ему ровня. 'Hρακλῆς καὶ πῆθκος!* 2) В течение 24 лет еще не понята истинность гётевского учения о цвете. 3) "Разные сочинения" Лихтенберга не только не дожили до второго издания, но спустя 32 года после их появления предлагаются издателем за бесценок, в то время как сочинения господ Залата, Круга³, Гегеля и т. д. выдержали несколько изданий.

Правда, утверждают, что немцы выдумали порох, — но я не могу присоединиться к этому мнению.

На вопрос об отношении отдельных выдающихся умов к их нациям я нашел долго искомый ответ у Бэкона.

§ 505

Нет нужды "чернить дурное": мода, которая дарит его благосклонностью, долго не проживет, и тогда каждый увидит его в его настоящем свете. А порицанием его вы всегда спускаетесь до некоторой степени au niveau** с ним; да и трудно всегда опережать время; а благодаря времени дурное тонет в силу собственной тяжести. Самая попытка указать, почему данное дурное дурно, была бы сизифовым трудом.

Сказанное неверно — в силу обоих совпадающих между собою изречений Вольтера и Гёте, которые я привел в предисловии к "Этике".

* Геркулес и обезьяна! (греч.)

** на [один] уровень (фр.).

Материал или круг деятельности *людей дела* — это воля людей: они придают ей нужное движение, и она становится орудием их деяний. Можно наверняка рассчитывать на волю людей, коль скоро на нее надлежащим образом воздействуют мотивами; ибо воля имеется у всех в полной мере: ведь она — субстанция человека.

Кругом деятельности людей-творцов служит *интеллект* людей: он должен понимать и ценить их произведения; но он составляет лишь акциденцию человека и обыкновенно до такой степени слаб, и при этом еще так подавлен господством, которое имеет над ним воля со своими склонностями и страстями, что его почти всегда оказывается недостаточно. Вот и выходит, что нет пророка в своем отечестве, и творцы обыкновенно не имеют другой награды, кроме как славы в потомстве.

Напротив, у людей дела для каждого деяния есть только *один* благоприятный момент времени, — *один* случай; творениям же остается неизмеримое время для их оценки, и их создатели могут сказать: "Si eso no es su siglo, muchos otros lo seran"*.

§ 507

Никто, конечно, никогда не наслаждался больше, чем *Гёте*, *косвенными* и *второстепенными* преимуществами гения (популярность, признание, слава, высокое положение, почести и созданное всем этим личное благополучие). Но кто поверит, что его счастье состояло в наслаждении этими благами, а не его собственным духом и что он не убежал охотно от хвалебного гула своих почитателей в одиночество, к собственным мыслям?

Достичь этих *косвенных* выгод с помощью *таланта* гораздо легче и удобнее; а гений, напротив, влечет за собою очень много *косвенных невыгод*, так как одаренный гениальностью человек — совершенно иного рода, чем все остальные, исключителен, изолирован, одинок, негоден для повседневной обыкновенной деятельности и течения человеческой жизни, а кроме того, он отличается от других особенностями своей организации, поскольку нервная система в нем слишком явно преобладает и поскольку еще он раздражителен, меланхоличен и ипохондричен. Вот почему только величина *непосредственных преимуществ* (наслаждение собственным духом) может вознаградить его за эти отрицательные стороны, и, несмотря на все, сделать гениальность все-таки желанной.

§ 508

Конечно, самонаслаждение, которое *гений* испытывает от самого себя и своих созданий, и та незначительность, в какой представляются ему люди, *настраивают его так возвышенно*, что он мог бы относиться вполне равнодушно к тому, будет ли он среди таких существ пользоваться-

* "Если это не его время, то будущее принадлежит ему" (исп.).

ся славой или нет. Но этот мир не способен вместить в себя идеал: его гении остаются людьми, у них есть слабости, среди которых жажда славы — далеко еще не самая большая.

§ 509

Кто хочет совершить что-нибудь великое, тот не должен стремиться угодить своим творением кому бы то ни было, кроме самого себя: коль скоро он погонится за чужим одобрением, из его произведения не выйдет ничего великого. Что создал бы Шекспир, если бы он принимал во внимание восприимчивость и одобрение других? Как мало, конечно, мог рассчитывать на одобрение и понимание Гёте, когда он писал своего "Тассо"! Когда он появился, Гёшен жаловался на плохой сбыт (по Примеру).

§ 510

Журнальная критика властвует не над суждением публики, как она воображает, а только над ее вниманием; поэтому единственный доступный для нее способ насилия состоит в замалчивании. Порицание же со стороны критики должно быть для всякого уважающего себя писателя одинаково желанно, как и ее похвала: это одно и то же.

§ 511

Глупец — тот, кто думает, что люди en masse* обладают способностью к объективной участливости по отношению к чему бы то ни было, т. е. что они могут живо интересоваться истинной красотой: коль скоро что-нибудь подобное возбуждает их воление, вы можете быть уверены, что за этим кроется какой-нибудь интерес воли и что взволнованная таким образом масса представляет собою партию.

§ 512

Почти так же легко, как воздается должное писателю умершему, воздается оно и живому, после того как вымрет то поколение, среди которого и для которого он писал изначально.

§ 513

Они воздвигают людям памятники, с которыми потомство со временем не будет знать, что делать. А Бюргеру* они памятника не ставят.

* в массе (фр.).

Когда *негениальным* людям предлагают какое-нибудь *новое учение*, то они не стараются проникнуть в его смысл и глубину, точно исследовать его и затем судить о нем путем сравнения с тем самым объектом, который должен быть с помощью этого учения разъяснен. Нет, они выбирают более короткий и удобный путь, а именно: ввиду своей склонности только к отрицанию они ищут *апагогического доказательства* противоположного следующим образом: они выбирают какой-нибудь тезис, в особенности какой-нибудь логический вывод из нового учения, и смотрят, не противоречит ли он чему-либо такому, что для них имеет значение неоспоримой истины; если им, к счастью, удастся установить такое противоречие, то вот нововведение и побеждено — благодаря счастливому и остроумному применению закона противоречия. Что противоречие может быть мнимым, что оно может быть разрушено с помощью какого-нибудь еще скрытого момента, как только он будет раскрыт, что в конце концов может оказаться ложной та мнимая непоколебимая истина, — об этом они ничего не хотят знать.

Такой метод применил уже в свое время Аристотель против Платона (например, в первой книге "Метафизики", гл. 7); в наше время его применяет Пфафф¹ против Гёте; и всюду он является каким-то паразитом, который обволакивает собою всякое новое значительное явление.

Дело сводится в конце концов к тому, что они во всяком новом тезисе взвешивают не его основания, а его следствия.

Кто не стремится постигнуть сущность вещей в ее целом, великом и общем, в ее подлинно существенном; кто, наоборот, может направлять свое внимание в совершенно другую сторону, для того, например, чтобы проследить причинную связь каких-нибудь отдельных явлений в природе или чтобы уяснить себе действительный процесс и смысл какого-нибудь отдельного события, которое, в силу отдаленности во времени, с трудом поддается истинному познанию, — тот может сделаться великим ученым, более того, — он может даже обладать хорошим умом и быть настоящим мыслителем, но уж наверное он чужд *гениальности*. Учение о цвете Гёте!

То, что большая ученость и всезнатьство причиняют большой вред способности отчетливо и живо постигать наглядный мир и, следовательно, самобытно мыслить и поэтически творить, — это объясняется следующим. Ученость заключается в произвольном воспроизведении изученного раньше, а память — это способность упражнения интеллекта: ее служба состоит в повиновении *воле*. Теперь, если воспроизведение представлений должно направляться при посредстве воли и из глубины

внутреннего мира, то это возможно только тогда, когда мы сообщаем представлениям известную независимость от внешнего впечатления, отклоняем их от последнего и делаем их нечувствительными к его настоятельной силе. Значит, чем больше ход представлений управляется изнутри, тем больше он замыкается от внешнего впечатления; это входит в привычку, и способность живого созерцательного постижения реального мира гибнет, а с ней и сила оригинального мышления и поэтического творчества.

§ 517

Часто говорят о *республике ученых*, но не о *республике гениев*. В последней дело обстоит следующим образом: один великан окликает другого через пустое пространство веков; а мир карликов, проползающих под ними, не слышит ничего, кроме гула, и ничего не понимает, кроме того, что вообще что-то происходит. А с другой стороны, этот мир карликов занимается, там, внизу, непрерывными дурачествами и производит много шума, носится с тем, что намеренно обронили великаны, провозглашает героев, которые сами — карлики и т. п.; но все это не мешает тем духовным великанам, и они продолжают свою высокую беседу духов.

§ 518

Ко второму изданию я хочу прибавить критику "*Leipziger Repertorium von einer Gesellschaft Gelehrten*"* в качестве первого приема со стороны современников и к слову "*Gelehrten*" ("ученые") сделать следующее примечание:

Слово *Gelehrter* ("ученый") производило на меня всегда своеобразное и неприятное впечатление, — может быть, в силу сознания того, как незначительно, в сущности, то, что может быть изучено, и как мало, следовательно, мы говорим, когда известное лицо называем ученым. Но больше всего это чувствуешь в таких случаях как настоящий, где, собственно, дело заключается в *judicium*** и где поэтому выражение "общество умных" (*Gesellschaft Gescheuter*) было бы более уместно, — но эти господа слишком скромны, чтобы решиться на такой шаг, и они правы.

Выражения *homme de lettres*, *letterato*, а *scholar**** никогда не производят на меня такого фатального действия, как немецкое выражение "ученый", потому что эти названия трактуют дело больше *en bagatelle*****, т. е. не хотят сказать более того, что, собственно, в них сказано, — в них есть даже легкий оттенок иронии.

Очевидно, в каждом человеке есть соединение и противоположность врожденного и приобретенного; когда же приобретенное делают в нем главным, как это мы имеем в слове "ученый", выдвигающем ученость, т. е. нечто приобретенное, как отличительный признак человека, то

* "*Лейпцигский справочник общества ученых*" (нем.).

** суждения (лат.).

*** ученый (фр., итал., англ.).

**** Здесь: шутки ради (фр.).

в этом кроется инсинуация, что врожденное в данном субъекте не имеет выдающегося характера. Я же ценю приобретенное бесконечно мало в сравнении с врожденным.

§ 519

Если бы духовная сила увеличивалась так же, как физические силы, от прибавления второй и третьей равной силы, в арифметической прогрессии, то *академии* и общества имели бы большую ценность. Но так как ее величина — чисто *интенсивная*, которая не нарастает от пространственного размещения в один ряд или вместе, как квадрат серого цвета в дюйм величиной не становится белым от прибавления 1000 других квадратов серого цвета, то...

Но Аристотель говорил, что голос публики, хотя бы она состояла из сплошных заурядностей, все-таки, в общем хоре, верен и внушительен, — так вот, значит!

§ 520

Берлинская академия ежегодно празднует день рождения изобретателя монад, предустановленной гармонии и *identitatis indiscernibilium*^{2*}. Я посоветовал бы ей дать срисовать все эти предметы умелому художнику и украсить таким изображением свои залы, чтобы заслуги ее великого основателя были всегда перед глазами.

§ 521

Зачем *лгать на живых, чтобы почтить мертвых*? Зачем приписывать последним в *академических хвалебных словах* все те свойства, которыми они должны были бы обладать? И притом — в такой степени, что кто знал восхваляемых, тот не может слышать этого без смеха. Вместо слов "Il ment comme une épitaphe" **, которые приводит Шамфор, скоро будут говорить: "Comme un éloge académique" ***.

§ 522

Академии ставят своей целью изыскание фактических, т.е. всегда только частных, истин; этой цели и соответствуют соединенные усилия многих. Наоборот, изыскание *общих* истин — дело единичных и редких людей, которые не могут ни нуждаться в сотрудиниках, ни находить их.

§ 523

Исследователи скрытых и утраченных учений древних философов затрачивают много труда и усилий на то, чтобы думать чужим умом вместо своего, который был бы им ближе, если бы он вообще был у них. И может ли подобным людям оказать большую помощь след чужого ума?

* тождества неразличимых (лат.).

** "Врет, как эпитафия" (фр.).

*** "Как академическая речь" (фр.).

Очень характерно, что европейские ученые (например, Крейцер и многие другие) очень усердно и обстоятельно занимаются плоскими сказками индийской народной религии Пуран и мифологии, между тем как мудростью Веды они пренебрегают совсем (об Упнекхате почти никогда не бывает и речи).

§ 525

Не надо думать, что ученые до такой степени слепы, нечувствительны, окостенелы по отношению к истинному и хорошему, что у них отсутствует всякое понимание последнего: нет, это кажется так, покуда они заседают перед нами только в качестве его *ценителей и судей* и их задача заключается лишь в том, чтобы его признать и восхвалить; а что они, наоборот, обладают самым верным пониманием хорошего и самым тонким тактом по отношению к чужим заслугам, это становится очевидным, как только они решаются на *плагиат*: тогда они уподобляются воробьям, которые отлично умеют выбирать самые зрелые вишни, и вы с изумлением видите, какие они тонкие знатоки. Здесь, наконец, и находится тот пункт, где чрезмерная несправедливость обращается в свою противоположность и влечет за собою, как и всякое зло, исцеление от самой себя. По отношению ко мне это проделали господин Розас³, а также (сказать правду) и *Брандис*, вероятно, и некоторые другие еще, о которых я ничего не знаю. Когда вы их уличите, то *eo ipso** они обращаются в ваших искренних и страстных панегиристов, и тогда оказывается, что они поработали для нашего правого дела, а не на пользу своего ничтожества. В этом и есть отраднейшее торжество.

Только что сделанное замечание представляет собой параллель и аналогию к замечанию Ларошфуко (р. 115, *maxime* 561)⁴, где он показывает, как мы хорошо замечаем собственные проступки, когда дело идет о том, чтобы скрыть их: точно так же сказанное мною выше показывает, как мы отлично видим чужие заслуги, когда дело идет о том, чтобы присвоить их себе.

§ 526

Пойми ясно и отчетливо все *ничтожество людей* вообще, затем ничтожество твоего века, и в особенности *немецких ученых*, — и тогда тебе не придется уже стоять с твоим произведением в руках и спрашивать: "Кто же из нас помешался: человечество или я?"

§ 527

Студентов-карьеристов порицали достаточно часто; но *профессора-карьеристы* — это нечто понятное само собой.

* тем самым (*лат.*).

Щеголять в заголовках книг своими титулами и званиями в высшей степени непристойно: в литературе не имеют значения никакие иные преимущества, кроме духовных; кто хочет предъявлять там другие, тот показывает этим, что не имеет первых.

§ 528

Как низко в сравнении с древними ставит нас тот факт, что самое главное в нашей учености заключается в том, чтобы понимать язык, на котором в то время говорил каждый носильщик!

§ 529

В республике ученых во все времена старались в каждом отделе подчеркнуть все посредственное, умалить истинно ценное, даже — великое, а где можно, то и совсем устранить его как неудобное.

Глава XVIII

О писательстве и стиле

§ 530

Когда мысль возникает у меня в неясной форме и витает предо мной слабыми очертаниями, мной овладевает невыразимое желание схватить ее: и я все отбрасываю прочь и гонюсь за ней, как охотник за дичью, по всем изгибам выслеживаю ее со всех сторон и пересекаю ей дорогу, пока не поймаю ее, не сделаю ясной и не перенесу ее, побежденную, на бумагу. Но иногда она все-таки ускользает от меня, и тогда мне придется ждать, пока другой какой-нибудь случай снова не вспугнет ее; и как раз те мысли, которыми я овладел после нескольких напрасных попыток, обыкновенно, — самые лучшие. А когда при такой охоте за мыслью меня прерывают, в особенности ревом животных, который врезается в мои мысли, как секира палача — между головой и туловищем, тогда я испытываю одно из тех страданий, каким мы подвергаем себя, спускаясь в один мир с собаками, ослами, утками.

§ 531

Самый подходящий, т. е. истинно философский, стиль для истории — это иронический.

Стиль Тацита — горькоиронический.

§ 532

Кто намеревается совершить далекое путешествие к потомству, тот не должен тащить с собою бесполезного багажа, ибо надо быть налегке, чтобы можно было плыть вниз по длинному потоку времени. Кто хочет

писать для всех времен, тот должен быть краток, сжат и ограничен существенным: он должен быть скуп и задумываться над каждой фразой и над каждым словом, — нельзя ли обойтись и без них, подобно тому как, укладывая дорожный сундук для дальнего путешествия, мы раздумываем над каждой мелочью, — нельзя ли не брать и ее*.

Это чувствовал и делал каждый, кто писал для всех времен. Широковецательным, конца не знающим болтунам, которые кидают публике непереваримые вещи, например *Фихте*, никогда и в голову не приходила эта мысль: да и чему бы это послужило?

§ 533

Большая трудность всякого *изъяснения* заключается в том, что, с одной стороны, богатство и полнота выражения и мыслей доводит впечатление от речи до высшей степени интенсивности, а, с другой стороны, каждая лишняя мысль и выражение ослабляет силы надлежащих и метких мыслей и слов, — как добавленная вода ослабляет напиток. Поэтому Вольтер и сказал: "L'adjectif est l'ennemi du substantif" **. Искусство живого изложения состоит в том, чтобы соблюсти надлежащую меру и метко выделить существенное и особенно характерное, все же несущественное и более слабое — отбросить. Оттого не меньше мудрости требуется для того, чтобы отвергнуть, чем для того, чтобы употребить. В этом отношении с искусствами словесными дело обстоит точно так же, как и с архитектурой.

Гердер обыкновенно употреблял три слова там, где можно было обойтись одним.

§ 534

Когда читаешь Гамана¹, то это содействует смелости выражения и изложения; но в наши дни чувствуется больше нужды в ограничении такой смелости, чем в поощрении.

§ 535

Быть записанными и напечатанными, чтобы действительно составить некую часть в литературе известной нации и жить века, заслуживают только *те мысли*, которые способен помыслить совершенно необыкновенный индивид, и то лишь в совершенно исключительные моменты. Ибо только они и есть те мысли, которые человечество могло создать лишь один раз, — и может быть, никогда больше, — и которые поэтому заслуживают, чтобы их удержали и сохранили.

Записать факты и зафиксировать их ближайшую связь может почти каждый, а способный человек может сделать это во всякое время. Но на собственные творения духа, на *мысли*, которые, как таковые и сами по себе, обладают вечной ценностью, обыкновенный человек не способен

* [Позже]: То же самое говорит Вольтер в своих "Pensées par..." in 12°, которые тогда еще не появлялись.

** "Прилагательное — враг существительного" (*фр.*).

никогда, а гений — только в редкие мгновения. Поэтому всякое творение духа, притязающее на такую объективную ценность, неудачно и обречено гибели, если автор его обладает только нормальными духовными силами, а также, хотя оно в таком случае и менее неудачно и позднее погибает, — если он писал его как очередную работу, к которой он, как всегда, приступал с мыслью: "Ну, а теперь я засяду писать". Ибо в таком случае пишет он только по воспоминанию, и притом по воспоминанию совершенно общему, добытому абстракцией из многих разновременных созерцаний. У него налицо одни только понятия; в минуты же вдохновения человек пишет под влиянием наличного созерцания нового свежего *арегси* *, перед лицом которого для него исчезает весь остальной мир. Всякое другое мышление — это простое перетасовывание уже законченных готовых понятий, разделение и соединение их, как это делается в уравнениях с алгебраическими величинами. Подобно такому алгебраическому вычислению, оно представляет собою только выяснение того, что было уже дано в самой задаче: превращение *implicite* данного в *explicite* познанное; а таким путем не возникает, собственно, никакое новое знание на свете. Подобное знание вытекает только из созерцательного постижения вещей с какой-нибудь новой стороны. Оно создается само собою, а не так, как мышление, т. е. не путем напряжения, которое в конечном счете все-таки исходит из воли, — последняя же там совсем не участвует.

§ 536

Всякий, кто писал *гениально*, видел духов. Ибо если бы он воспринимал действительность, то он приспособился бы к человеческому мнению вообще или к заблуждениям своего времени, не выражался бы метко с помощью каждого слова, совершенно наперекор и этому мнению, — и этим заблуждениям, и не проходил бы часто мимо господствующего заблуждения, не устаивая его заметить, хотя бы в форме противоречия.

§ 537

Обилие цитат увеличивает нашу претензию на ученость, но уменьшает притязание на оригинальность, — а что такое ученость в сравнении с оригинальностью! Оттого цитатами надо пользоваться только там, где мы действительно нуждаемся в чужом *авторитете*. Иначе же, когда мы подтверждаем свое мнение аналогичным изречением какого-нибудь прежнего великого писателя, то зависть сейчас же представит дело так, будто мы и самую мысль *извели* только из этого источника (так поступил, например, Ретце² с одним словом Якоба Бёме). Итак, если мы находим, что мнение великих прежних авторов совпадает с нашим, то это весьма способствует тому, чтобы укрепить и поощрить нас в нашей уверенности, что наши мысли верны. Но цитировать этих авторов не следует, исключая особые случаи, — например, "Физиологию" Штала³, и вообще цитировать надо больше из источников по тем специальным отраслям знания, которые нам совершенно чужды, чем из нашей соб-

* мнения (*фр.*).

ственной. Ибо если мы правы, то право останется на нашей стороне и без ссылок на прежние сходные изречения. Ведь коль скоро с нами истина, то какое же значение может иметь еще и то, что на нашей стороне еще и тот или иной автор, как бы он ни был велик? Это всегда только аутоç ефа* и никогда не признается всеми без исключения.

§ 538

Все мысли, которые я написал, возникли по внешнему поводу, большей частью по поводу какого-нибудь наглядного впечатления, и высказал я их, исходя из объективной точки зрения, не заботясь о том, куда они могут привести; но все-таки они похожи на радиусы, которые, направляясь от периферии, все сходятся к одному центру, т. е. к основным идеям моего учения: к ним ведут они с самых различных сторон и точек зрения.

§ 539

Существуют мысли, которые, сами по себе и взятые как таковые, не стоили бы того, чтобы их фиксировать, но необходимость которых продиктована определенным контекстом. Из такого цемента состоит, по меньшей мере, половина почти каждой книги. Наоборот, если можно было бы составить свой текст сплошь из таких мыслей, которые уже исключительно ради них самих были бы достойны того, чтобы их зафиксировать, и если бы они в самом деле были записаны и действовали затем все вместе, так что ценное было бы в то же время и необходимым и наоборот, по аналогии с органической природой, где εξ αναγκης**, представляет вместе с тем и χαρις του θεου***, то это было бы чудо, как стена, вылитая из расплавленных камней.

§ 540

Чем больше в книге разных тире****, тем меньше мыслей.

Глава XIX

О языке и словах

§ 541

Мы гораздо более склонны употреблять слова без понятий на латинском, чем на своем родном языке. Вот если бы вменить философам в обязанность вместо того чтобы говорить "абсолютное", всегда упо-

* Сам сказал* (греч.).

** по необходимости (греч.).

*** ради лучшего (греч.).

**** По-немецки "мысль" — der Gedanke, "тире" (типографский знак) — der Gedankenstrich.

треблять слово "отрешенное", или проще, "распущенное", то они меньше стали бы пустяков болтать о "заложенной в разуме идеи абсолютного"!

§ 542

Слова *действительность* (Wirklichkeit) и *действительный* (wirklich) в философии несравненно лучше и выразительнее, чем их синонимы *реальность* и *реальный*: первые свойственны исключительно немецкому языку, и у него есть повод гордиться ими.

§ 543

Замечательно, что *суетность*, *vanitas*, *vanité*, обозначает сначала пустоту, ничтожество, а затем — желание чужого удивления; таким образом, это желание, эта жизнь во мнении других, *avaritia laudis** характеризуется, в весьма примечательном словоупотреблении, как пустое и ничтожное *par excellence*** , ибо все это — самое ничтожное из всех благ.

§ 544

Слова и понятия будут всегда сухи, ибо в этом — их природа. Было бы глупо ждать, что слова и абстрактная мысль станут тем же и дадут то же, чем было и что давало живое созерцание, вызвавшее эту мысль: сама по себе она, мысль, представляет только мумию интуиции, а слова — крышку гроба мумии. Тут граница духовного общения: и лучшее она исключает. Но как ни сухо общение посредством слов и понятий, они пригодны, — стоит лишь их однажды нам постигнуть, — для того, чтобы понять то, что нам дает интуиция, чтобы свести вместе совместимое, и т. д. — наподобие того как жестяной футляр для растений хотя сам и представляет собою безжизненный металл, но для того, кто занимается ботаникой, служит для того, чтобы он мог унести в нем домой и сохранить найденные цветы.

§ 545

Как у англичан и французов слово "idée", в силу бедности их языков, означает понятие несравненно более широкое, чем в немецком, а именно — все, что только каким-нибудь образом есть представление, — так же точно обстоит дело и со словом "passion", которое далеко не во всех случаях соответствует немецкому слову "Leidenschaft" (*страсть*); французы и англичане скорее обозначают им всякое возбуждение воли, даже самые умеренные или слабые, и простые аффекты. Страсть же обозначает крайне бурное и длительное влечение и направление воли. Замечательно, что оба слова характеризуют страдательность воли по отношению к силе мотивов. Это в конце концов относится и к слабым, и к сильным влечениям.

* жадность до похвал (лат.).

** по преимуществу (фр.).

Французское слово "métaphysique" обозначает просто только "общее рассуждение".

Бедность языка может повести к надолго закрепляющимся двусмысленностям и оттого — к путанице понятий. Например, немецкое "*Liebe*" ("любовь") обозначает: 1) *caritas*, ἀγάπη, которая, как было показано, представляет собою сострадание, — а последнее в своей глубочайшей сущности зиждется на познании метафизического тождества с другим индивидом; 2) *amor*, ἔρως, который представляет собою волю как гения рода, или, короче, — волю рода как таковую, применительно к ее тайным целям.

Тем не менее у *caritas* и *amor* в самой глубине имеется один общий корень. А именно: в обоих действует через посредство индивида его метафизический субстрат, лежащий по ту сторону явления и индивидуальности, — воля к жизни в *amor* она — гений рода, который стремится увековечить последний и сохранить его тип во всей чистоте; в *caritas* она тоже возвышается над индивидуальностью и, в различных индивидах познавая свое собственное тождество, побуждает один индивид заботиться о другом.

Amour, *love*, *amore** так же двусмысленны, как *Liebe*; следовательно, все новые языки уступают в этом отношении древним. В связи с этим сентиментальная любовь представляет собою продукт нового времени.

Caritas и *amor*, направленные на одно и то же лицо, и притом взаимно, дают *счастливы́й брак*.

Лихтенберг насчитал свыше ста немецких выражений для обозначения опьянения; в этом нет ничего удивительного, потому что немцы издавна славились как пьяницы. Но вот что странно: в языке немецкой нации, которая считается самой честной из всех существующих, имеется так много *выражений* для обозначения *обмана*, как, может быть, ни в каком другом языке; и притом подобные выражения имеют у немцев по большей части какой-то оттенок триумфа, может быть потому, что это дело считалось очень трудным¹.

Я часто пользуюсь словом *piaiserie* **, потому что ему нет в немецком языке эквивалента. Это, конечно, происходит оттого, что в Германии нет соответствующего понятия, — не на том ли же основании, на каком мы не слышим гармонии сфер?

* Любовь (фр., англ., итал.).

** глупость (фр.).

То, что *французы* называют в военном смысле *gloire* *, надо понимать как синоним слова *butin* **. Вольтер говорит: "Dans toutes les guerres il ne s'agit que de voler" ***. Он был француз.

Natura **** — правильное, но эвфемистическое выражение: с одинаковым правом можно было бы сказать *Mortura* *****.

Кто хочет иметь верное понятие о *происхождении нашего языка*, который наряду со шведским, датским и норвежским представляет собою один из диалектов готского языка и, вероятно, не имеет ничего общего с жаргоном тех лежебок и пожирателей желудей, о которых говорит Тацит, — тому я рекомендую книгу Раска о *зендском языке*.

Я не знаю, почему мне сейчас приходит в голову, что *патриотизм*, когда он хочет заявить о себе в царстве наук, не что иное, как непристойный малый, которого надо взять за шиворот и выбросить вон.

Между тем есть люди, которые из одного патриотизма почитают даже философию Лейбница: они заслуживают того, чтобы их заперли среди сплошных монад и заставили там слушать предустановленную гармонию и созерцать спектакль *identitatis indiscernibilium* *****.

Глава XX

Психологические замечания

Пережив только что большое горе, мы удивляемся, что мир вокруг нас остается безучастным и продолжает идти своим обычным путем.

...die Welt, wie sie so leicht
Uns hilflos, einsam lässt und ihren Weg
Wie Sonn' und Mond und andere Götter geht*****.

Gёте. "Тассо"

Но мало этого! Нам становится невыносимо то, что даже и мы сами должны продолжать механический ход своих обыденных занятий, и то

* слава (*фр.*).

** добыча (*фр.*).

*** "Любая война есть мародерство" (*фр.*).

**** Природа, букв. "рождающая" от гл. *nasco* — рождать (*лат.*).

***** Слово, аналогичное "natura", от гл. *morior* — умирать (*лат.*).

***** тождества неразличимого (*лат.*).

***** "...как легко мир оставляет нас беспомощными, одинокими и продолжает свой путь, как солнце и луна и другие боги"¹ (*нем.*).

горе, которое бушует внутри нас, должно оставаться чуждым тысяче наших собственных поступков. Вот почему, для того чтобы восстановить гармонию между нашей внешней деятельностью и внутренними ощущениями, мы неистовствуем, кричим, рвем на себе волосы и катаем-ся по полу.

Наши *помыслы* столь *деспотичны*, что мы всё хотели бы приобщить к нашим интересам и всё принудить к участию в них. Единственным путем к этому было бы приобретение любви других, — так, чтобы наша беда теснила и чужую грудь. Так как это слишком сложно, то мы выбираем часто более короткий путь и выбалтываем свою беду людям равнодушным к ней, которые слушают об этом с любопытством, но без участия, чаще же всего — с удовольствием.

§ 554

Разговор и общение, которые всегда сопровождаются взаимным легким возбуждением воли, составляют почти физическую потребность. Но иногда животные для меня более занимательны, чем заурядные люди. Ибо, прежде всего, что можно вообще сказать? Только понятия могут быть передаваемы словами, т. е. самые сухие представления; а какие же понятия может передать какой-нибудь заурядный человек, если только он не рассказывает или не сообщает о чем-нибудь?

А ведь это, собственно, еще не создает разговора. Кроме того, самую большую прелесть разговора составляет только мимический элемент, проявляющийся характер, как этого ни мало. Но даже самый выдающийся человек, — сколь мало может он *сказать* о том, что в нем происходит! Ведь только понятия поддаются передаче. Все же разговор с умными людьми доставляет одну из величайших радостей. Но у людей заурядных к их скудости присоединяется еще и то, что их разум дает им возможность прятаться и притворяться; а так поступать им необходимо в силу их собственного убожества, так что они не показывают даже того небольшого, что у них есть, а вместо этого вы видите маску. *Животные же*, не имея разума, не могут ничего скрывать; они совершенно наивны и потому очень заняты, если только отнестись достаточно объективно к их способу общения: они не говорят словами, но своей фигурой, своим строением, образом своей жизни, своими поступками выказывают себя наблюдателю в таком занимательном и приятном виде. Он замечает разнообразную жизнь, по форме весьма отличающуюся от его собственной жизни и все-таки в существе своем представляющую одно с нею. Он, наблюдатель, видит здесь жизнь упрощенной, он видит ее по устранении рефлексии, так как жизнь здесь, в животных, живет исключительно настоящим, крепко захватывает его, о будущем не заботится (по крайней мере, сознательно), смерти не боится и, таким образом, всецело и вполне объята жизнью.

§ 555

The *conversation* among ordinary people, when it does not relate to any special matter of fact, but takes a more general character, mostly consists in

hackney'd common places, which they alternately repeat to each other, with the utmost complacency*.

§ 556

Некоторые люди могут презирать всякое благо, если только они им не обладают; другие же люди презирают его только в том случае, если они им обладают. Последние более несчастны и более благородны.

§ 557

Если у *скорби* нет больше определенного предмета, а чувствуешь ее по отношению ко всей жизни в целом, то она до известной степени представляет собой некоторое погружение в себя, замкнутость, постепенное исчезновение воли; она исподволь, но в сокровеннейшей глубине, даже подрывает и видимость последней, тело; при этом человек испытывает известное ослабление своих связей, легкое предчувствие смерти, и оттого такую скорбь сопровождает тайная радость; и, я думаю, она именно и есть то, что англичане называли *the joy of grief***.

И эта печаль, простирающаяся на всю жизнь *в целом* и освобождающая, — одна поистине *трагична*; в противоположность этому скорбь, направленная на какой-нибудь *отдельный объект*, как бы сильна она ни была, всегда комична, так как она представляет собою только раздвоение в надломленной воле, лишенной смирения, внутреннее противоречие воли и жизни. Такова скорбь скупца по поводу утерянной шкатулки. Хотя горе трагического лица *исходит* также из какого-нибудь отдельного, определенного объекта, но оно все же на нем не останавливается; более того, трагическое лицо принимает отдельную невзгоду только за *символ* всей жизни и переносит ее поэтому на всю эту жизнь.

§ 558

Досада — это направление субъекта познания на препятствие, встречаемое каким-нибудь сильным проявлением субъекта воли. Есть два пути избежать ее: либо не испытывать страстного желания, т. е. добродетель; либо не направлять своего познания на препятствие, т. е. стоицизм.

§ 559

Приобрести расположение очень красивой женщины благодаря только своей личности, — может быть, еще большее наслаждение для тщеславия, чем для чувственности, так как этим достигнешь уверенности в том, что твоя собственная личность представляет собою эквивалент для этой превыше всех ценимой, пленительной, боготворимой особы.

*"Разговор людей заурядных, если только он не относится к какой-нибудь специальной фактической теме, а имеет более общий характер, обыкновенно состоит из *пошлых общих мест*, которые они с величайшей любезностью и повторяют наперерыв друг перед другом" (англ.).

**радость горя (англ.).

Поэтому-то осмеянная любовь доставляет так много страданий, — особенно если она соединяется с небезосновательной ревностью.

В радости счастливой и в горе несчастной любви тщеславие принимает, вероятно, больше участия, нежели чувственность, потому что сильно потрясти нас может только нечто духовное, мысль, а не простое чувственное желание. И животные знают это вожделение, но им неизвестны те страстные радости и страдания любви.

§ 560

Кто внезапно попадает в совсем чужую страну или город, где царит совершенно отличный от его собственного образ жизни или даже язык, тот чувствует себя вначале так, как если бы он опустился в холодную воду: его внезапно охватывает слишком разнящаяся от его собственной температура, он чувствует сильное, подавляющее воздействие извне, которое пугает его. Он находится в чуждой ему стихии, в которой не может легко двигаться. Помимо всего этого, так как все бросается ему в глаза, то он боится, что и сам он тоже будет обращать на себя всеобщее внимание. Но как только он немного успокоится, сориентируется в окружающем и приспособится немного к его температуре, ему станет, как и находящемуся в холодной воде, чрезвычайно хорошо: он уже ассимилировался со стихией, он перестает тогда вынужденно заниматься своей особой и обращает свое внимание исключительно на окружающее, по отношению к которому он чувствует теперь свое превосходство — именно в силу своего объективного, бескорыстного созерцания; между тем как раньше он был подавлен окружающим.

§ 561

В путешествиях, где встречаешь так много разных достопримечательностей, духовная пища извне бывает, правда, часто так велика, что недостает времени ее переварить. Сожалеешь, что быстро мелькающие впечатления не могут оставить длительного следа. Но, в сущности, с этим дело обстоит так же, как и со чтением: как часто сожалеешь о том, что из прочитанного можешь удержать в памяти едва ли одну тысячную долю; но утешительно в обоих случаях то, что как виденное, так и прочитанное производит свое впечатление на дух, прежде чем оно забывается, и этим образует дух и делается, собственно, для него питанием, в то время как то, что только удержано в памяти, лишь начинает дух и раздувает его, наполняя его пустоту вечно чуждым для него материалом, но оставляя в то же время его сущность пустою.

§ 562

В путешествиях видишь человеческую жизнь в многочисленных, заметно различных формах — это-то и делает путешествие столь занимательным. Но при этом видишь всегда только *внешнюю сторону* человеческой жизни, — а именно, не более того, что всюду доступно также и чужаку и открыто для публики. В противоположность этому, внутреннюю

человеческую жизнь, ее сердцевину и центр, где происходит настоящая работа и проявляются характеры, не увидишь; более того, собственно, отдаешь ее за упомянутую выше внешнюю сторону, так как теряешь из виду даже ту часть этой внутренней жизни, которую ты не замечал дома, когда, до путешествия, жил среди членов своей семьи. Поэтому во время путешествий видишь мир как нарисованный ландшафт, с далекими и широкими горизонтами, *но без всякого переднего плана*. Это и создает пресыщение путешествием.

§ 563

Один занят больше впечатлением, которое он производит на других; другой — больше впечатлением, которое производят на него другие: у первого — субъективное настроение; у второго — объективное; первый по роду всего своего существования больше — простое представление; второй — больше представляющий.

§ 564

Ни одна женщина не станет сама предлагать себя (исключая совершенных развратниц); ибо даже при всей своей красоте она рискует быть отвергнутой, так как болезнь, горе, дело, капризы часто отнимают у мужчины всякую охоту к любви, а *refus** был бы для тщеславия женщины смертельным ударом, когда же *ты* сделаешь первый шаг и таким образом успокоишь ее относительно этой опасности, ты становишься на одну ногу с нею и большей частью убеждаешься тогда в ее полной стоворчивости.

§ 565

Масса похвал, которые иные *мужчины* рассыпают по адресу своих *жен*, относятся, строго говоря, к их собственной силе суждения при выборе последних. Может быть, именно это чувство и заставило кого-то сказать: что человек такое, это видно из того, как он умирает и как он выбирает себе жену.

§ 566

Если бы *воспитание* или *увещание* были хоть сколько-нибудь плодотворны, то как мог бы в таком случае питомец Сенеки быть Нероном?

§ 567

Положение Пифагора**, что *подобное познается только подобным*, верно во многих отношениях, а также и в том, что всякий понимает другого лишь настолько, насколько он стоит на равной ступени или, по крайней мере, однороден с ним; следовательно, то, что каждый наверняка замечает в каждом, это — общее всем, неизменное,

* отказ (*фр.*).

** См.: Порфирий. "Жизнь Пифагора"².

мелочное, низкое в нашей натуре: в этом отношении всякий в совершенстве понимает другого; а то, в чем у одного преимущество перед другим, — этого не существует для последнего; наоборот, он будет постоянно видеть в первом только подобного себе, как бы необыкновенны ни были его дарования, и это тем более так, что он хочет видеть в нем только себе подобного. Только неопределенную боязнь, смешанную со злобой, будет он ощущать по поводу того, что ему кажется неясным в другом, потому что это превосходит его силы и оттого не нравится ему.

На этом основывается то, что только дух слышит дух, что произведения гения будут вполне поняты и оценены только гениями, и именно поэтому им требуется много времени, прежде чем они через посредство других добьются почета у тех, для кого они, собственно, никогда не будут существовать. На этом основывается, далее, и та наглость, с какою один смотрит в глаза другому, уверенный, что ему никогда не может встретиться что-либо иное, кроме жалкого подобия его самого; да он и не увидит ничего другого, так как он не может понять ничего, выходящего за эти пределы; на этом основывается и та дерзость, с какою один противоречит другому. Наконец, на этом основывается и то, что высокие качества духа изолируют, и высокоодаренные люди постоянно держатся в отдалении от *vulgus* * (а это значит — от всех), так как они могут общаться с ним только в том, чем они ему равны, проявляя только общую со всеми другими часть своего существа, т. е. делаясь в достаточной мере низменными; более того, если даже они пользуются уважением, твердо основанным на авторитете, они скоро при общении с *vulgus*'ом сами теряют его, так как все слепы по отношению к тем свойствам, на которых это уважение основано, но зато хорошо воспринимают общий всем низменный элемент; в этом случае скоро оправдывается арабская пословица: пошуту с рабом — он тебе живо зад покажет.

Из всего сказанного следует также еще и то, что высокоодаренная личность при общении с другими должна постоянно думать о том, чтобы спрятать лучшую часть своего существа под какой-нибудь шапкой-невидимкой; точно так же, если такой человек хочет доподлинно знать, какую цену он может иметь у другого, ему надо только выяснить, какую цену имеет тот для него, и эта последняя, по большей части, окажется весьма незначительной — следовательно, он нравится другим не больше, чем они ему.

§ 568

”В человеке есть и известная жилка почтения”, — сказал где-то *Гёте*. Чтобы удовлетворить этот инстинкт *почитания* также и у тех, кто лишен чутья к действительно достойному уважения, существуют, как его суррогат, князья и княжеские семьи, дворянство, титулы, ордена и золотые мешки.

* чернь (лат.).

Беспредметная тоска и скука родственны между собою.

Смерть примиряет *зависть* совершенно, старость — уже наполовину.

Мизантропия и любовь к одиночеству — синонимы.

В шахматах цель (поставить противнику *мат*) выбрана произвольно, средства к этому предполагают возможность широкого выбора; трудность очевидна, и, смотря по тому насколько умно мы пользуемся средствами, мы достигаем намеченной цели. Игру начинают как угодно.

Совершенно так же обстоит дело и с человеческой жизнью, но с тою только разницей, что здесь приступают к игре не по собственному желанию, а вынужденно, и цель (жизнь и существование), хотя она временами и кажется нам выбранной произвольно и такой, от которой можно всегда и отказаться, тем не менее представляет собою, собственно, естественную цель, т. е. такую, от которой нельзя отказаться, не отказавшись от собственной природы. Если мы станем мыслить наше существование как дело чужого произвола, то мы неизбежно удивимся той хитрости и лукавству творящего духа, коими ему удалось привязать нас к мимолетной и по необходимости очень скоро покидаемой цели, ничтожество которой становится необходимо ясным для рефлексии, т. е. к жизни и существованию, — привязать с такою мощью, что мы, работая на нее с величайшей серьезностью, пускаем в ход все силы, хотя и знаем, что, как только партия будет сыграна до конца, эта цель перестанет существовать для нас, и мы в общем не можем указать, что делает для нас эту цель такою важной, и кажется нам, что она выбрана нами так же произвольно, как цель объявить шах и мат чужому королю; однако же мы все время помышляем только о средствах, но не раздумываем и не размышляем дальше о принятой цели: это, очевидно, достигается тем, что наше познание способно смотреть только наружу, а вовсе не вовнутрь, с чем мы раз навсегда примирились, коль скоро уж таково положение дела.

Глава XXI

О житейской мудрости

Простой филистер хочет наделить жизнь некоторого рода бесконечностью, безусловностью и старается рассматривать ее и проводить так, как если бы она не оставляла желать ничего лучшего. Ученый филистер делает то же самое на основе принципов и методов; он приписывает

некоторым из них безусловное совершенство и объективную силу, так что, по отыскании их, остается только измерять ими все, что происходит, и затем одобрять или отвергать. Но счастье и истина никогда не должны и не могут быть добыты на этом пути. Нам посланы только их тени для того, чтобы мы двинулись в дорогу. Обыкновенный человек гоняется неутомимо и неусыпно за тенью счастья; мыслящий же делает то же, гоняясь за тенью истины. У обоих хотя и тени, но в последних дано столько, сколько они в состоянии охватить. Жизнь — это язык, на котором нам преподано известное учение. Если бы это учение могло быть преподано нам каким-нибудь иным образом, то мы не жили бы. Поэтому изречения мудрости или правила благоразумия никогда не заменят опыта и никогда не станут, таким образом, суррогатом самой жизни. Но их нельзя отвергать, ибо они тоже относятся к жизни; наоборот, их надо высоко чтить и смотреть на них как на тетради, в которые другие записали уже то упомянутое учение мирового духа, но которые, по самой природе своей, должны быть несовершенными и никогда не могут заменить того истинного *viva vox**. Они, эти изречения и правила, тем менее могут сделать так, что это учение (жизнь) говорит каждому иное, так как каждый нуждается в ином, и оно уподобляется проповедующим в Духов день апостолам, которые, поучая толпу, казалось, говорили с каждым на его языке¹.

§ 574

Ach kein Steg will dahin führen,
Ach der Himmel über mir
Will die Erde nie berühren
Und das Dort ist neimals hier**.

Шиллер

Познай истину в себе, познай себя в истине: и вот, смотри! В то же мгновение ты, к своему удивлению, ту родину, которую ты долго и безуспешно искал и о которой мечтал тоскуя, познаешь одинаково как в целом, так и во всех частностях, на том месте, которое тебя окружает, как раз в этот момент: *там небо касается земли.*

§ 575

Что нас почти неизбежно делает смешными, это — серьезность, с какой мы относимся к каждому данному настоящему, которое необходимо носит в себе видимость чего-то важного. Лишь немногие великие умы поднялись над этим и из смешных сделались смеющимися.

§ 576

На возражения, направленные против твоей чувственности, смотри смеясь, так, как на выполнение шутовского маневра, который сговорились направить против тебя, но который был тебе открыт.

* живого голоса (*лат.*).

** Ах, никакая тропинка не ведет туда; ах, небо надо мною не касается земля, и "там" никогда не бывает "здесь" (*нем.*).

Ничто не делает людей *столь предупредительными* в обращении с *другими*, как сознание собственного достоинства: обладая этим сознанием, мы не боимся, что нас оттолкнут; ибо если бы это и произошло, то мы не ощутили бы от этого никакого оскорбления — в спокойной уверенности, что вина за это ложится только на ограниченность того, кто отвергает.

Наоборот, филистер, который не сознает собственного достоинства, осмотрителен и политичен в своих выступлениях, как это и следует само собой из вышеприведенных оснований.

Но подобно тому как ко всякому достоинству прибавляется какой-нибудь недостаток, словно обезьяна для посмешища, так и ограниченность, связанная с самодовольством, приводит к глупости и наглости.

§ 578

Светлый, хороший час должен учить мутный, глухой, тупой час надлежащим поступкам, путем сохранения в памяти достигнутых им результатов; час мутный, глухой, тупой должен в свою очередь учить скромности, так как мы обыкновенно ценим себя только по нашим лучшим, наиболее светлым часам и смотрим на большое количество часов слабых, глухих, жалких как на чуждые нам: сохранение результатов, достигнутых в эти последние часы, научает скромности, смирению, терпимости.

§ 579

Заметь себе, милая душа, раз и навсегда и будь умнее: люди субъективны, — не объективны, а совершенно субъективны. Если у тебя была собака и ты хотел привязать ее к себе и думал: "Из сотни моих редких и превосходных свойств поймет же пес наверное хоть одно, а этого достаточно, чтобы привязать его ко мне навсегда душой и телом"; если бы ты стал думать так, то ты был бы дураком: погладь его, дай ему поесть, а в остальном можешь вести себя, как тебе угодно, ничуть не стесняясь: он будет тебе верен и предан. Так вот, заметь себе это: с людьми дело обстоит точно так же, совершенно так же; поэтому *Гётте* и говорит: "Собака — такой же жалкий плут, как и человек". Оттого-то самые ничтожные создания добиваются такого большого счастья, — именно потому, что они не представляют ничего сами по себе, для себя, собою, ничего абсолютного, а одно только относительное, всегда только для других, всегда только средство, никогда не цель, простой корм*. А то, что есть исключения из этого правила, этого я не могу признать, т. е. что есть безусловные исключения; правда, существуют люди, — хотя и довольно редко, у которых бывает несколько объективных мгновений, даже такие люди, у которых, может быть, из ста

* Все это выражено с эвфемизмом в следующем стихе Софокла:

Χαίς χαίρις γὰρ ἔστι ἡ τικτοῦς αἰε.

[Ибо услуга всегда порождает услугу (*греч.*). "Аях", 517².

субъективных мгновений несколько объективных, — более высокое совершенство едва ли возможно. Только не делай, пожалуйста, исключения для себя: исследуй твою любовь, твою дружбу; посмотри, не представляют ли твои объективные суждения большей частью замаскированных субъективных; всмотрись, признаешь ли ты надлежащим образом достоинства человека, который тебя не любит, и т. д., а затем будь терпим, в этом заключается проклятый твой долг. А так как вы все так субъективны, то считайтесь со своей слабостью. Так как ты знаешь, что тебе может нравиться только тот, кто выказывает себя любезным по отношению к тебе, и что надолго быть любезным к тебе может лишь тот, кому ты нравишься, и что нравиться ему ты можешь только в том случае, если ты будешь выказывать себя любезным по отношению к нему, то и делай это: из ложного дружелюбия постепенно возникнет истинное. Ваша собственная слабость и субъективность требует иллюзии. Все сказанное мною представляет собою, собственно, некоторое априорное дедуцирование вежливости; впрочем, я мог бы пойти еще глубже.

§ 580

Более благоразумно гордиться богатством, властью, почетом, силой и чем угодно, только не внутренней истинной ценностью. — Но иной вопрос, чем лучше обладать.

§ 581

Прими во внимание, что случай (рядом с ошибкой, его сестрой, глупостью, его теткой, и злобой, его бабушкой), эта на сей земле царящая власть, которая ежегодно и ежедневно отравляет жизнь каждому сыну земли и тебе также большими и малыми выходками, — прими во внимание, говорю я, что эта злая власть представляет собою ту силу, которой ты обязан своим благополучием и своей независимостью, так как она дала тебе то, в чем многим тысячам других отказала, — именно для того, чтобы иметь возможность дать отнятое таким отдельным лицам, как ты. Если ты примешь это во внимание, то не станешь поступать так, как если бы ты владел тем, чем обязан ей, по праву, — а будешь знать, милостью какой изменчивой властительницы ты всеми этими благами одарен, и если поэтому у нее появится каприз отнять у тебя часть твоих благ или все целиком, то ты не примешься вопить о несправедливости, а будешь знать, что случай взял, случай дал, и ты во всяком разе заметишь, что он по отношению к тебе не совсем так благосклонен, как это казалось до сих пор: ведь он может распорядиться не только тем, что он дал, но и тем, что ты сам добыл тяжелым и честным трудом!

Ну, а если он все еще так милостив к тебе, что дает тебе гораздо больше, чем почти всем, по чьим стопам ты хочешь идти, — о, тогда будь доволен, не усердствуй в обладании его подаренными благами, не злоупотребляй ими, смотри на них как на лен³ капризного сюзерена, пользуйся ими мудро и с добротой.

Принцип Аристотеля во всем держаться среднего пути мало подходит для роли морального принципа, за который он его выдавал; но он, пожалуй, — лучшее общее правило благоразумия, лучшее наставление к счастливой жизни. Ибо в жизни все так сомнительно, по всем сторонам разбросано так много неудобств, тягестей, страданий, опасностей, что счастливо и безопасно пробраться здесь можно только как между утесами. Обыкновенно страх перед каким-нибудь уже знакомым нам страданием гонит нас к противоположному, — например, мучительная сторона одиночества — в общество, и притом в первое попавшееся; обременительная сторона жизни на людях — в одиночество; сдержанное обращение с людьми мы меняем на неосторожную доверчивость и т. п.

*Stulti dum vitant vitia in contraria currunt**.

Или же мы рассчитываем найти в чем-нибудь удовлетворение, стремимся единственно к нему и в результате этого не заботимся об удовлетворении сотни других желаний, которые движутся в нас одновременно, — так получается упущение и пренебрежение другими желаниями, и нет конца этой беде.

Поэтому *μηδεν αγαυη*** и *nil admirari**** — прекрасные правила житейской мудрости.

§ 583

Часто наблюдают, что *люди, обладающие большим опытом*, особенно сердечно и откровенно говорят с совершенно чужими людьми, которые не имеют к ним никакого отношения. Это происходит оттого, что именно опытные люди знают, что между людьми, которые находятся в каком-либо отношении друг к другу, искренность и непринужденность помыслов почти невозможна, а вместо нее всегда существует известное напряжение расчета на нашу близкую или отдаленную выгоду: они жалеют об этом, но они знают, что это так, и вот из среды своих они со своими радостями и доверием идут к совершенно чужому случайному человеку, чтобы открыться ему; оттого-то монахи, которые отказались от жизни и отрешились от нее (и все им подобные люди), являются такими хорошими советниками и поверенными.

§ 584

Всякое *общение с другими*, всякий *разговор* возможен только при условии взаимного ограничения, взаимного *самоотвержения*; поэтому во всякий разговор необходимо вступать только со *смирением*. Ибо, стремясь к обществу, мы, значит, хотим впечатлений, которые приходят извне, которые чужды нашему собственному "я". Кто этого не понимает и, желая общества, не хочет, однако, прибегнуть к смирению, решительно не хочет отречься от самого себя, а, наоборот, требует, чтобы чужой,

* Избегая одних пороков, глупцы впадают в противоположные (лат.).

** Ничего слишком⁴ (греч.).

*** Ничему не удивляться⁵ (лат.).

совершенно отличный от него самого индивид был все же как раз таким, каким он желает видеть его в данный момент (сообразно степени своего образования, своим умственным силам, своему настроению), — кто, говоря я, поступает таким образом, тот вступает в противоречие с самим собою, потому что, с одной стороны, он хочет какого-нибудь "я", чуждого его собственному, именно как такового, как общества, как чуждого воздействия, и тем не менее, с другой стороны, требует, чтобы это чужое "я" было совершенно похоже на какое-нибудь создание *его* фантазии, которое как раз отвечало бы его настроению и не имело никаких иных мыслей, кроме *его*.

Такая субъективность весьма свойственна женщинам. Но и мужчины не свободны от нее.

Однажды я сказал Гёте, жалуясь на иллюзорность и ничтожество жизни: "Ведь присутствующий друг уже не тот, что отсутствующий". Он ответил мне на это: "Да, потому что отсутствуете-то *вы сами*, а он — только создан в вашей голове; между тем как присутствующий имеет собственную индивидуальность и движется по собственным законам, которые не всегда могут соответствовать тому, что вы себе воображали".

§ 585

К провианту, необходимому для жизненного путешествия, относится также и хороший запас *резиньяции*, который приходится (и притом чем раньше, тем лучше для оставшейся части путешествия) получать лишь путем абстрагирования от неосуществившихся надежд.

§ 586

В случае непредвиденной *потери* мы обыкновенно очень подробно вычисляем ее случайность и перебираем в своих мыслях те незначительные неожиданные обстоятельства, стечение которых ее вызвало, и вследствие этого все больше и больше огорчаемся по ее поводу. Наоборот, мы бы быстрее утешились, если бы вместо этого выяснили и представили себе тем же способом, в наглядной форме и достаточно живо, случайность прежнего *обладания* этим потерянным благом.

§ 587

Как может человек быть доволен, пока он не достиг совершенного *единства* своего существа? Ибо пока в нем говорят, перемежаясь, два голоса, до тех пор то, что хорошо одному, должно вызывать недовольство у другого, и, таким образом, один из них должен всегда жаловаться. Но был ли когда-нибудь какой-нибудь человек в совершенном согласии с собою? Более того, можно ли даже помыслить это без противоречия?

§ 588

Это — невозможное, в самом себе противоречивое требование почти всех философов, чтобы человек обрел *внутреннее единство своего суще-*

ства, согласие с самим собою*. Ибо у него как у человека внутренний разлад составляет его сущность; это так непременно, покуда он живет. Ибо в действительности он может быть всецело только чем-нибудь одним; а для всего иного у него есть задатки и неискоренимая возможность им быть. Если он решился избрать что-нибудь одно, то все прочее всегда стоит перед ним наготове, в качестве задатков, и неотступно требует своего претворения из возможности в действительность; он должен умерщвлять, — пока он хочет быть тем одним, что он избрал. Например, если он хочет только мыслить, а не действовать и практиковать, то задатки к действительности и практике этим еще не уничтожаются одним махом, — а пока он живет как мыслитель, он должен ежедневно и постоянно умерщвлять в себе человека действующего, практика; он должен вечно бороться с собою как с чудовищем, у которого всякая отрубленная голова тотчас же вырастает опять. Так, если он обрек себя на святость, он должен в продолжение всей своей жизни, а не раз и навсегда, умерщвлять в себе чающее наслаждений, преданное чувственности существо; ибо он остается таким, покуда живет. Если же он решился посвятить себя наслаждению, откуда бы оно ни шло, то он всю свою жизнь будет вести борьбу с собою как с существом, которому хотелось бы быть чистым, свободным и святым; ибо такие задатки у него остаются и он неизбежно должен ежедневно умерщвлять их. И так — решительно во всем, в бесконечных модификациях. Побеждает ли в нем одно, побеждает ли другое, — он всегда остается ареной борьбы. Даже если одно побеждает постоянно, то другое так же постоянно и борется; ибо оно живет, покуда живет он: как человек, он представляет собою возможность многих противоположностей.

Каким же образом при таких условиях могло бы возникнуть согласие с самим собою? Его нет ни у одного святого, ни у одного злодея. Или, говоря точнее, невозможен ни совершенный святой, ни совершенный злодей. Ибо они должны быть людьми, т. е. существами злосчастными, борцами, гладиаторами на арене жизни.

Конечно, лучше всего, если человек узнает, поражение какой части причиняет ему наибольшую боль: и этой части пусть он всегда доставляет победу, что для него возможно с помощью разума, понятия которого у него всегда налицо; и пусть он добровольно решится принять ту боль, которую доставит ему поражение другой части. В таком случае он представит собою *характер*. Ведь без всякой боли жизненная борьба не происходит, — она не может закончиться без крови, и человек, так или иначе, неминуемо должен вынести боль, ибо он ведь одновременно — и побежденный и победитель. *Naec est vivendi conditio*** (Гораций).

§ 589

Каждое благо требует, чтобы мы его завоевывали в его собственной области, а на владения в чужой области мы не имеем никаких законных

* *Audacter licet profitearis, summum bonum esse animi concordiam* (Seneca) [Надо смело сознаться, что величайшее благо, это — душевное равновесие (Сенека) (лат.)].

** Таков уж жребий всех человеков (ср. § 276).

притязаний. Любовь, красота и молодость обретаются только любовью, красотой и молодостью. С помощью денег или власти можно обладать ими только иллюзорно, а не реально. Чинов и должностей в государстве можно достигнуть только пригодностью для государства; с помощью знатного происхождения и искусственных приемов ими можно обладать только иллюзорно, а не реально. Дружбу, любовь и привязанность людей обретают только дружбой, любовью и привязанностью к людям; не только деньги не могут здесь иметь значения, но даже и другие заслуги, хотя бы и самые великие, например, перед государством, наукой и искусством, — даже если другие люди прилагают все усилия, чтобы поддержать их, этих заслуг, ценность: лишь иллюзорно, а не реально могут они в таком случае подарить нам те, названные выше блага. Так, художественные произведения существуют только для художественного вкуса, книги только для понятливых, — и так везде. Так, только общительность создает общество и т. д.

Чтобы знать, сколько счастья может получить в жизни тот или другой человек, надо только знать, сколько счастья он может дать.

§ 590

Есть ли у какого-то человека больше причин искать общения с людьми или избегать их, это зависит от того, чего он больше боится — скуки или раздражения.

§ 591

Кто благоразумен, тот в разговоре станет меньше думать о том, о чем он говорит, нежели о том, с кем он говорит; ибо лишь в таком случае он может быть уверен, что не скажет ничего, в чем впоследствии стал бы раскаиваться, не проговорится, не сделает никакой неосторожности, но зато особенно интересным его разговор уж никогда не может быть.

Даровитые люди легко поступают наоборот: другое лицо является для них часто только поводом для сплошного монолога; за такую подчиненную роль собеседник часто вознаграждает себя тем, что подслушивает и выведывает.

§ 592

То, чего мы требуем от друга, и то, чего мы ждем от себя самих, мы определяем по масштабу его и наших лучших мгновений; отсюда вырастает недовольство другими, собою и своим состоянием.

§ 593

Для каждого человека выдающейся внутренней ценности есть один пункт, достигнув которого он находится в безопасности: это — пункт, в котором он искренне и вполне ясно познает свою собственную *ценность*. А так как *ценность* всегда относительна и для этого понятия существенно значение сравнения, то это составляет одновременно и тот пункт, в котором он познает *неценность* других. Таким образом, говорю

я, он спасен, ибо другие никогда не могут более ввести его в заблуждение: их дела и их мнения не имеют уже для него большого значения; он стоит теперь выше всякого авторитета, узнает в лучших людях собратьев по духу, а в толпе (*l'ignorante et sottе multitude** Рабле) — безжизненные и бесплотные тени.

§ 594

Ничто не выдает большего незнания людей, как если в доказательство заслуг и достоинств известного человека приводят тот факт, что у него очень много друзей: как будто люди дарят свою дружбу сообразно достоинствам и заслугам! Как будто, наоборот, они не ведут себя точь-в-точь, как собаки, которые любят того, кто их гладит или тем более дает им разные крохи, и больше ничего знать не хотят! Кто лучше всех умеет их погладить, хотя бы это и были самые отвратительные животные, у того — много друзей.

Можно в противоположность им утверждать, что люди большой интеллектуальной силы или тем более гении могут иметь только очень немного друзей; ибо их светлый взор замечает скоро все недостатки, а их здравый смысл постоянно опять и опять возмущается величиной и безобразием последних. Только самая крайняя необходимость может заставить их совсем не замечать этого или даже гладить милейшие наросты и волдыри. Наоборот, гениальные люди могут лишь тогда быть лично любимы многими (ведь об уважении, основанном на авторитете, здесь нет речи), когда боги даровали им ко всему прочему еще и невозмутимую ясность духа и жизнерадостную приветливость к миру, или же когда и их тоже *понемногу* научили брать людей попросту такими, каковы они на самом деле, т. е. дураков одурачивать, как это и следует.

§ 595

На высотах, конечно, должно быть одиноко.

§ 596

Наша постоянная *неудовлетворенность* имеет большей частью свое основание в том, что уже инстинкт самосохранения, переходя в себялюбие, вмняет нам в обязанность максимуму всегда иметь в виду то, что от нас ускользает, чтобы потом стремиться к его обретению. Поэтому мы всегда озабочены тем, чтобы найти то, чего у нас нет, и направить на него свое стремление; а чем мы владеем, того указанная максима заставляет нас попросту не замечать. Поэтому, как только мы достигли чего-нибудь, мы обращаем на это гораздо меньше внимания, чем прежде; мы редко отдаем себе отчет в том, что у нас есть, зато всегда — в том, чего у нас нет. Эта максима эгоизма, которая, правда, хороша для того, чтобы доставлять средства к определенной цели, разрушает, однако же, вместе с тем и последнюю цель, а именно — удовлетворенность; она поэтому — тот медведь, который убивает на пустынноике

* невежественное и глупое большинство (*фр.*).

муху. Мы должны были бы ждать, пока потребности и лишения не заявят о себе сами, вместо того чтобы отыскивать их: так и делают от природы довольные натуры — ипохондрики же поступают как раз наоборот.

§ 597

Натура, которая находится в гармонии с собою, — это человек, который не хочет быть ничем иным, кроме того, что он есть, т. е. который, узнав (путем опыта) свои сильные и слабые стороны, пользуется первыми и скрывает вторые, а не играет на фальшивые деньги, т. е. не старается показать силу там, где ее у него нет. Это создаст приятный разумный характер, и именно потому, что то, что есть человек, т. е. все его духовные и телесные свойства, собственно только — явление его воли, представляют собою именно то, чего он *хочет*; поэтому величайшее с его стороны противоречие — хотеть, несмотря на это, быть чем-нибудь иным, чем он есть.

§ 598

Редкостные натуры, чудаки, могут стать счастливыми только в силу редкостных обстоятельств, которые как раз подходят к их натуре так, как обыкновенные — к людям обыкновенным; а эти обстоятельства могут, в свою очередь, возникнуть только вследствие совершенно своеобразного совпадения с редкостными натурами совершенно иного рода, которые, однако же, как раз подходят к первым. Поэтому редкие и редкостные люди редко бывают счастливы.

§ 599

Собственно, нет иного *наслаждения*, как то, чтобы *пользоваться своими силами и чувствовать их*, а величайшая боль — восприятие недостаточности сил там, где они нужны. Поэтому пусть каждый для своего благополучия исследует, какие у него имеются силы и каких у него нет: пусть он затем развивает свои преобладающие силы до высшей степени и мощно пользуется ими; пусть он идет по тому пути, где пригодны его силы, и пусть избегает, даже с преодолением самого себя, такого пути, где требуются силы, которыми он обладает в незначительной степени. Поступая так, он будет часто с радостью сознавать свою силу и редко с болью — свою слабость, и ему будет хорошо; если же он даст увлечь себя таким начинаниям, которые требуют сил совсем иного рода, чем те, какие в нем преобладают, то он испытывает унижение, которое, быть может, представляет собою величайшее из духовных страданий.

Но у всего есть две стороны: кто будет там, где у него мало силы, слишком мало доверять себе и никогда не захочет там попытать себя, тот, во-первых, не научится пользоваться той небольшой силой, какая у него есть, и ее развивать, а во-вторых, оставит и там, где он по крайней мере вышел бы не совсем с пустыми руками, совершенный пробел в своих стремлениях и наслаждениях, что всегда тяжело, так как никогда, ни в одной области человеческого благополучия нельзя без боли вынимать пустого билета лотереи.

В детстве не имеют никакого понятия о неумолимости законов природы и о неизменной устойчивости каждой вещи в ее существовании: дитя верит, что даже безжизненные вещи будут делать ему небольшие уступки, — может быть, потому, что оно сознает свое единство с природой, — может быть, потому, что по незнакомству с сущностью мира оно считает природу дружелюбно к себе расположенной. Так, когда я был ребенком, меня застали на том, как я бросил свой башмак в большой сосуд молока и затем горячо просил башмак выскочить оттуда. И со злобностью животных должно познакомиться дитя, прежде чем оно станет остерегаться их. Но только в результате зрелого опыта мы начинаем понимать непреклонность человеческих характеров, в силу которой ни мольба, ни угрозы, ни указания на примеры, ни благодеяния не могут принудить их отказаться от своих свойств; нет, всякий должен осуществить свой образ действий, свой образ мыслей и способности с неизбежностью закона природы и должен оставаться всегда одним и тем же, что бы с ним ни делали. Лишь после того как мы познаем это наглядно и глубоко, мы отказываемся от своих попыток переубедить людей, изменить их и переделать на свой лад; а вместо этого мы школим себя с целью примирения с ними, поскольку мы не можем обойтись без них, и отдаления от них, поскольку мы решительно не можем идти вместе с ними.

В самом конце появляется у нас убеждение, что даже по отношению к вещам, познание которых просто, хотя последнее имеет во всех случаях одни и те же законы, а субъект познания собственно не входит в индивидуальность, даже по отношению к ним, однако, нельзя уверенно сказать, чтобы там существовала совершенно бесспорная передача знаний другим, чтобы там был способ убедить и принудительно довести кого-нибудь до истины: потому что Бэкон говорил: "Intellectus humanus luminis sicci non est: sed recipit infusionem e voluntate et affectibus: id quod generat ad quod vult scientias: quod enim mavult homo, id potius credit. Innumeris modis, iisque interdum imperceptibilibus, affectus intellectum imbuit et inficit" (Org. nov. L. I, 14)*.

§ 601

Именно потому, что *всякое счастье отрицательно*, когда мы почувствуем себя наконец вполне хорошо, мы совсем не замечаем этого как следует, а все проходит мимо нас легко и чуть заметно, пока оно не исчезнет совсем и на смену ему не явится то или другое лишение, которое мы чувствуем уже положительно и которое указывает собой на исчезнувшее счастье; и тогда мы замечаем, что пропустили случай удержать последнее, и к лишению присоединяется раскаяние.

* "Интеллекту человека не свойствен сухой свет, а он насыщается волей и аффектами, и вот в результате он дает такие знания, к каким влечет воля, ибо чему человек отдает предпочтение, тому он больше и верит. Аффект насыщает и заражает интеллект в бесконечном количестве случаев, причем они иногда не поддаются учету" ("Новый Органон". L. I, 14) (англ.).

Собственно, всякое счастье, которым наслаждаешься, и почти всякая дружба, которую питаешь, покоятся на иллюзии. С расширением познания они большей частью неминуемо исчезают. Тем не менее здесь, как и везде, надо не колеблясь доискиваться истины и всегда бесстрашно стремиться к тому, чтобы все больше и больше быть с собою с миром честным: падает ли жребий налево или направо, будь что будет, — счастье в химерах, счастье в моих желаниях, смело вперед! Не бойся пустоты, которая с каждым разом будет становиться все больше и больше. Только в одном надо быть вполне уверенным — в том, что, сняв завесы, ты не откроешь за ними *собственной негодности*: такое зрелище — смертоносная горгона. Итак, собственную ценность надо сознать в глубине души, если хочешь удалить обман жизни. Ибо чувство собственной негодности представляет собой, собственно говоря, не только самое большое, но и единственное истинное духовное страдание: все другие духовные страдания могут быть не только исцелены, но и немедленно и совершенно подавлены уверенным сознанием собственной ценности; кто вполне уверен в ней, тот может совершенно спокойно переносить страдания, которые иначе довели бы его до отчаяния, — он может без радости и без друзей быть самодостаточным и опираться на себя, — столь могучим является то утешение, которое рождается в нас от живого убеждения в нашей собственной ценности, — и потому его надо предпочитать всем благам в мире. Наоборот, в сознании собственного ничтожества не может утешить ничто на свете; его можно только замаскировать посредством обмана и фиглярства, или заглушить сутолокою жизни, но и то и другое — ненадолго.

§ 603

Если иной раз тебя увлечет соблазн дать понять людям, хотя бы лишь в очень тонкой и деликатной форме, нечто такое, что задевает их *верностью и меткостью замечания*, то они (так как у них недостает субъективных, а у нас — объективных условий, чтобы отплатить нам тою же монетой) почти всегда возразят как-нибудь так, что это оскорбит вас *грубостью выражения*. По мудрому принципу *point d'honneur**, шансы ваши и их таким путем не только вполне уравниваются, но они, ваши оскорбители, даже в выигрыше, а мы покрыты позором, который можно смыть только кровью. Так хорошо обеспечила себя глупость этим принципом чести.

§ 604

Принцип *чести* и мужества заключается, собственно, в том, чтобы презирать величайшее зло, если оно исходит от судьбы, и, наоборот, придавать ему особое значение, если оно исходит от людей. Должно равнодушно относиться к потере денег, имущества, членов тела, не морщиться даже при величайших болях, покуда лишь все это ниспосыла-

* дело чести (фр.).

ется случаем или природой или исходит от животных, но следует иметь в запасе жесткое слово или даже удар за указанное *summum malum**, и нельзя успокоиться до тех пор, пока оно не будет отомщено убийством. *Quelles bamboches!***

§ 605

Il faut tâcher de conserver toujours la vue des choses en grand; si vous vous arrêtez aux détails, ils vous confondront et vous aurez une vue fausse: le succès ou le contretemps du moment, et l'impression qu'ils font, ne doivent compter pour rien***.

§ 606

Как трудно научиться понимать самого себя, отчетливо познавать, чего, собственно, главным образом и прежде всего ты хочешь и что, следовательно, для твоего счастья самое первостепенное и существенное; что занимает, далее, первое после этого место, наконец — что второе и третье!

А при отсутствии этого знания живешь без плана: моряк без компаса.

§ 607

Возвышенная меланхолия настроения, при которой человек носит в себе живое внутреннее убеждение в ничтожестве всех вещей, всех наслаждений и всех людей и потому ничего не желает и ни к чему не стремится, а ощущает жизнь как простую тягость, которую необходимо нести до конца, каковой уже не может быть далее, — такая меланхолия представляет собою гораздо более счастливое настроение, чем какое бы то ни было состояние вожделения, когда придаешь цену иллюзии и гонишься за нею, как бы ни было это состояние отрадно. Этому учит а posteriori опыт, а priori же оно ясно из того, что последнее — это состояние иллюзии, первое же — состояние познания.

§ 608

Избегая одной беды, наталкиваешься на другую: так, если бежишь от *национальных недостатков* известного народа, то находишь недостатки иного рода, но такие же дурные — у какого-нибудь другого народа. Всевышний! Спаси нас от этой юдоли!

* величайшее зло (*лат.*).

** Какие марионетки! (*фр.*)

*** Надо стараться всегда рассматривать вещи с общей точки зрения; если же вы будете останавливаться на деталях, они спутают вас и вы станете на ложную точку зрения: своевременность или несвоевременность момента и впечатление, которое они производят, не должны в таком случае рассчитывать ни на что (*фр.*).

Вопрос, что лучше: *жениться* или не жениться, можно в очень многих случаях свести к вопросу, что лучше: любовные заботы или заботы о пропитании.

Le mariage est un piège, que la nature nous tend*.

Женатые из философов и поэтов внушают, уже *как таковые*, то подозрение, что они стремятся к *своему* благу, а не ко благу науки и искусства.

Ко всему привыкают: поэтому *быть равнодушным* — значит только опередить привычку; большая выгода — не нуждается в привычке.

"Величайшее счастье — личность".

Как есть два великих врага человеческого счастья, *боль* и *скука*, так природа снабдила и личность оборонительным средством против каждого из них: против боли (которая гораздо чаще — духовного, чем телесного характера) — *бодростью*, а против скуки — *духовностью*. Тем не менее обе не родственны одна другой: более того, — они в величайшей степени несовместимы. Гению сродни меланхолия**, а очень бодрые души обладают только поверхностными духовными силами. Чем лучше, следовательно, известная натура вооружена против одного из этих зол, тем хуже обыкновенно вооружена она против другого. Свободной от боли и скуки не остается ни одна человеческая жизнь, и надо видеть особую благосклонность судьбы в том, если она подвергает человека главным образом тому из обоих зол, против которого он вооружен природой лучше всего, если она посылает много боли туда, где есть много бодрости, чтобы перенести ее, и много свободного времени туда, где много духа, а не наоборот. Ибо дух заставляет ощущать боли в удвоенном и многократном виде, а для человека с жизнерадостным душевным складом, но без силы духа одиночество и незаполненное время совершенно невыносимы.

Самый умный — тот, кто не проявляет жалости, так как он знает, что не встретит ее и по отношению к себе. Среди королей *cela va sans dire****.

* Брак — это своего рода ловушка, которую ставит нам природа (*фр.*).

** *Omnes ingeniosos melancholicos esse* [Все одаренные люди — меланхолики (*лат.*)] (Аристотель).

*** нечего говорить (*фр.*).

Устойчивое господство в мире удерживают за собой, в царстве мышления, абсурдное и нелепое, встречая помеху только на короткий промежуток времени; и так же обстоит дело в искусстве: там редко находят и еще реже ценят настоящее — оно всегда вытесняется плоским, пошлым, манерностью.

Не иначе обстоит дело в царстве деяний *Οἱ πλείστοι ἀνθρώποι* каког*, — говорит Биант. Добродетель — чужестранка в этом мире. Безграничный эгоизм, коварство, злоба всегда составляют, собственно говоря, обычный порядок вещей. Мы не правы, когда обманываем на этот счет молодежь. Таким путем она лишь приобретает впоследствии убеждение, что ее учитель был первым обманщиком, с которым она столкнулась. Цель исправить самого питомца с помощью внушения, что другие люди прекрасны, не достигается. Лучше сказать так: большая часть людей плоха, но ты будь лучше. Таким образом, он будет послан в мир, по крайней мере, вооруженным осторожностью и благоразумием, и ему не придется лишь на горьком личном опыте убедиться в том, что учитель его обманывал и морочил.

§ 616

All ignorance is dangerous, and most errors must be dearly paid. And good Luck must he have, that carries unchastised an error in his head unto his death**.

§ 617

Всякое счастье и успех действуют на нас *вдвойне* благотворно, так как они, помимо их материальной ценности, влекут за собою еще и бодрящую уверенность, что мир, судьба или наш собственный демон вовсе уж не так настроены против нас и относятся к нам не так враждебно, как мы думали; они, таким образом, восстанавливают наше жизненное мужество.

Всякое несчастье, всякое поражение действуют так же *вдвойне*, но в противоположном смысле, т. е. угнетают нас.

§ 618

Если бы каждый человек не имел столь преувеличенного *интереса к самому себе*, то жизнь была бы так неинтересна, что никто не вынес бы ее.

§ 619

Sume superbiam quaesitam meritis***.

Гордость очень нужна как противовес наглости и бесстыдству людей, у которых нет уважения ни перед кем, кроме как перед их начальст-

* Большинство людей дурны (*греч.*).

** Всякое незнание опасно, и за многие ошибки надо платить дорого. Большое счастье, если ты через всю жизнь и до самой смерти безнаказанно пронесешь в своей голове какую-нибудь ошибку (*англ.*).

*** Славой заслуженной, [Мельпомена,] гордись⁶ (*лат.*).

вом, и которые всякого, кто не заставляет их каждое мгновение чувствовать их ничтожество, титулом ли, или орденом, или своим обращением, считают за равного себе, т. е. за нечто недостойное. Поэтому следует всегда живо поддерживать в себе то презрение, которого в общем заслуживают люди, — путем беспрестанного размышления об их интеллектуальной неспособности и моральном убожестве, чтобы всегда считать их мысли, мнения, речи за *ничто*. Не должно быть места и возникающей из простого *снисхождения любезности*, а надо быть, как Гёте и как Лихтенштейн, — со студентами. При такой *любезности из снисхождения* приносишь себя в жертву, а они считают, что это как раз и отвечает их достоинству. Основным тоном должно быть: "я не ровня вам, и я не намерен вести себя так, как если бы я был им".

Человек — такое бесстыдное животное, что ты увидишь пред собой *sus Minervam**, если не будешь держать его в руках. "Пошути с рабом, и он тебе живо зад покажет". Стоит тебе игнорировать свое превосходство, как и он тут же готов игнорировать его. *Accipio confessa***, говорит он. Монархи поддерживают к себе уважение лишь тем, что они *никогда* не говорят со своими придворными и вельможами, как с равными, а всегда сверху вниз. *Therefore put a limit to your affability****. Ты должен смотреть на людей как на существа, которые не равны тебе, и сообразно с этим держать их на известной дистанции.

Ср.: Shenstone, on men and manners, p. 168.

§ 620

Чем меньше человек думает, тем больше он пользуется своим зрением: зрение должно замещать у него мышление.

§ 621

В интеллектуальном отношении люди убоги, но при этом они не могут и не хотят терпеть чужого превосходства. "Ну и черт с ними", — говорили все великие умы и оставались одни.

§ 622

Осуществить что-либо в мире, повсюду и во всех отношениях можно только с помощью власти и силы; но власть находится большей частью в дурных руках, потому что дурное везде пребывает в ужасающем большинстве.

§ 623

Не глупо ли постоянно заботиться о том, как бы возможно больше насладиться единственно верным настоящим, когда ведь вся жизнь представляет собою лишь несколько больший кусок настоящего и потому есть нечто безусловно преходящее?

* Свинья Минерву [учит]? (лат.).

** Принимаю установленное (лат.).

*** Поэтому положи предел своей учтивости (англ.).

Вследствие своей *индивидуальности* и положения все без исключения живут в известной *ограниченности понятий и взглядов*. У каждого есть своя ограниченность, и потому, если вы открыли ее в ком-нибудь другом, то, давая ее этому другому почувствовать, вы можете его сбить с толку, смутить, почти пристыдить, хотя бы он и был значительно выше вас. Этим часто и пользуется хитрость, для того чтобы таким образом добиться ложного и мимолетного преобладания.

§ 625

Il n'y a de véritable supériorité, que celle de l'esprit et du caractère: toutes les autres sont factices, postiches, fausses, et il est bon de le leur faire sentir, quand elles essaieraient de se faire valoir vis à vis de la véritable *.

§ 626

All the world is a stage,
And all the men and the women the players on it.

(*Shakespeare, As you like*) **

Совершенно верно! каждому приходится независимо от того, что он представляет сам по себе и в действительности, играть еще некую *роль*, которую возложила на него судьба извне, — тем, что определила его сословное положение, его воспитание и условия его жизни. Практический вывод отсюда, который мне представляется наиболее очевидным, состоит в том, чтобы в жизни, как и на сцене, отличать актера от его роли, т. е. человека как такового от того, что он играет, от той роли, которую на него возложили его общественное положение и условия. Как самый плохой актер часто играет короля, а самый лучший — нищего, так это может случиться и в жизни, и здесь тоже было бы *грубо* смешивать актера с его ролью.

§ 627

Наша *жизнь так бедна*, что никакие сокровища мира не в состоянии ее обогатить; ибо источники наслаждения скоро оказываются мелкими, и напрасно стали бы мы рыть в поисках *fons perennis* ***. Поэтому есть только двоякого рода употребление *богатства* для собственного благополучия: или употребляют его на пышность и роскошь, для того чтобы насладиться дешевым обожанием мнимого великолепия, проявляемым одуроченной толпой; или дают ему нарастать все дальше и дальше, избегая всякой несомненно бесполезной траты, чтобы этим усилить и умножить свои средства защиты против несчастья и нужды, — ведь жизнь так же богата невзгодами, как бедна наслаждениями.

* *Истинное превосходство* — это лишь умственное и нравственное; все другие виды его поддельны, мнимы, ложны, и хорошо давать им это чувствовать — в тех случаях, когда они пытаются получить вес наряду с превосходством истинным (*Фр.*).

** Весь мир — театр; в нем женщины, мужчины — все актеры (*Шекспир*. "Как вам это понравится") (*англ.*).

*** Вечный источник (*лат.*).

Именно потому, что наша глубочайшая и подлинная сущность — это только *воля*, мы можем ощущать живое чувство нашего существования только в силу движений воли, что, однако же, почти всегда сопровождается болью; поэтому-то существование по самой природе своей и связано с болью. В силу этого иные лица, которым удовлетворение их потребностей вполне обеспечено, избирают для своего образа жизни в высшей степени регулярный, монотонный и определенный порядок дня (например, саксонский двор); они избегают таким путем всякой боли, какую влечет за собою движение воли. Но зато все их существование становится рядом незначительных сцен, ничего не говорящих картин; они еле замечают, что живут. И все-таки это лучший способ обходиться с жизнью (*degere vitam**), если только в вашем распоряжении достаточно разнообразия, чтобы скука не становилась слишком ощутимой. Но гораздо лучше в этом отношении тому, кто получает достойное занятие от муз, так что образы, которые наполняют его сознание, полны глубокого значения, но в то же время полны этого значения не в силу отношения к его воле.

§ 628

Мудрым ты можешь быть только при том условии, если живешь в мире, полном дураков.

Глава XXII

Ἐἰς ἑαυτὸν: о самом себе

§ 629

Спиноза умер 21 февраля 1677 г., я родился 22 февраля 1788 г., — следовательно, ровно 111 лет спустя после его смерти, т. е. через 100 лет $+ \frac{1}{10}$ их $+ \frac{1}{10}$ этой десятой; или прибавьте единицу к каждой цифре дня его смерти (поскольку это возможно в данном тысячелетии) и вы получите день моего рождения. It's very odd**. Пифагор сказал бы по этому поводу...

§ 630

Под моими руками или, правильнее, в моей душе вырастает некое творение, некая философия, которая должна этику и метафизику соединить в одно, между тем как до сих пор их разделяли, как неправильно разделяют человека на душу и тело. Творение это растет, постепенно и медленно слагается, как дитя в утробе матери; я не знаю, что возникло раньше и что позднее, как у дитяти в утробе матери. Я замечаю один

*Проводить жизнь (*лат.*).

**Это поистине необычайно (*англ.*).

член, один сосуд, один орган за другим, т. е. я записываю свои мысли, не забывая о том, насколько они подойдут к целому, ибо я знаю, что все возникло у меня из единой основы. Так создается некое органическое целое, а лишь такое может *жить*. Те, кто полагает, что надо только каким-нибудь образом натянуть известную нить, как основу, и затем приплетать к ней другие, одну за другой, в стройном и строгом порядке, пока в качестве высшего завершения из одной тощей нити, петелька за петелькой, не свяжется чулок, — как это делает Фихте (сравнение принадлежит Якоби), — те, кто так полагает, ошибаются.

Я, вот такой, каким я здесь сижу и каким знают меня друзья мои, я не понимаю, как возникло мое творение, — подобно матери, которая не понимает, как возникло ее дитя в ее утробе. Я смотрю на него и говорю, как мать: "благословен плод чрева моего". Душа моя берет свою пищу из мира с помощью рассудка и органов чувств; эта пища дает моему творению некое тело, и тем не менее я не знаю, как и почему оно возникло у меня, а не у других людей, которые получают, однако, ту же пищу.

Случай, повелитель нашего чувственного мира! Дай мне пожить и иметь покой еще немного лет! Ибо я люблю мое творение, как мать любит свое дитя; а когда оно созреет и родится в мир, тогда воспользуйся твоим правом на меня и возьми с лихвой за отсрочку. Если же я погибну раньше в это железное время, — о, пусть тогда эти незрелые начинания, эти мои этюды будут даны миру, как они есть и что они есть: может быть, явится когда-нибудь родственный дух, который сумеет сложить разрозненные члены и восстановит находку.

§ 631

Недавно Гёте рассказывал мне, что при дворе герцогини Амалии он дал придворным сыграть многие из своих тогда только что написанных вещей, но так, что ни один из участников не знал ничего из пьесы, кроме собственной роли, и в целом пьеса была неизвестна никому; оттого при исполнении она была новостью и для исполнителей. Наша жизнь разве не такая же комедия? Философ — это тот, кто охотно берет на себя роль статиста, лишь бы иметь возможность тем лучше наблюдать за общей связью жизненной пьесы.

§ 632

Мое мышление в словах, т. е. в *понятиях*, т. е. деятельность моего *разума*, представляет для моей философии не что иное, как то, чем для живописца является его техника, живописание в собственном смысле, эта *conditio sine qua non* *. Но моментом истинно философского, истинно художественного творчества являются те мгновения, когда я с помощью рассудка и органов чувств чисто объективно вглядываюсь в мир. Эти мгновения совсем непреднамеренны, произвольны: они представляют собою то, что дано мне, мое собственное, то, что делает меня филосо-

* необходимое условие (*лат.*).

фом; в эти мгновения я постигаю сущность мира, *не зная* в то же время, что я ее постигаю; результат их часто лишь значительно позднее, по воспоминанию, слабо воспроизводится в понятиях и таким путем закрепляется надолго.

§ 633

Ты, мой друг, не забывай никогда, что ты — философ, призванный к этому природой и ни к чему иному. Поэтому не ходи никогда по стопам филистеров; ибо если бы ты даже захотел стать им, ты никогда не мог бы этого сделать и остался бы только полуфилистером, неудавшимся созданием.

χαρμα δε τοις αλλοιοισιν, ελευχειη δε σοι αυτη*.

Филистер растворяется в жизни; ему поэтому хорошо в ней, он не хочет выходить за ее пределы, да и не может, если бы даже хотел.

Философа жизнь далеко не удовлетворяет, он не хочет чувствовать себя в ней хорошо и не может, если бы даже хотел: он отказывается от нее, пропускает случай заполучить для себя ее выгоды, удаляется от нее, чтобы обзреть ее издали и в целом, чтобы отобразить ее; так развешивает он свои силы, и это — лучшая часть его жизни. Что касается его личности, то она обеспечивает данное отображение, говоря: "такова вещь, которой я не хотел".

§ 634

Я почти всегда чувствую себя среди людей так, как чувствовал себя Иисус из Назарета, когда он взывал к своим ученикам, которые все спали¹.

§ 635

Моя жизнь в действительном мире — это горько-сладкий напиток. А именно, она представляет собой, как мое существование вообще, постоянное приобретение знаний, возрастание мыслей, которое касается в данном случае этого действительного мира и моего отношения к нему. Сущность моих познаний — печального и подавляющего характера; но форма познания вообще, возрастание мыслей, проникновение в истину — безусловно отрадного свойства, и так они своеобразно примешивают все время свою сладость к этой горечи.

§ 636

Была попытка уразуметь *следование* поступка из соответствующего *мотива*, как следование *действия* — из *причины* **; точно так же хотели понять *животную жизнь* из *электричества* и *химизма*, а последний, в свою очередь, из *механизма*, т. е. всегда более близкое — из более далекого, непосредственное — из косвенного, сильные проявления — из

* На радость другим, себе ж самому на позор (греч.).

** А так как это не удалось, то его, это первое следование, приняли за нечто toto genere отличное, за свободную волю.

слабых, внутреннюю сущность — из явления. Я избираю противоположный путь: из того, как мотив движет твою волю, ты должен понять, как причина производит действие, из движений твоего тела, вызываемых мотивами (*vulgo** — произвольных), — движения немотивированные (органические, растительные), из последних — живую природу, химизм, механизм, и из действия мотивов — действие причин, т. е. из непосредственного — косвенное, из близкого — далекое, из совершенного — несовершенное, из вещи в себе, воли, — явление.

В этом — настоящая оригинальность моего учения, вследствие чего оно и находится в решительном противоречии со всеми прежними попытками и в корне меняет самый метод исследования. Не вещь в себе надо объяснять из явления, — что всегда обречено на неудачу, а, наоборот, явление — из вещи в себе. Ты из себя должен понять природу (*γυνῶν σαυτοῦ***), а не себя из природы. Это — мой революционный принцип.

§ 637

Как после каждого важного открытия умалители находят, что оно имелось уже в прежних сочинениях, так следы моего учения встречаются почти во всех философских системах всех времен, — не только в Ведах, у Платона и Канта, в живой материи Бруно, Глиссона и Спинозы и в дремлющих монадах Лейбница, но и решительно во всех философских системах, древнейших и новейших, — но только всегда в самых разнообразных одеяниях и сплетениях, с абсурдом***, который бросается в глаза, и в самых причудливых формах, в которых их можно распознать, стоит лишь их поискать. Мне это кажется совершенно подобным тому, как во всех животных находят тип человека, но странно обезображенный, незаконченный, то хилый, то чудовищный, то как грубую попытку, то как карикатуру. Высокомерность этого сравнения является лишь королларием к тому высокомерию, которое заключается вообще в том, что предлагаешь новую философскую систему: ведь этим самым объявляешь все прежние попытки неудавшимися, а свою — удавшейся; кто же думает иначе и тем не менее хочет навязать миру новую систему, тот непременно — шарлатан. В философии до сих пор дело происходило, как на аукционах, где всякий, кто говорит последним, этим самым уничтожает значение всего сказанного раньше.

Я, впрочем, сознаюсь, что я не думаю, чтобы мое учение могло когда-нибудь возникнуть, прежде чем Упанишады, Платон и Кант мог-

* Здесь: с обыденной точки зрения (*лат.*).

** Познай самого себя (*греч.*).

*** Абсурд заключается в следующих положениях:

Материя состоит из монад, т. е. из познающих субъектов.

Грубая материя живет, а так как жизнь обозначает органичность, то приписывать жизнь грубой материи противоречиво.

Мир — протяжение и мышление.

И тем не менее такие положения выставлялись превосходнейшими умами, и другие одобряли их, в то время как толпа смеялась над абсурдностью этих принципов. Это потому, что те великие умы узнали истину интуитивным путем, но не могли выразить ее чисто и изолированно и оттого произвели ее на свет вместе со шлаком абсурдности.

ли одновременно осветить своими лучами дух одного человека. Но правда и то, что, как говорит Дидро, здесь стояло много колонн, и солнце озаряло все, но звучала одна только колонна Мемнона ("Племянник Рамо")².

§ 638

Всю мою философию можно формулировать в одном выражении: мир — это самопознание воли.

§ 639

Близкие знакомые часто становятся и бывают для меня чужды, а чужие часто — близки, и я говорю с ними со всеми одним и тем же языком, в то время как другие делают в этом отношении большие различия, — это, собственно, потому, что я стою от всех так далеко, что различие между случайно внешне близким и далеким исчезает для меня, подобно тому как стояние Земли на ее орбите, т. е. ее параллакс, не производит никакого изменения в кажущемся стоянии неподвижных звезд.

§ 640

Если бы я только мог отделаться от иллюзии: смотреть на отродье жаб и схида как на равных мне! Это мне очень помогло бы.

§ 641

Мой век — не сфера моей деятельности, а только почва, на которой стоит моя физическая личность; но последняя представляет собою лишь очень незначительную часть всей моей личности. Эту почву она разделяет со многими, для которых она, почва, служит сферой деятельности. Поэтому я предоставляю им заботу и борьбу за последнюю.

§ 642

Холодность и невнимание, с каким меня встретили, могли бы, пожалуй, заставить усомниться меня во всем том, к чему я когда-либо стремился, и в самом себе; но, к счастью, я слышал одновременно, как труба славы возгласила прекрасным и даже вершиной человеческой мудрости совершенно ничтожное, явно дурное и бессмысленное, и вот я тотчас же нашелся и совершенно успокоился, так как в моем случае оправдалось то, что сказал Байрон (letters II, 260): "...as to success! those who succeed will console me for a failure"^{*}. Иначе говоря:

"Ich sah des Ruhmes heil'ge Kränze
Auf der gemeinen Stirn entweiht"^{**}.

^{*}"А что касается успеха!.. Те, кто преуспел, утешают меня в моей неудаче" (англ.).

^{**}"Я видел священные венцы славы оскверненными на пошлом челе" (нем.).

Статья Х. Я. Крауза "De paradoxo edi interdum ab homine actiones voluntarias, ipso non invito solum, verum adeo reluctantante" (1781), находящаяся в пятом томе его "Разных сочинений" (Кенигсберг, 1812), показывает, особенно в первом отделе (р. 513—520), что до меня* решительно не умели ясно различать и обособлять друг от друга *ощущение* органов чувств, *созерцание* рассудка, *понятие* разума, *представителя* понятий в фантазии, *аффект* и *страсть* в воле: Крауз намечает все это, но не приходит к верным различиям и создает совершенно абсурдные положения, как на с. 514: "Intelligimus voces, nec tamen ideae iis significatae animo observantur"***, и с. 515: "Illud intelligere absque idea" ***.

Лишь в этом смысле данная статья и представляет для меня интерес.

В том же томе, с. 253 — 283, мы находим очень сухое и плоское изложение этики стоицизма; вот подходящий пример к уяснению того, какое представление имели об этом еще незадолго до меня и как мало проникали в суть дела.

§ 644

В "Entwurf der nothwendigen Vernunftwahrheiten", 1745 (4-е изд., 1766) *вольфианца* **** Х. А. Крузия³, 1745 (4-е изд., 1766), — очерк, который представляет собою законченную метафизику, встречаются две истины, которые не были услышаны и которые я должен был открыть во второй раз *****.

1) Что есть некое "экзистенциальное основание", отличное от причины, которая всегда касается возникновения, например, \sphericalangle треугольника, Δ , поскольку они определяют стороны; согласно этому, он делит основания на идеальные и реальные, а последние — на причины в собственном смысле и экзистенциальные основания ("Entwurf der nothwendigen etc.", 454).

2) Что самое высокое и самое существенное в человеке совсем не рассудок, а воля: рассудок, по его мнению, существует только ради воли, и все это обстоятельно изложено, и приведены доказательства.

В самом деле, очень интересно, что из всех философов всех времен Крузий — единственный, кто до меня в известной степени познал эту

* Пользуясь этим случаем, я добавлю, что из отсутствия известной истины у какого-нибудь ученого и толкового писателя-специалиста можно с достаточной уверенностью заключить, что она вообще еще не высказана; ибо, как бы там ни было, а все истинное встречает тотчас же значительный отголосок, так что стоит истину услышать, как нельзя уже удержаться, чтобы о ней при подходящем случае не упомянуть, хотя бы как о гипотезе.

** "Мы понимаем слова, но идеи, обозначенные ими, душою не усматриваются" (*лат.*).

*** "Это понимание без идей" (*лат.*).

**** Или, правильнее, — противника Вольфа. С. А. Crusius, *diss. de usu et limitibus rationis sufficientis*, 1752; по-немецки — 1766. — С. А. Crusius "Weg zur Gewissheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntniss" (Логика), 1747.

***** *Pereant, qui ante nos nostra dixerunt*. Donatus [Да погибнут те, кто сказал наше прежде нас. Донат (*лат.*)].

великую истину. Все же другие говорят все время о духе или о душе, или о я, как о чем-то неделимом, неразложимом; поэтому и кажется всегда странным, что пантеисты из них приписывают этот дух или душу растениям или даже существам неорганическим, у которых отсутствие познания очевидно. Иначе будет обстоять дело, если мы выделим *волю*. Разложение духа или я на две совершенно различные части: на нечто первичное, существенное, волю, и нечто вторичное, интеллект, является основным принципом и основной заслугой моей философии и основным отличием ее от всех остальных.

§ 645

Вольфианец Андреас Рюдигер⁴ так проникся мыслью о явном полном отличии познания от хотения, что принимает для обоих в человеке две совершенно различные субстанции и согласно этому человек, по его мнению, состоит из трех частей: *mens, anima et corpus**. *Anima* он называет по преимуществу *волю*, *mens* — интеллект. *Animae*, воле, он приписывает не только мускульное движение, но и формацию плода (как Шталь), затем — все то, что в человеке и животных представляет инстинкт, всякий дар предвидения, причем последний он понимает под именем *sensus veritatis in voluntate*** (см. его *lib. IV, "De sensu veri et falsi, dissertatio prooemialis"*, и "*Phisycal divina*", *lib. I, c. 4*).

Рюдигер был современником Штала; поэтому и трудно решить, у кого первого появилась эта мысль: *anima struit corpus****.

§ 646

Фихте и Шеллинг заключаются во мне, но не я в них, т. е. то небольшое истинное, что есть в их учениях, находится в том, что сказал я.

§ 647

По поводу оспариваемой *новизны основных мыслей* на последней странице "*Principes de philosophie zoologique*" Жоффруа Сент-Илера имеется одно верное и превосходное место, которое следует сравнить с "*Прологоменами*" Канта (р. 32).

§ 648

Что представляет собою величайшее наслаждение, какое только возможно для человека? — "Интуитивное познание истины". — Правильность этого ответа не возбуждает ни малейшего сомнения.

* Ум, душа и тело (*лат.*).

** Чувство истины в воления (*лат.*).

*** Душа устрояет тело (*лат.*).

My greatest enjoyments are those of my own mind to which, for me, no others are comparable, whatever they might be. Therefore *if I possess myself, I have every thing*, having the main-point: but *if I do not possess myself, I have nothing*, whatever other things I might possess (Hor., epist. I, 10, 10, p. 243).

It is far otherwise with ordinary men: they borrow their enjoyments from without, & are rich or poor according to their share of them. Consequently my main-object in life must always be the free possession of myself, implying free leisure, health, tranquillity of mind & those comforts I am accustomed to, & the lack of which would disturb me. It is clear that all this might be equally impaired by the possession of too many exterior things, as by having too little of them. Hor. *ibid.* v. 11. 12. A certain instinct rather than distinct notions of all this, & my good genius, have always led me to pursue & conserve that free possession of myself, & to care little for all the rest.

— But now I must do with the full consciousness befitting my age, what heretofore I did by mere instinct*.

Conf. εἰς ἑαυτον, p. 11.

§ 650

Вершиной моей славы было бы, если бы обо мне когда-нибудь сказали, что я отгадал загадку, которую загадал Кант.

§ 651

Жизнь идет быстро, а ваше понимание медленно; поэтому я не дожидусь моей славы и не получу моей награды.

§ 652

Что гарантирует мне подлинность, а с нею и непреходимость моего философского учения, это — то, что я вовсе его не сделал, а оно сделалось само. Оно возникло во мне без всякой помощи с моей

* "Мои величайшие радости, это — те, которые идут из моей же души, и для меня ничто другое не может с ними сравниться. Поэтому, *коль скоро я обладаю самим собою, я имею все*, ибо у меня есть главное; *если же я не обладаю собою, я не имею ничего*, сколько бы других вещей ни было в моем обладании (Гораций. Послания, I, 10, 10)⁵.

Далеко не так обстоит дело с заурядными людьми: они берут свои радости извне, и они богаты или бедны, смотря по тому, сколько таких радостей выпадает на их долю. Итак, главным в жизни всегда было для меня свободное обладание самим собою, включая сюда свободный досуг, здоровье, спокойствие духа и те удобства, к которым я привык и отсутствие которых меня бы расстроило. Ясно, что все эти блага одинаково могут быть уничтожены и тогда, когда мы обладаем очень многими внешними вещами, и тогда, когда у нас их очень мало. Скорее известный инстинкт, чем ясное понимание всего этого, а также мой добрый гений всегда побуждали меня осуществлять и блюсти это свободное обладание самим собою и очень мало заботиться обо всем остальном.

Но то, что раньше я делал чисто инстинктивно, теперь я должен делать с полным сознанием, причастствующим моему возрасту" (англ.).

стороны, в моменты, когда всякое желание во мне как бы погружалось в глубокий сон и когда интеллект, освобожденный от своего господина и потому незанятый, отдавался самому себе, воспринимал созерцания реального мира и ставил их в параллель с мышлением, точно играя, соединял их вместе, причем воля моя даже нисколько не касалась этого дела, и все происходило безо всякого с моей стороны содействия, совершенно само собой. А вместе с *желанием* исчезала и уничтожалась также и всякая *индивидуальность*; поэтому мой индивид совсем не участвовал в этом процессе, а это было прозрачное для самого себя, т. е. чисто объективное созерцание, или сам объективный мир, который в чистой форме и сам собой претворялся в понятия. Интуиция и понятие — обе избрали мою голову аренной для этой операции, потому что голова моя была пригодна для такой цели. Что исходило не от индивида, то и принадлежит не одному индивиду: оно принадлежит только познаваемому и только познающему миру, только интеллекту, а этот последний по своим свойствам (но не по степени) — один и тот же во всех индивидах; следовательно, все это должно встретить когда-нибудь себе признание у всех индивидов.

Только то, что являлось мне в такие моменты освобожденного от воли познания, я записывал как простой зритель и свидетель, и только этим пользовался я для своего творения. Это гарантирует подлинность его и позволяет мне не сбиваться с пути, несмотря на отсутствие всякого участия и всякого признания.

§ 653

Объекты для духа — только то, что плектрон для лиры. В те моменты, когда мой дух достигал кульминационной точки и в силу благоприятных обстоятельств наступал тот час, в который мозг мой проявлял свое высшее напряжение, тогда, все равно на какой бы предмет ни падал мой взор, предмет этот сообщал мне свои откровения, и предо мною развевалась вереница мыслей, достойная того, чтобы их записать, — и я действительно их записывал.

Теперь, когда я стар, *che va mancando l'entusiasmo celeste**, может случиться, что я буду стоять перед "Мадонной" Рафаэля и она не скажет мне ничего. Плектрон — это объекты; лира — это дух. Недавно, находясь в светлой комнате, где было много предметов и несколько людей, я думал: то, что делает эту комнату такою светлой, это не свет — это головы и глаза людей; ибо головной мозг — вот что создало пространство, зафиксировало его границы, вложило в него предметы, — словом, делает видимым все целое. Свет — только повод, без которого, правда, ничего подобного не могло бы возникнуть, как без искры, которая должна попасть на затравку, даже тяжелым боевым снарядом заряженная и исправная пушка не произведет никакого опустошения. Свет, объекты — это только плектрон; дух — это лира.

* все меньше у меня божественного энтузиазма (исп.).

Были жалобы на то, что моя философия печальна и безотраднa; но ведь нет ничего безотраднее учения о том, что небо и земля, а следовательно, и человек созданы из ничего, ибо в таком случае следует, как ночь за днем, то, что он обращается в ничто, когда умирает на наших глазах. Наоборот, учение о том, что человек не сотворен из ничего, является началом и основой всяческого утешения.

Масштаб для моего духа надо определять, *опираясь* на тот факт, что я в объяснении совершенно специальных феноменов соревнуюсь с великими людьми: из теории цвета — с Ньютоном и Гёте, в объяснении того, почему Лаокоон не кричит, — с Винкельманом и Лессингом, Гёте, между прочим — с Гиртом⁶, Ферновом, в объяснении смешного — с Кантом и Жан-Полем.

На 17-м году моей жизни безо всякой школьной учености я был так же охвачен чувством *мировой скорби*, как Будда в своей юности, когда он узрел недуги, старость, страдание и смерть. Истина, которая ясно и громко говорила из мира, скоро преодолела и мне внушенные еврейские догмы, и в результате я пришел к выводу, что этот мир не мог быть делом некоего всеблагого существа, а несомненно — дело какого-то дьявола, который воззвал к бытию твари для того, чтобы насладиться созерцанием муки; на это указывали все данные, и вера, что это так, взяла у меня верх. Во всяком случае, человеческое бытие возглашает о *предназначенности к страданию*: это бытие глубоко погружено в страдание, не может избыть его; самое течение и исход бытия безусловно трагичны: невозможно отрицать в этом известной преднамеренности. Но ведь страдание представляет собою *бευτερος πλους**, суррогат добродетели и святости; просветленные им, мы достигаем в конце концов отрицания воли к жизни, возвращаемся с ложного пути, приходим к спасению; именно потому та таинственная власть, которая правит нашей судьбой, в народной вере мифически олицетворяемая как провидение, позаботилась бесспорно о том, чтобы причинять нам страдания за страданиями. Вот отчего моему молодому взору, совершенно одностороннему, но в пределах видимого правильному, мир предстал как создание дьявола. Однако сама по себе эта таинственная власть и всемогущество — наша собственная воля в той стадии, которая не осознается нами, как я это изложил подробно; а страдание, конечно, представляет собою прежде всего цель жизни, — так, как если бы оно было дело какого-нибудь дьявола; но эта цель не последняя: она сама — средство, средство благодати, и, как таковое, оно, страдание, нами самими приспособлено к нашему истинному и высшему благу.

* Второе плавание (иной путь) (греч.).

Много лет назад я записал*, что в основе деятельности каждого *гения* лежит врожденный искусственный прием, можно сказать, — известная *уловка*, которая представляет собою тайную причину всех его созданий и выражение которой запечатлевается на его лице.

Моя уловка состоит в том, что я внезапно и в тот же момент обливаю живейшую интуицию или глубочайшее ощущение, когда благоприятный час порождает их, самой холодной, абстрактной рефлексией и благодаря этому сохраняю их затем в застывшем состоянии. Иначе говоря, — высокая степень сознательности.

Когда у меня нет ничего такого, что меня бы страшило, то меня страшит именно это; ибо у меня тогда появляется такое чувство, будто все-таки есть что-то такое, что от меня остается лишь сокрытым. *Misera conditio nostra!***
См.: Бэкон. "De Deo Pan, in sapientia veterum"?

Люди чувствуют себя часто *настолько оскорбленными* одним-единственным словом, одним выражением лица, одним противоречием, что никогда не прощают этого и дружбу превращают во вражду; мне это совершенно непонятно. И оттого мне непрерывно приходится прощать такие выражения лиц, такие слова, мнения, противоречия всякого рода, которые возмущают меня до глубины моей души, — так, как это упомянутым выше людям совершенно неизвестно.

Я иногда говорю с людьми так, как ребенок со своей куклой: дитя, правда, знает, что кукла не поймет его речей, но все-таки создает себе путем приятного сознательного самообмана радость общения.

* (Лист Х. Веймар, 1814:) Пользуясь недостойным способом выражения, можно сказать: у всякого человека, одаренного гениальностью, есть только одна *уловка*, которая зато уже принадлежит исключительно ему и которую он пускает в ход в каждом из своих созданий, но только всякий раз — в ином применении. Так как эта *уловка* свойственна исключительно ему, то он совершенно оригинален, и так как эта *уловка* может быть преподана другому не непосредственно, а только косвенно, т. е. путем художественных произведений, далее — не в целом и абстрактном виде, а только в отдельных образцах, то ему нечего бояться, что кто-нибудь усвоит себе эту *уловку* или что он, гений, исчерпает себя (покуда он остается гениальным, т. е. покуда обладает этой *уловкой*).

Она представляет собою лишь как бы прореху в покрывале природы, сверхчеловеческую частичку в человеке. Она, решительно, — фокус всех произведений каждого данного гения. Она светится из его глаз, как *гениальная индивидуальность*.

Эта *уловка*, этот прием, для его, гения, рефлексированного сознания (т. е. для его разума) представляется такой же загадкой, как и для всех других.

** О жалкий наш удел! (*лат.*)

Пренебрежение, которое я встретил в обществе, и предпочтение, которое там отдавали предо мной заурядным, плоским, убогим людям, сбивало меня в юности с толку, и я не знал, как думать о себе, пока, наконец, в возрасте 26 лет, я не прочел Гельвеция и не понял тогда, что их соединяла *однородность*, а меня от них отделяла *разнородность*, что плоский и низменный человек подходит к плоскому и низменному, а всякое превосходство встречает к себе ненависть. То же самое мне встретилось и в философской литературе, где, по существу, это явление объясняется точно таким же образом, как это я с каждым годом вижу все яснее и яснее. Здесь, как и там, нелепое, дурное, плоское, абсурдное подходит к обыденным головам и им сродни; а настоящее, выдающееся, необыкновенное, именно потому, что оно таково, не может встретить у них одобрения: оно совершенно разнородно с ними; к тому же превосходство вызывает к себе ненависть и страх. *Гельвеций*: "Il n'y a que l'esprit qui sente l'esprit; mais les gens ordinaires ont un instinct prompt et sûr; pour connaitre et pour *fuir* les gens d'esprit"*; *Шамфор*: "La sottise ne serait pas tout-à-fait la sottise, si elle ne *craignait* pas l'esprit" (Т. IV, р. 58)**; и *Лихтенберг*: "Существуют люди, для которых человек с головой *более ненавистен*, чем самый отъявленный негодяй" (sic fere); отсюда: "*избегать, бояться и ненавидеть*". Таковы те ощущения, которые вызывает в них всякий талант.

Причина того, что я в обоих случаях на некоторое время усомнился в самом себе, лежала в том, что у меня не было понятия *о всем страшном убожестве людей*; да я и не мог еще иметь его, так как а priori оно не было мне дано, а posteriori же оно могло появиться только на основе опыта, а он именно таков, каким я его здесь излагаю.

В обоих случаях я время от времени получал утешение в высокой похвале, более того, — в обожании со стороны отдельных лиц, и оно тем резче оттенялось общим пренебрежением. Это помогало мне ориентироваться.

§ 662

Пошлость — это клей, который цементирует людей. У кого его мало, тот отпадает. Когда в молодые годы мне пришлось испытать это впервые на себе, я не знал еще, чего же мне, собственно, недостает.

§ 663

Главным образом то заперло двери перед *моей философией*, что я пренебрег воспользоваться тем *лозунгом*, который давно потерял свое значение, но в качестве дани господствующей религии должен быть провозглашен всякой философией, притязающей на кафедру.

* "Интеллект притягивает интеллект, обыватели же четко и наверняка распознают и избегают умных людей" (*фр.*).

** "Глупость не была бы глупостью, если бы не боялась ума" (*фр.*).

Всякое сочувствие публики легко действует как помеха: порицание может дать повод слабым характерам к ложной уступчивости, сильным — к ложному преувеличению своей оппозиционности. Похвала еще опаснее, так как она соблазняет нас придавать вес суждению хвалящего и мы уже приноравливаемся к тому, чтобы сохранить достигнутое, часто живое, одобрение путем угодничества.

Меня оберегло от обеих опасностей полное невнимание со стороны моих современников. Я мог без всякой помехи любить свое дело только ради него самого, бескорыстно продолжать и совершенствовать его, держась в стороне от всяких внешних влияний, и мои современники оставались мне чужды, как я им.

§ 665

Вмешиваться в философские споры моего времени мне так же не приходит в голову, как не приходит в голову спуститься на улицу к дерущейся черни и принять участие в общей свалке.

§ 666

Познавательная форма *причинности* весьма пригодна для того, чтобы понять все вещи *в мире*, но не самое существование мира.

Выражаясь объективно: у всякой вещи в мире есть причина (потому что она в силу известной перемены есть то, что она есть); но у самого мира ее нет, ибо закон причинности существует и погибает вместе с ним.

Это — главный результат хорошо понятой философии Канта, но он еще не пробил себе пути: они все еще говорят о каком-то *основании* мира, чтобы не сказать *о причине*; мой трактат они оставили без внимания, более того — даже мой [основной] труд они оставили втуне, между тем как ничтожное и дурное пользовалось у них успехом. И все потому, что им хочется *теизма**. Они хотят, чтобы им рассказывали о *Госпoде Боге*. А так как мне нечего было сообщить о нем, — то мне надо ждать потомства: это одно составляет причину невнимания, *hinc illae lacrimae!*** Я держался истины, а не Господа Бога. Он же помогает своим. При этом еще у них все дело только в *слове*; ибо они мирятся и с пантеизмом.

§ 667

Они кричат *о меланхолическом и безотрадном характере моей философии*; но это объясняется исключительно тем, что я вместо того, чтобы выдумывать в качестве эквивалента их грехов некий будущий ад, показал, что там, где есть грех, в мире, есть уже и нечто похожее на ад.

* Но здесь истина не может вам служить: теизма должны вы искать у лжи.

** Вот откуда эти слезы!⁸ (лат.)

Полное невнимание, которое встретил мой труд, доказывает, что либо я недостойн был своего века, либо наоборот. В обоих случаях это значит теперь: *the rest is silence**.

§ 669

Даже простой теизм заключает уже от существования мира к его прежнему небытию, т. е. понимает мир как нечто случайное, т. е. как нечто такое, что одинаково могло бы и не быть, как нечто такое, что представляется или даже может быть понято как нечто, что, собственно, не должно было бы быть.

Согласно моей философии, великое преимущество которой составляет полная имманентность (в противоположность трансцендентности) и полное отсутствие всего мистического, всяких ипостасей и всякого исторического понимания мира, — согласно моей философии, этот мир представляет собою явление утверждения воли к жизни, — явление, которое имеет свою противоположность в отрицании ее, — и осуществление этого отрицания положит миру конец.

§ 670

Без сомнения, большинство заключает от незначительного внимания, которое нашла себе моя философия, к отсутствию в ней ценности. Но она не могла бы не возбудить при своем появлении большого интереса и не пользоваться затем все возрастающим одобрением, если бы были люди, которые искали бы *истины*; но те, кто в настоящее время занимается философией, ищут только ее профессур, а к последним моя философия была бы ложным путем, так как она совсем не рассчитывала на то, чтобы служить опорой любезного христианства, наоборот, она такой расчет, как нечто чуждое ее целям, оставляет совершенно в стороне. Ах, до какой степени она отстала в этом пункте сравнительно с гегельянщиной, которая заявляет, что она прямо-таки тождественна с христианством и представляет собою несколько иначе разработанное христианство! А мне это напоминает кандидата в пьесе "Прямая линия — кратчайшее расстояние", который, не долго думая, готов тут же на месте жениться на вдове умершего пастора...

Дайте же бедным молодым людям кусок хлеба, чтобы они не грязнили философии своим поденным трудом ради заработка! Ведь все идет так, как если бы мы жили в первом, а не в последнем столетии христианства. Но вы, кафедральные герои, вы, философы преходящего дня и одуроченной толпы, — вы можете обходить меня молчанием! Потомство не обойдет меня молчанием. Когда вымрут ваши низкие разговоры и умолкнут те гимны, которые вы попеременно поете друг другу, тогда будет применяться совершенно иной масштаб значительного и незначительного, чем в настоящее ничтожное время. Конечно, главная причина пренебрежения, которое встречает моя философия,

* Дальнейшее — молчание⁹ (англ.).

заключается в том, что именно в мое время на место философии и мышления была поставлена умопомрачающая протестантско-иезуитская официальная лжемудрость, приспособленная к тому, чтобы одурачивать умы, — беспримерная низость гегельянщины.

§ 671

К такому произведению, как мое, для того чтобы читатель мог не отказать ему в одобрении, должна присоединяться и *авторитетность*: ведь наугад он последнего не применяет, а чтобы самому понять, где оно заслуженно, для этого ему недостает способности суждения.

§ 672

Профессора философии говорят с большим уважением о таких людях и книгах, которые этого явно не заслуживают, потому что они очень нуждаются во взаимности такой эвфемии; мне же последняя не нужна, поэтому я все буду называть своим именем.

§ 673

I stood among them but not of them*.

§ 674

Одобрение со стороны современной философской публики не может иметь для меня никакой цены; ибо эта публика показала, что у нее нет никакого чутья к настоящему, действительно хорошему, глубоко продуманному и что, наоборот, ей представляется важным и нравится дурное, раздутое, показное, более того, — совершенно бессмысленное, — пачкотня Гегеля. Как же может радовать меня одобрение такой публики? В моих глазах оно имеет такую же цену, как, говоря словами Гагедорна¹⁰:

Wie wenn mich ein Jude grüßt
Und mir eine Hure lächelt**.

§ 675

Я решил испортить коммерцию и кредит *жалким горе-философам*, которые философствуют, подлаживаясь под правительство.

§ 676

Министры просвещения не могли воспользоваться мною, и я благодарю небо, что я не таков, какой им был бы нужен. Собственно, они могут пользоваться только такими, которые дают собою пользоваться.

* Я был среди них, но не с ними (*англ.*).

** Если мне поклонится жид и улыбнется продажная женщина (*нем.*).

Все ученые в Европе, так или иначе зависящие от государства, составили тайный заговор в пользу *теизма*, т. е. они тщательно подавляют всякую истину, которая может быть неблагоприятна для последнего, и притом — со страхом и тщательностью, которые порождает нечистая совесть. Так как у меня подобного усердия нет и нет пощады для таких низменных поступков и уважения перед этими пустыми головами, то государство и не может воздать мне никакой почести. Ибо

Sie thäten gern grosse Männer verehren,
Wenn solche nur auch zugleich Lumpen wären*.

§ 678

Я хотел бы, чтобы философы, которые придают добрым делам такую большую, более того, исключительную ценность и считают их высшей целью человека, все-таки спросили себя по совести, не лежит ли в основе этой столь моральной догмы их какое-нибудь *свокорыстное* намерение? Не пугает ли их, например, втихомолку та опасность, которая угрожала бы миру, если бы добрые дела перестали обладать высшей ценностью, и, следовательно, не ратуют ли они в своей борьбе за добрые дела не столько ради вечного благоденствия людей, сколько ради временного? Дело в том, что моя философия — единственная, которая выходит в этике за рамки добрых дел и знает нечто высшее, а именно — аскетизм. Добрые дела сводятся к уравнению своего и чужого блага, а иногда и к предпочтению чужого блага собственному. Они поэтому сплошь *относительны*; ибо *внимание* ко благу других модифицирует наше хотение блага собственного. А то, каким образом это должно оказывать глубочайшее влияние на наше существование и на существование мира, остается таинственным, не поддается разгадке.

§ 679

Изо всех прежних философских этик совершенно невозможно было вывести аскетическую тенденцию христианства (собственно потому, что все философы были оптимисты). И вот, если христианство не заключает в себе ложного воззрения, а, как это очевидно, представляет самую лучшую этику, то это указывает на некое ложное воззрение во всех прежних философских этиках, а это ложное воззрение — оптимизм.

§ 680

Если я горжусь полной новизной моего учения, то это объясняется только тем, что я глубочайшим образом убежден в его истинности.

* Они охотно почитали бы великих людей, если бы последние были в то же время и прощелыгами¹⁵ (нем.).

Мои произведения состоят сплошь из очерков, где меня заполняла какая-нибудь мысль, которую я хотел, ради нее самой, зафиксировать путем записи; вот из какого материала создавались они, с использованием небольшого количества извести и цемента. Вот почему они и не пусты и не скучны, как произведения людей, которые садятся и пишут книгу по принятому плану, страницу за страницей.

§ 682

*Natura nihil agit frustra**; почему же она дала мне так много мыслей, и притом глубоких мыслей, если им не суждено встретить себе сочувствия среди людей?

§ 683

Публика, состоящая из моих *современников*, слишком многочисленна для меня, если я буду обращаться ко всем, и слишком малочисленна, если я буду обращаться к тем, кто меня понимает.

§ 684

Я хорошо знаю, что всякий мыслящий человек считает свое время самым жалким; но я должен сознаться, что от этой иллюзии я не свободен.

§ 685

Мой век и я не подходим друг к другу — это во всяком случае ясно. Но кто из нас выиграет процесс перед судом потомства?

§ 686

С *государями* все обращаются с самого детства и в продолжение всей жизни так, как если бы они действительно были сверхчеловеческими существами: по необходимости они должны в конце концов сами этому поверить, отчего у них и возникает известная неизгладимая самоуверенность властелина, которая никогда не покидает их. Я и родственные мне натуры встречаем с детства и в течение всей жизни такое обращение с собою, со стороны всех, как если бы мы были их ровней, — пусть даже в действительности на нас так не смотрят; оттого мы этому и вынуждены поверить, хотя бы в конце концов и сознавали всю разницу между собою и другими. Но это сознание приходит к нам так поздно, при таком ежечасном противодействии и в такой тайне, что мы редко или никогда не достигаем того выдающегося положения, которое нам подобает и которое Грасиан выразил словами: *todos sus dichos y hechos van rebestidos de una singular, transcendental magestad***.

* Природа ничего не делает впустую (*лат.*).

** все слова и дела его окутаны особым трансцендентальным величием (*исп.*).

Все те дни, в ночь на которые я недостаточно выспался, надо вычеркнуть из моей жизни; ибо тогда я был не я.

Параболическое

Кошечки играют бумажными шариками, которые им бросают; они катят их, гонятся за ними, двигают их лапками и т. д., потому что они принимают их за нечто себе подобное, нечто живое. Когда же кошечка подрастет, иллюзия исчезнет и кошечка уже больше не станет играть шариками, так как знает, что они не то же, что она, — кошечка оставляет их в покое. Кто не понимает этого сравнения, тот пусть обратится за объяснениями к Тимону Афинскому.

У немецкой публики есть какое-то химическое сродство со всем бездарным; оттого она прилежно читала господ Фриза, Гегеля, Круга, Гербарта, Залата etc. etc., меня же не тронула.

Я приподнял покрывало истины выше, чем кто-либо из смертных до меня. Но хотел бы я видеть того, кто мог бы похвалиться, что у него были более ничтожные современники, чем у меня.

Среди ничтожеств извольте быть скромным и притворяться, что смотрите и на себя как на ничтожество. Это было бы им весьма на руку. Но! Quos ego...*

Мои современники путем полного пренебрежения и невнимания к моим трудам и путем одновременного прославления посредственностей и бездарностей сделали все возможное, чтобы заставить меня усомниться в самом себе. К счастью, это им не удалось, — иначе я перестал бы работать так, как я должен был бы, если бы мне надо было своими работами одновременно зарабатывать себе и на жизнь.

Немецкое отечество не воспитало во мне патриота.

Хвалить немцев? — Для этого потребовалось бы больше любви к отечеству, чем вправе требовать от меня после того жребия, какой выпал на мою долю.

* Вот я их!¹¹ (лат.)

Судьба моей философии и судьба гётевского учения о цвете доказывают, какой жалкий и *постыдный дух* царит в *немецкой республике ученых*.

Прошу господ профессоров не утруждать себя больше: я сам прямо говорю, как бы это ни удивляло их, что я не вижу своего призвания в том, чтобы под фирмой философии обучать *иудейской мифологии*.

И если бы вы еще хоть сто лет рассказывали те же самые историйки, разве это подвинуло бы вас хоть на один шаг вперед?

"Но ведь евреи — избранный народ Божий". — Может быть, но о вкусах не спорят: не мой они избранный народ. *Quid multa?** Евреи — избранный народ своего бога, а он — избранный бог своего народа; ну, и никого больше это не касается.

Я должен откровенно сознаться: вид *всякого животного* дает мне непосредственную радость, и у меня при этом становится теплее на сердце; больше же всего радует меня вид собак, а затем и всех свободных животных, птиц, насекомых, — вообще всех тварей. Наоборот, вид людей возбуждает во мне почти всегда решительное отвращение; ибо он сплошь да рядом, за редкими исключениями, являет самое отталкивающее безобразие во всех его отношениях и формах: физическое безобразие, моральный отпечаток низких страстей и презренных вожделений, признаки глупости, интеллектуальной извращенности и ограниченности всякого рода и всякой величины, наконец, — грязные следы отвратительных привычек; вот почему я отворачиваюсь ото всего этого и бегу к *растительной* природе, радуясь, когда мне встречаются животные. Говорите что хотите: воля на высшей ступени своей объективации дает совсем не привлекательное, а отвратительное зрелище. Ведь уже белый цвет лица противоестествен, а облачение всего тела в одежды — печальная необходимость севера — обезображение.

Часть публики, вероятно, заметила, как профессора философии и их собратья бросают в меня грязью и камнями и при этом, в слабости своего рассудка, не предвидят, что и то и другое обрушится на их собственную голову. Я, со своей стороны, смотрю на это, как человек, который, летя высоко над землей в азростате, смотрит в телескоп на усилия уличных мальчишек, которые руки себе вывертывают, чтобы бросить в него камнем; и публика, со своей стороны, уже, конечно, заметила, что цель их — выбить из рук хорошее и всучить дурное.

* Чего же более? (*лат.*)

§ 699

Этим господам хотелось бы, чтобы я церемонился с ними, — но я не намерен делать этого; ибо у меня нет перед ними большего уважения, чем они заслуживают.

§ 700

Что в скором времени мое тело станут точить черви — это мысль, которую я могу вынести; но что профессора философии проделают то же самое с моей философией — вот что приводит меня в содрогание.

§ 701

Моя философия в пределах человеческого познания вообще представляет собою действительное решение мировой загадки. В этом смысле она может назваться *откровением*. Вдохновлена она духом *истины*; в четвертой книге есть даже такие параграфы, на которые можно смотреть как на внушенные *святым* духом.

§ 702

Что *истина* звучит в ваших ушах чуждо — это, конечно, нехорошо; но это не может служить для меня руководящей нитью.

§ 703

Во всех явлениях отдельные люди во все времена чувствовали истину, и она находила себе выражение в отдельных изречениях, пока она не была понята мною в своей общей связи.

О моих лекциях и их плане

Вступление

Я объявил* "Основы общей философии" и должен поэтому в *одном* курсе изложить все то, что обыкновенно излагается как теория познания вообще, как логика, как метафизика природы, метафизика нравов, или этика, учение о праве, метафизика прекрасного, или эстетика, в соответствующем числе курсов.

Не в моем произволе, а в природе философии кроется причина того, что я соединяю в одно целое обычно расчленяемый материал и этим чрезмерно увеличиваю количество работы, которую я должен выполнить в пределах данного времени. Согласно с результатами, к которым привели меня мои занятия и мои исследования, единство и внутренняя связь присущи философии более, чем какой-либо другой науке; все ее части так же связаны одна с другой, как части органического тела; поэтому их, как и члены органического тела, нельзя отделять от целого и выкладывать, как *lasca membra***, которые вне связи производят отталкивающее впечатление, — не жертвуя их важностью и понятностью их назначения. Представьте себе одаренное способностью познания существо, которое никогда не видало человеческого тела и которому показывают затем порознь и один за другим члены этого тела: разве может подобное существо получить правильное представление о целом человеческом теле или хотя бы даже об отдельном его члене? Как могло бы оно понять значение и цель кисти руки, не видя ее на руке, или значение руки, не видя ее прикрепленной к плечу? и т. д. Совершенно то же видим мы и в философии. — Философия — это познание истинной сущности нашего мира, в котором существуем мы и который существует в нас, — то познание мира в общем и целом, свет которого, однажды воспринятый, освещает затем и все отдельное, что бы ни встретилось каждому в жизни, и открывает его внутреннее значение. Поэтому философское познание нельзя дробить, излагать и усваивать по частям. Я не могу говорить о формах мышления, т. е. *абстрактного* познания, служащего предметом *логики*, не сказав предварительно о *созерцательном* познании, с которым абстрактное находится всегда в тесной связи, — следовательно, я не могу основательно и исчерпывающим образом изложить основные учения логики, не рассмотрев и не расчленив на части нашу познавательную способность в ее целом, а вместе с тем и созерцательное познание и его формы, пространство, время, причинность, — благодаря чему я попадаю уже в область, называемую метафизи-

* В зимнем семестре 1820/21 г.

** Разъятые члены (*лат.*).

кой. Но если, далее, я говорю о созерцательном познании как таковом, то я рассматриваю весь мир лишь постольку, поскольку он содержится в нашей голове, т. е. лишь как чистое представление, и показываю, что всякий объект, всякий предмет может существовать лишь как представление в известной способности представлять, в известном субъекте. А так как я не могу и не должен вводить вас в заблуждение, что мир — одно только представление и более ничего, т. е. просто фантом, пустое сновидение, то я и должен задаться вопросом, что же, в конце концов, означают все эти представления, что означает данное нам как представление помимо того, помимо всякого представления, т. е. что такое оно *в себе*. Таким образом, я неизбежно прихожу к учению о *вещи в себе*, о подлинной и истинной сущности мира, т. е. прихожу к истинной метафизике, и должен дополнить то первое рассмотрение мира как чистого представления в рассмотрением другой стороны мира, а именно — внутренней его сущности; следовательно, я должен изложить вам всю метафизику, если не хочу принести вам всеми предшествующими учениями более вреда, чем пользы, и привить вам совершенно ложный идеализм. Если, далее, в результате наших изысканий о внутренней сущности вещей, проявляющихся как наши представления в пространстве и времени, получится, допустим, что эта внутренняя сущность вещей — не что иное, как то хорошо известное и весьма знакомое нам в непосредственном самопознании, что мы называем в нас *волею*, то необходимым образом возникнет вопрос о значении и ценности проявлений в нас этой воли, т. е. потребности в *этике* или, по крайней мере, в некоей метафизике нравов, которая затем только и прольет полный свет на все изученное раньше и даст возможность познать истинное его значение: ибо она рассматривает *волю* в себе, а все предыдущее учило нас познавать весь созерцаемый мир как проявление воли. К изложенной *метафизике* я должен, значит, тотчас же добавить *этику*, или, вернее, рассмотреть, в сущности, ту же метафизику, только с этической стороны, — к метафизике природы присоединить метафизику нравов; тем более, что в противном случае были бы основания опасаться, что эта метафизика природы может привести вас к безнадежному и аморальному спинозизму, мало того — до такой степени запутать вас, что вы могли бы прийти к непониманию наиболее важного из всех жизненных явлений, — великой моральной значительности всего поведения, и к упорному его отрицанию. Поэтому крайне необходимо тотчас же присоединить к метафизике природы метафизику нравов, тем более что человек по всему складу своему — скорее практическое, чем теоретическое существо, и помыслы его до такой степени сосредоточены на *действии*, что во всяком исследовании, на что бы оно ни было направлено, *практическая* сторона является для него всегда наиболее интересною, всегда рассматривается им как настоящий результат, которому он уделяет свое внимание даже в том случае, если он не придал никакого значения всему, что результату предшествовало. Оттого этический результат всякой философии всегда обращает на себя наибольшее внимание и справедливо считается центральным ее пунктом. Излагать же одну только метафизику нравов я совершенно не мог, так как метафизика природы служит всецело ее базисом и опорой, и я не исхожу в этике, как то делают, например, Кант и все философствовавшие после него, из какого-то абсолютного должен-

ствования и необъяснимого далее категорического императива, или нравственного закона, а исхожу из чисто теоретических положений; так что бесспорно великая моральная значительность поведения, которая открывается нам в том, что называют совестью, не постулируется мною (как Кантом и др.) без дальних рассуждений и не выставляется, как ясная сама по себе, и не делается даже основанием для гипотез, а скорее я беру ее как проблему, которая нуждается в решении и получает его из предшествующей метафизики природы или выяснения внутренней сущности мира.

Если, таким образом, метафизика нравов должна неизбежно присоединяться к ранее предпринятым исследованиям, чтобы защитить их от недоразумений, представить их в надлежащем свете и чтобы вообще не опустить наиболее существенного и наиболее важного для всех, то о метафизике прекрасного, напротив, нельзя утверждать этого в одинаковой мере, и ее во всяком случае можно было бы без особого вреда выпустить из хода наших рассуждений. Однако я не мог бы излагать ее взятую самое по себе и отдельно, ибо хотя она и не обуславливает необходимым образом всего предыдущего, зато сама необходимо предполагает все предыдущее и без него не может быть основательно понята. Кроме того, и она еще много привносит для лучшего понимания метафизики нравов и служит поэтому весьма полезною подготовкою к ней, да и в других отношениях во многом связана с философией в ее целом; так что целесообразно излагать ее в связи с общей философией. Поэтому я предпосылаю ее этике, а этику излагаю последней.

Вам ясны, таким образом, те основания, которые побуждают меня излагать сразу всю философию в ее целом и соединить в одно различные дисциплины, обычно разделяемые. Так как все это должно закончиться в один семестр, то само собою разумеется, что из всех этих дисциплин будут даны лишь основные истины, лишь общее, и что мы не будем входить в частности, в рассмотрение приложения общего к единичным случаям. Так, например, хотя я и изложу вам основы, сущность, важнейшие учения *логики*, но не буду рассматривать все возможные различные виды умозаключений. Точно так же и в *этике* я покажу, каково происхождение моральной значительности поведения, в чем заключается истинная сущность добра и зла, как далеко добро и зло простираются в крайних своих проявлениях, — однако не буду указывать приложения всего этого ко всевозможным житейским отношениям или излагать что-либо аналогичное тому, что называется разработанным, систематическим, законченным учением о должном. Равным образом, и в учении о праве я изложу происхождение и подлинный смысл понятий права и несправедливости и решу главный вопрос, к которому все сводится, но не буду проследивать приложения его ко всем человеческим отношениям. Да это и не нужно: если кто хорошо понял общую сущность какого-нибудь дела, основную истину, высшие принципы, тот при некотором размышлении сам весьма легко сделает выводы относительно приложения этой основной истины к единичным случаям и сможет применить ее ко всем фактам своей жизни; в случае же необходимости он найдет нужную справку в почти бесчисленных учебниках, в которых единичные явления, по большей части, перечислены и изложены довольно правильно, несмотря на то, что общее схвачено неудачно и точка зрения на целое неверна.

Что касается порядка наших рассуждений, то он будет следующий. После предварительного введения об изучении философии вообще мы будем исходить из *представления* и рассматривать мир лишь как *представление*, поскольку он находится в голове каждого из нас. При этом мы будем различать прежде всего двоякого рода представления — наглядные и абстрактные; сначала мы будем рассматривать *наглядные* представления, анализировать их, будем исследовать наиболее существенные их формы и узнаем, что содержится в сознании а priori и, в силу этого, является лишь формой его, и ознакомимся с тем, как возникают и создаются наглядные представления: мы увидим, как оперирует *рас-судок*. Затем мы рассмотрим *абстрактные* представления, в противоположность *наглядным*, *мышление* в собственном смысле слова, т. е. мы рассмотрим, как оперирует *разум*; для этой цели мы исследуем формы и законы мышления и тем самым пройдем и основные положения логики. Это рассмотрение представлений и познания образует первую и, конечно, самую сухую часть наших исследований. Важные истины, впервые увидевшие свет со времени *Канта*, будут изложены по большей части в этом отделе, а именно те из них, которые оказались прочными и подтвердились. Ибо некоторое посвящение в учение *Канта* положительно необходимо. Лишь благодаря этому учению впервые откроется вам — тут я вынужден выразиться несколько странно — метафизический смысл. Постигнув до известной степени учение *Канта*, уже совершенно иными глазами смотришь на мир. Ибо замечаешь уже разницу между явлением и вещью в себе. Я желал бы, конечно, чтобы вы самостоятельно ознакомились с сочинениями *Канта* и я читал исключительно перед такими слушателями, которые усвоили себе *Критику чистого разума*; а то, что в философии *Канта* мне кажется спорным и подлежащим исправлению, это будет легко выяснить.

Вторую часть наших рассуждений составит учение о вещи в себе, т. е. о том, что такое этот мир и все явления его, которые до сих пор мы рассматривали лишь как представление, — но которые, помимо этого, есть *в себе*. Это исследование можно провести в старых рамках *метафизи-ки*, точнее — *метафизики природы*.

За нею в качестве *третьей части* последует метафизика прекрасного, или основы эстетики; наконец, в качестве четвертой части, — метафизика нравов, или основы этики, включающие также философское учение о *праве*.

Та же необходимость, милостивые государи, которая вынуждает меня соединить все эти столь обширные учения в одном курсе и излагать их в связи друг с другом, требует от вас, чтобы и вы постарались усвоить все эти учения в их связи, а не брали из них лишь клочки, пытаясь понять и использовать каждый из них в отдельности. Я напоминаю вам о проведенном выше сравнении с телом и отдельными его членами. При таком проникнутом столь большим единством и столь существенной связью частей учения, как философия в том виде, какой придан ей мною, не только последующее необходимым образом предполагает предшествующее, как это бывает во всякой науке, — но здесь присоединяется еще и то, что именно в силу такого органического единства целого излагаемое ранее получает свое ближайшее и полное объяснение лишь в том, что следует дальше; и только последующее вполне показывает ближай-

шие отношения и применения предшествующего, так что вы должны не только хорошенько усвоить и заметить все излагаемое в первую очередь, но и остережться от поспешного суждения о нем, так как лишь в последующем вы найдете надлежащее и необходимое объяснение прежнего. Во всякой науке полное понятие о ней получается лишь после того, как пройден весь курс ее и затем возвращаются к началу. К тем же учениям, которые я буду излагать вам, это приложимо более, чем к чему-либо другому. Положитесь совершенно на мои слова в том, что лишь в конце всего курса моих лекций вы будете в состоянии вполне понять его начало; и если бы в иных местах вам пришлось воспринимать что-либо с усилиями, то помните, что лишь последующее даст к этому дополнение и объяснение. Ибо связь философии в том виде, который придал ей я, не архитектурная, как во всех остальных науках, т. е. не такая, в которой фундамент лишь служит опорой для прочих частей, но сам не опирается на них, и в которой каждый камень и опирается и сам служит опорой, пока дело не дойдет до верхушки, которая лишь опирается, а сама не служит опорой ничему: нет, связь эта — *органическая*, т. е. такая, в которой каждая часть настолько же поддерживает целое, насколько сама она поддерживается этим целым, ни одна из частей по существу не первая и не последняя, и порядок изложения частей выбран лишь с расчетом на удобство изложения, — следовательно, до известной степени произвольно; поэтому в моей философии целое в сущности можно понять надлежащим образом лишь после того, как будут усвоены все его части, — но и части даже для исчерпывающего, вполне законченного понимания их равным образом уже предполагают целое. Это — большое затруднение, которое в данном случае вытекает из сущности дела, и с вашей стороны эту трудность можно превозмочь лишь вниманием, терпением и памятью, а с моей стороны — старанием сделать все по возможности более доступным, изложить в самом конце то, что наиболее предполагает все остальное, постоянно вновь указывать на связь всех частей и непрестанно возвращаться к прежнему и делать отступления в сторону.

Этот порядок изложения, избираемый мною потому, что он наиболее удобопонятен, заставляет меня необходимым образом начать с исследования познавательной способности и с теории способности представления и познания. Но это как раз — самая сухая часть всего курса. Напротив, излагаемые мною в самом конце эстетика и этика возбуждают наибольший интерес и наиболее привлекательны. Если бы все дело было только в том, чтобы приковать ваше внимание чем-либо привлекательным и прежде всего завладеть им, то я последовал бы совершенно обратному порядку. Но так как я стремлюсь быть скорее основательным, чем привлекательным, то я хотел бы, чтобы серьезность и сухость первой части наших исследований не утомили и не отпугнули вас и чтобы терпение ваше не истощилось до тех пор, когда мы дойдем до непосредственно интересных вещей*.

* Впрочем, я рекомендую тем, кто хотел бы слушать меня *gratis* [бесплатно], в этом семестре придерживаться того, что в следующем я, по всей вероятности, буду читать не иначе, как *privatim* [частным образом (*лат.*)].

Введение. Об изучении философии

По-видимому, я не ошибусь, предположив, что не многие из вас уже занимались философией приватным образом и прошли настоящий, методический курс философии. Это обстоятельство было бы для меня благоприятным, если бы я на основании его мог предположить, что встречу с вашей стороны полную непредубежденность в исследованиях этого рода, полное отсутствие предвзятых мнений, и что поэтому вы тем восприимчивее отнесетесь к моим лекциям. Но подобное предположение было бы совершенно ложным. Каждый из вас приносит уже с собою совершенно готовую философию, — мало того, каждый из вас и сюда пришел, лишь уповая, по крайней мере наполовину, услышать подтверждение своей философии. Это происходит отчасти потому, что каждый человек — прирожденный метафизик: он — единственное метафизическое существо на земле. Поэтому-то многие философы допускали то, что справедливо в общем, — и в специальном смысле, и воображали, будто прирождены человеку определенные догматы их философии; тогда как прирождено человеку лишь стремление к метафизическому догматизированию вообще, которое, однако, в юности легко может уклониться в сторону определенных догматов. Всякий человек философствует; всякий дикий народ имеет свою метафизику в мифах, которые должны сделать для него мир более округленным и связанным в одно определенное целое, — оттого и понятным. То, что у каждого народа (хотя у одного более, чем у другого) культ невидимых существ играет большую роль в общественной жизни; далее, что к этому культу относятся с большею серьезностью, чем к чему-либо другому; наконец, тот фанатизм, с которым он защищается: все это показывает, как велика над человеком власть представлений о сверхъестественном и насколько важны они для него. Всюду философствуют даже самые невежественные люди, женщины, дети, и не только по редким поводам, но непрестанно, с крайним рвением и с весьма большим доверием к самим себе. Это вытекает не из того, что человек, как многие полагают, чувствует себя выше природы, что его дух влечет его в высшие сферы, из конечного в бесконечное, что земное его не удовлетворяет и т. п. Такие случаи редки. Нет, это происходит от того, что человек, благодаря своей сознательности, даваемой ему разумом, понимает опасность своего положения, и ему тяжело сознавать свое существование ненадежным, всецело подверженным случайности и в своем начале, и в своем конце, притом во всяком случае крайне коротким — между двумя бесконечными периодами времени; ему тяжело, далее, сознавать, что его личность бесконечно мала в безграничном пространстве и среди бесчисленных существ. Тот же разум, который вынуждает его заботиться о завтрашнем дне в пределах его жизни, побуждает его также заботиться и о грядущем после его жизни. Он хочет постичь вселенную, главным образом для того, чтобы познать свое отношение к этой вселенной. Его мотив и здесь, как в большинстве случаев, — эгоистический. Если бы человек с полною достоверностью узнал, что смерть превращает его в Ничто, то в большинстве случаев он оставил бы всякое философствование, сказав:

nihil ad me*. Философия, которую, как я утверждаю, каждый из вас приносит с собою, отчасти возникла из этого прирожденного человеку стремления, отчасти же получила пищу также извне, поскольку в нее были восприняты чужие готовые учения, переработанные в духе каждой данной индивидуальности. Сюда относится отчасти и религия, преподавание которой все более и более принимает форму философии и стремится опереться более на убеждение, чем на откровение; отчасти же философия настолько переплетена со всеми науками, что пусть тот или другой из вас занимается чем угодно и читает все, что угодно, — непременно со всем этим будет связано для него множество философских проблем.

Итак, я не могу предположить, что дух ваш — *tabula rasa*** по отношению к предмету моих лекций. И раз дело обстоит таким образом, то для меня было бы наиболее желанным ваше точное знакомство со всеми существующими системами. Напротив, для меня было бы неблагоприятно, если бы вы изучили лишь одну из существующих систем и приспособили к ней свой образ мышления: ибо у того или иного из вас, более способного и склонного удерживать старое, чем воспринимать новый материал, такая система, однажды воспринятая с полным доверием, может превратиться в символ веры или даже в своего рода *idées fixes****, которые преграждают доступ всему другому, как бы прекрасно оно ни было. Но если бы вы выказали знакомство со всею историей философии, если бы вы имели понятие о всех системах, это было бы мне приятно: тогда вам всего легче было бы понять, почему тот путь, по которому я намерен идти с вами, правилен или, по крайней мере, может быть правильным, так как вы уже знали бы из опыта, что все испытанные ранее пути не ведут к цели, и вообще вы ясно поняли бы трудность и даже опасность всякого стремления к философствованию; в противном же случае вы можете самостоятельно напасть на тот или другой из путей, уже проложенных прежними философами различных эпох, и удивляться, почему это на него не напали ранее. Без предварительного знакомства с прежними попытками тот путь, который мы имеем пред собою, может иным показаться странным, очень тягостным и затруднительным и совершенно неестественным: ибо это такой путь, на какой спекулирующий разум попадает не сразу, а лишь после того, как он сознает ложность путей, которые более удобны и напрашиваются сами собою, после того как разум изодрится благодаря опыту и увидит, что необходимо сделать больший разбег, чем тот, который требуется для менее крупных подъемов. (Ср. со школой верховой езды.)

Почему спекулирующий разум лишь постепенно и после многих неудачных попыток мог напасть на верный путь, объясняется следующим.

В истории философии совершенно так же, как и в истории других наук, наблюдаются и связность и прогресс, хотя в существовании их в данном случае и можно сомневаться, если обратить внимание на то,

* [Здесь] ничего нет для меня (*лат.*).

** Чистая доска (*лат.*).

*** Навязчивые идеи (*фр.*).

что каждый вновь появляющийся философ поступает так же, как каждый новый султан, первым делом обрекающий своих братьев на казнь, — именно, каждый вновь выступающий философ начинает с отрицания или, по крайней мере, с оспаривания своих предшественников, объявляет, что их принципы — совершенное ничто, ничего не значат, и начинает все дело совершенно заново, как будто до него ничего не было: совершенно как на аукционе, где каждая надбавка уничтожает прежнюю цену. Этим пользуются враги всякой философии: они утверждают, что философия — совершенно тщетное стремление к абсолютно недостижимой цели; поэтому одна попытка имеет не более цены, чем всякая другая, и за все истекшие столетия в философии не наблюдается никакого прогресса; ибо до сих пор все еще начинают сначала. В этом смысле восклицает *Вольтер*: "О метафизика! Мы настолько же ушли в ней вперед, как и во времена друидов!" Таких решительных врагов философии нужно опровергать не на почве философии, которой они не придают значения, а на почве истории, а именно: если бы в философии не было еще до сих пор ничего сделано, если бы в ней не было никакого прогресса и любая философия имела не более цены, чем всякая другая, то не только Платон, Аристотель и Кант были бы дураками, но, кроме того, подобные тщетные мечтания никогда не могли бы способствовать процветанию прочих наук; между тем мы непрестанно видим, что состояние всех прочих наук в известную эпоху, даже самый дух времени, а через то и история данной эпохи, находятся в тесной связи с современной философией. Какова философия времени, таково в каждом данном случае и движение во всех остальных науках, в искусствах и в жизни: философия в развитии человеческого знания, а следовательно, и в истории этого развития, подобна *генерал-басу* в музыке: генерал-бас всегда определяет тональность, характер и развитие целого; и как в музыке каждый отдельный музыкальный период, или пассаж должен согласоваться и гармонизировать с тою тональностью, к которой привел его именно генерал-бас, так и всякое человеческое знание известной эпохи сплошь носит отпечаток господствующей в эту эпоху философии, и в каждом писателе, о чем бы он ни писал, всегда можно заметить следы влияния философии его времени. Всякая великая реформа в философии отражается на всех науках, дает им иной характер. Доказательство этому представляет сплошь вся история литературы. Поэтому всякому ученому столь же необходимо знакомство с историей философии, как музыканту изучение генерал-баса. Ибо философия — генерал-бас наук. При рассмотрении истории философии в ее целом весьма отчетливо замечаешь в ней связность и прогресс, подобные тому, которые наблюдаются в ходе наших собственных мыслей, когда при каком-нибудь исследовании мы отвергаем одно предположение за другим и через то все более и более освещаем предмет, и он становится для нас все яснее, и наконец мы составляем себе определенное суждение о сущности дела или, по крайней мере, о том, как далеко можем мы идти в своем познании ее. Точно так же и в истории философии мы видим, что человечество постепенно становится более сознательным, более ясным для самого себя, учится на своих заблуждениях, тщетные усилия упражняют и укрепляют его силы. Всякий учится у своих предшествен-

ников, даже если он разрывает с ними связь, — учится, по крайней мере, в отрицательном смысле, но часто также и в положительном, удерживая усвоенное от них и развивая далее, причем часто прежнее учение принимает совершенно иной вид. Таким образом, в истории философии во всяком случае можно признать известную необходимость, т. е. закономерное, прогрессивное развитие, — по крайней мере, с равным или даже с большим правом, чем во всемирной истории, несмотря на то что в обоих случаях индивидуальность деятелей резко влияет, как случайный элемент, и заметно видоизменяет ход развития философии и мировых событий. Эпохи застоя и реакции бывают как во всемирной истории, так и в истории философии: средние века, погруженные в варварство, представляют печальную картину как в общей истории, так и в истории философии. Но реакция порождает как бы обновленные отдыхом силы. Исходя из замеченной определенной связи между духом времени известной эпохи и ее философией легко было также прийти к мнению, что дух времени определяет философию; но дело обстоит как раз наоборот: философия определяет дух времени, а через то и события эпохи. Если бы философия средних веков была иною, не было бы ни Григория VII, ни крестовых походов. Ход же мировых событий влияет на философию отрицательно, не давая способным людям возможности развиваться и высказаться. Положительно влияют на философию только выдающиеся умы, имеющие силу вести человечество вперед и лишь в виде редких исключений выходящие из рук природы; а на выдающихся людей влияют их предшественники, в наибольшей мере — ближайшие, а затем и более отдаленные, от которых зависели первые; таким образом, на философа влияет, в сущности, лишь история философии, а не всемирная история; последняя же влияет на него лишь в той мере, поскольку она воздействует вообще на человека, давая ему возможность созидать свою индивидуальность, развивать ее и извлекать из нее пользу не только для себя лично, но и для других.

Далее, если мы, согласно сказанному выше, допускаем известное необходимое развитие и прогрессивное движение в истории философии, то и ошибки и заблуждения философии мы равным образом должны признать в известном смысле необходимыми, смотреть на них, как на юношеские заблуждения в жизни отдельной выдающейся личности, ибо и в этом случае мы *должны* не мешать человеку, а предоставить ему пережить их, чтобы из самой жизни почерпнул он опыт и самосознание, которые недостижимы ни на каком ином пути и для которых не существует никакого суррогата. Ибо никогда не будет написана такая книга, которая могла бы заменить опыт: благодаря опыту научаешься познавать не только других людей и мир, но и самого себя, свои ошибки и заблуждения — именно как заблуждения, и вырабатываешь те правильные воззрения, к которым человек приходит самостоятельно и к которым природа склоняет его предпочтительно пред другими. Или можно смотреть на неизбежные заблуждения как на оспу или тому подобные болезни, которые необходимо перенести, чтобы вышел из тела яд, присущий ему от природы. Поэтому мы не вправе думать, будто история могла бы начаться одинаково и с Канта, и с Фалеса, и т. д. Но если в истории философии существует такая более или менее точно

определенная необходимость, то для полного понимания Канта необходимо знакомство также и с его предшественниками, прежде всего с ближайшими, — Христианом Вольфом, Юмом, Локком, а затем и с более отдаленными, вплоть до Фалеса.

Из этого рассуждения следует, что для меня было бы в высшей степени благоприятно, если бы каждый из вас пришел уже с знанием истории философии, в особенности с основательным знанием моего ближайшего предшественника, того, кого я считаю своим учителем, — Канта. Ибо все бывшее после Канта в моих глазах лишено всякой важности и значения, — по крайней мере, для меня, — следовательно, не имело на меня и влияния. Но как ни настойчиво рекомендую я вам изучение истории философии, однако я не желаю, чтобы, как это часто случается, история философии стала для вас самою философией. Ибо это было бы равносильно желанию не мыслить и не исследовать, а лишь знать, что мыслили другие, чтобы сложить эти мертвые сведения в одну кучу вместе с другими мертвыми сведениями. Кто от природы склонен к мышлению, тот не может не дивиться, наблюдая, как большинство людей занимается и читает; это — прямо особая проблема. Именно, большинству при этом и в голову не приходит желание узнать, что *истинно*; они хотят лишь знать, *что было сказано*. Они дают себе труд читать и слушать, вовсе не ставя себе той цели, ради которой единственно и можно так много трудиться, — цели познания, понимания; они не ищут истины и нисколько не интересуются ею. Они лишь стремятся знать все, что было сказано в мире, единственно затем, чтобы иметь возможность тоже говорить об этом, не осрамиться в разговоре или на экзамене или же — чтобы уметь напустить на себя важный вид. К другим целям они не чувствительны. Поэтому, когда они читают или слушают, их способность суждения совершенно бездействует и работает лишь память. Они не взвешивают аргументов, а просто заучивают их. Таково, к сожалению, большинство людей: поэтому-то история философии всегда привлекает более слушателей, чем сама философия. Между тем это часто бывает. Не многие люди склонны к мышлению, хотя все любят поспорить. Мало кто постигает загадочность бытия во всей ее серьезности; напротив, к голому знанию, к усвоению сообщаемого материала склонны многие, отчасти от скуки, отчасти из тщеславия, отчасти же — чтобы ради куска хлеба учить других тому, что заучено самими, и сообщенное другими сообщать своим слушателям, — и так из поколения в поколение, причем те люди, через руки которых проходит сообщаемый материал, сами не находят ему никакого употребления. Они подобны при этом почтальонам, которые получают письма и отправляют их далее, не вскрывая. Это лишь образованные и ученые люди, при всем своем образовании и учености часто сохраняющие в глубине души те же здравые и весьма ограниченные воззрения на Вселенную и на сущность жизни, которые были у них и на 15-м году их жизни, или же воззрения простонародные, в чем легко убедиться, когда обращаешься к ним с серьезными вопросами и от слов переходишь к делу. Эти чистые ученые, передатчики ими самими полученного знания, полезны, однако, тем, что благодаря им приобретенные уже познания сохраняются и могут дойти до самостоятельно мыслящего человека, который всегда

— лишь исключение, существо необычайной породы. Благодаря таким передатчикам у него образуется связь с себе подобными людьми, которые жили в одиночку, разбросанные на протяжении столетий, и таким образом с помощью образования он может развить собственные силы, сделать их более эффективными, подобно тому как почтальоны связывают нас с находящимися далеко от нас родными. Было бы очень прискорбно для меня, если бы среди моих слушателей оказалось много таких, способности которых ограничены простою восприимчивостью, позволяющею только удерживать усвоенное и передавать его дальше. Но этого я изменить не могу. Я не в силах никого переделать; на каждого я могу воздействовать лишь по мере его *способностей*, раз навсегда данных ему от природы. Даже самое слово *способности* не вполне подходит к философии. Оно означает какое-нибудь умение, мастерство: слово это уместно, когда речь идет о том, чтобы дать образование, сформировать художника, ремесленника или же врача или адвоката; они должны научиться умению мастерски делать то, что от них требуется. В философии же нужно лишь дать человеку более правильное и ясное представление о его собственном существовании и о бытии окружающего его мира. Следовательно, речь идет здесь не столько о способности к учению, сколько о степени отчетливости сознания, с которою каждый постигает свое собственное существование и бытие окружающего мира. Эта степень отчетливости и служит основой восприимчивости к философии. Чем яснее и светлее в человеке сознание, его взгляд на мир, тем неотступнее преследует его загадочность бытия, тем сильнее будет он чувствовать потребность подвести итоги, сделать какой-либо конечный вывод о жизни и бытии вообще; тем менее человек будет доволен просто тем, что он *живет* и постоянно лишь предотвращает нужду, ежедневно сказывающуюся в этой жизни, до тех пор пока за многими обманутыми надеждами и перенесенными страданиями не пройдет сама жизнь, не дав ему даже досуга когда-либо серьезно подумать над нею. Но именно так и бывает с теми людьми, сознание которых более слабо, смутно и ближе стоит к животной тупости. Подобно тому как животное живет себе, не видя ничего далее своих потребностей, и не удивляется тому, что мир существует и существует именно так, как он существует, так и недаренные люди не удивляются заметным образом миру. Они все находят совершенно естественным; разве лишь поразит их иногда какое-нибудь необычайное явление и пробудит в них желание узнать его причину; но загадочности, сокрытой в основе всех явлений, и загадочности их собственного существования они не чувствуют. Поэтому они склонны высмеивать тех, кто удивляется миру, размышляет над ним и предается подобного рода исследованиям. Они думают, что у них есть гораздо более серьезные занятия — заботы о себе и своих близких и разве лишь более близкое знакомство со связью явлений между собою, в целях их использования. Но эту жизненную мудрость свою они разделяют с животными, которые тоже живут себе, пекутся о себе и о своем потомстве, не заботясь о сущности мира и его значении. Ясность сознания, на которой основываются потребность в философии и дарование к ней, сказывается поэтому прежде всего в изумлении, вызываемом в человеке миром и нашим собственным существованием, — в изумлении, которое

тревожит дух и делает для него невозможною жизнь без размышления над нею. Уже Платон видел в этом изумлении источник философии и сказал: Admirari illud, admodum philosophica affectio est; neque ulla alia res philosophiae principium ac fons est* (Theaetetus, p. 76). — Аристотель: δια γαρ το θαυμάζειν οἱ ἀνθρώποι καὶ νῦν καὶ τὸ πρῶτον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν** (Metaph. L. I, c. 2). Кажется, это противоречит nil admirari*** Горация. — Можно сказать даже: философски одаренный человек изумляется всему обыденному и привычному и в силу этого делает своею проблемою общую основу явлений; напротив, исследователи в области специальных дисциплин удивляются лишь редким и необыкновенным явлениям, лишь их делают своею проблемою, и решение этой проблемы с помощью известной комбинации получается благодаря тому, что они сводят такие явления к более общим явлениям или же к более известным фактам.

Чтобы решить, насколько одарен философски тот или другой человек, я должен был бы знать, как представляет он себе прошлое, настоящее и будущее — как совершенно различные вещи или же одно почти как другое; погружается ли его сознание настолько глубоко в этот поток времени, что само движется вместе с ним, или же он видит поток времени бегущим мимо себя и с изумлением наблюдает его как нечто чуждое. Для того чтобы уловить эту загадочность и непостижимость времени, — что особенно побуждает к философии, — необходима живая фантазия, по особой причине: именно, лишь одаренный ею человек может воспроизвести сцену из своей жизни, бывшую 10 лет назад, с такою живостью, как будто она происходит действительно в настоящий момент; это и возбуждает изумление перед формой нашего существования, временем, благодаря которому отдаленное прошлое, некогда столь реальное, стало ничем, как все прошлое, — и эта участь постигнет неизбежно и каждый данный момент, в котором мы сейчас находимся.

Если же эта ясность сознания и вытекающее отсюда изумление отсутствуют, то нет и философского дарования; излагать философию такому человеку все равно что предлагать кушанья сытому. Тот, кому предлагают решение загадки, должен прежде всего иметь самую загадку: иначе решение будет для него пустым словом. Загадку же эту создает впечатление, производимое созерцаемым миром, благодаря той ясности, с которою он отражается в сознании. Все абстрактное, выражаемое словами, получает свое значение лишь в силу своего отношения к наглядно созерцаемому. Поэтому, если нет этой ясности сознания, всякое философствование будет совершенно тщетным и породит разве лишь болтуна, а не философа. Впрочем, и такие люди, которые в силу смутности своего сознания лишены и потребности в философии, и философского дарования, не свободны все-таки от той или иной философии, от системы религиозного или иного характера: ибо они все-таки — люди и, следовательно, нуждаются в метафизике; но они хватаются за первую попавшуюся систему и, по большей части, очень упорно ее придержива-

* Ибо как раз философу свойственно испытывать такое изумление. Оно и есть начало философии¹ (лат.).

** Через удивление люди и теперь, и в прошлом обращались к философствованию² (греч.).

*** Ничему не удивляться³ (лат.).

ются, так как если бы они расстались с нею, то это с необходимостью потребовало бы от них мыслить, исследовать, учиться, — а этого они боятся пуще всего и потому весьма рады иметь раз навсегда что-нибудь такое, что освобождает их от всякой подобной работы.

Я говорил о прогрессивном движении философии, которое ясно нам из ее истории. Но так как философия, хотя она и предполагает опыт вообще, не нуждается, подобно, например, физике и астрономии, в опыте специальном, то нельзя все-таки, несмотря на строгую необходимость в процессе ее развития, отрицать, что этот процесс мог бы, в силу особой благосклонности судьбы, — именно благодаря появлению на свет выдающихся умов и совпадению по времени, — этот процесс мог бы совершиться и несравненно быстрее и что даже истина, если только ее вообще можно найти, могла бы быть постигнута уже в самом начале. Последнее, пожалуй, в известном смысле действительно так и было, но только в стране, культура которой совершенно отлична от европейской, — в Индостане. И конечные выводы того учения, которое я намерен изложить вам, согласуются с древнейшим из всех мирозозерцаний, именно — с мировоззрением *Вед*. Однако это не следует понимать таким образом, что все мое учение уже есть и в Ведах. В Ведах, или, точнее, в Упанишадах, т. е. в догматической части в противоположность богослужебной, нет ни научной формы, ни сколько-нибудь систематического изложения, — нет никакого движения, развития, настоящего единства. Там не высказано никакой основной мысли; Упанишады дают лишь отдельные, весьма темные изречения, аллегорические представления, мифы и т. п. В них незаметно умения выразить исходную точку, из которой все вытекало бы, — умения обосновать изречения доказательствами, даже расположить их в каком-либо порядке; Упанишады дают лишь как бы изречения оракула, полные глубокой мудрости, но туманные, совершенно разрозненные и образные. Но вот, если познакомиться с учением, которое я хочу изложить, то затем все эти древние индийские изречения можно будет вывести из него как следствия и познать их истинность; таким образом, нужно допустить, что уже эти древнейшие на земле мудрецы постигли и выразили по-своему познанную мною истину, хотя она и не предстала пред ними явственно в своем единстве, — так что они могли выразить свое познание лишь в таких отрывочных изречениях, которые подсказало им в наиболее светлые моменты их сознание, — а не в связном целом. Следовательно, познание такого рода было возможно уже с самого начала, прежде чем разум, благодаря длинному ряду философов, приобрел опытность, самопознание и изощрился; но в такой отрывочной форме выраженное познание совершенно безоружно против скептических нападков всякого рода и против соперничества других учений. Дело обстоит здесь совершенно так же, как в астрономии: уже в самой глубокой древности пифагорейцы учили, что солнце стоит, а земля вместе с другими планетами движется вокруг него (по-видимому, некто *Гикет*⁴ впервые утверждал это); это было выражением непосредственного познания, чутко угаданной истины; но доказать ее, систематизировать, провести ее в частностях, применить, обработать математически — этого пифагорейцы не могли. Поэтому они остались непризнанными, не оказали влияния, не могли поставить

свою истину выше господствующего заблуждения, как оно выразилось в Птолемеевой системе, которая возникла и сделалась общепризнанной, потому что не встретила противодействия со стороны правильного учения пифагорейцев. Лишь после всех опытов и наставлений двух тысячелетий Коперник, Кеплер, Галилей смогли прочно обосновать эту истину и защитить ее против всяких нападков, так как они пришли к ней научным путем и видели всю внутреннюю суть дела.

Вот и то учение, которое я имею изложить, несмотря на точное совпадение его с изречениями древнейшей индийской мудрости, все-таки находится в связи со всем развитием западной философии и входит в его историю, в известной мере является его результатом.

Поэтому *история философии* — лучшее введение к тому, что я намерен изложить. Без нее уже самое начало наших рассуждений, именно рассмотрение субъекта, нашего "я", нашей познавательной способности, как отправная точка иному покажется странным и противоречащим его склонностям. Ибо дух отдельного человека склонен идти в своем развитии тем же путем, каким шло развитие всего человеческого рода. Этот путь начинается с размышления о внешнем мире и заканчивается размышлением о самом себе. Начинают с выражения определенных мнений об объекте, о вещах мира, каковы они сами в себе и какими должны быть: такой способ мышления называется *догматизмом*. Затем появляются люди отрицающие, сомневающиеся в том, что дело обстоит так, как говорят, отрицающие, что можно что-либо знать о вещах в себе: это — *скептицизм*. Поздно явился, именно с Кантом, *критицизм*, который выслушивает обе стороны как судья, служит им посредником, взвешивает их права, исследуя не *вещи*, а общую *способность познания* и, сообразно с этим, решает, насколько можно знать что-либо о вещах, как они существуют сами по себе и какие границы ставит здесь познание как таковое, его существенная для него форма.

В *западной философии* (которую мы должны совершенно отделять от *восточной индийской*, с самого почти начала отличающейся несравненно более смелым полетом мысли) мы встречаемся как раз с этим естественным ходом развития. Сначала человек замечал все, кроме самого себя, — он не замечал себя; все его внимание было приковано к вещам вне его; на себя он смотрел лишь как на незначительное звено в цепи внешних вещей, а не как на главное условие существования внешнего мира, каковым он является на самом деле. Поэтому *ионийские философы*, с которых начинается история западной философии, старались объяснить не природу вообще в ее бытии, а определенную данную природу в ее свойствах. Вот почему они и отыскивали такую перво материю, из которой состояли бы все вещи и из изменений которой возникало бы все. Таким образом, зачатки философии были, в сущности, естествознанием. *Фалес*, родоначальник всей западной философии, принимает за первичную материю воду, из которой все развивается*. О его ученике Анак-

* Следовательно, эти философы не спрашивали, как вообще возможна та или другая природа, — этот вопрос, в сущности, предшествующий всем другим, предложил лишь Кант через две тысячи с половиною лет; они же спрашивали лишь, каким образом возникла данная природа, обладающая такими-то качествами. Лишь через 2 1/2 тысячи лет Кант стал искать объяснения тому, что первые философы считали не нуждающимися в объяснении, понятным само собою.

симандре мы знаем еще меньше; первоосновою вещей он считает *αλειρον*, *infinitum*, беспредельное, под которым он понимает, по-видимому, материю, как таковую, лишенную какой-либо формы и качества. Анаксимен полагает первоосновою воздух, что, пожалуй, вполне правильно, так как новейшая астрономия считает возможным, что каждое космическое тело первоначально пребывало в газообразном агрегатном состоянии, в виде звездной туманности, затем перешло в жидкое и, наконец, в твердое состояние. Однако ионийские философы не считали материи, из которой они исходили, мертвою (как позднее Демокрит), а полагали, что в ней живут силы, из проявлений которых единственно и состоит ее деятельность; они признавали эти силы отличными от материи, чем-то духовным, и поэтому говорили о мировой душе. Это воззрение в особенности было выражено Анаксагором, преемником Анаксимена, занесшим ионийскую философию в Афины. Пребывающая в мире душа, дух, действующий во всем, *ὁ νοῦς*, является, по Анаксагору, первоначалом вещей, творческим принципом, — поэтому в Анаксагоре можно также видеть первого теиста. Слово *νοῦς* могло показаться насмешкою, так как оно вводило в философию, бывшую в те времена физикою, совершенно гипотетический, недоказуемый принцип. Но в лице его ученика Архелая философия, как мы видим, неожиданно оставляет путь естествоиспытания, что было обусловлено исключительно индивидуальностью Сократа, имевшего одностороннюю склонность к исследованиям в области этики, которая сама по себе, конечно, интереснее и более заслуживает исследования, чем слепо действующие силы природы. Но философия — нечто цельное, как и Вселенная, и поэтому как, с одной стороны, нельзя вполне понять и исследовать объект, перескочив через субъект, как это делали ионийцы, так, с другой стороны, нельзя вполне понять и субъект, волю и познание человека, руководящее волею, если оставить без внимания объект, Вселенную и ее внутреннюю сущность. Хотя о жизни Сократа мы знаем довольно много, однако о его воззрениях и учении нам известно крайне мало. Величие его жизненного поприща выдающиеся философы, вышедшие из его школы, которые, несмотря на всю крайность своих учений, все признавали, однако, его своим учителем, — все это заставляет нас предполагать, что учение его было замечательно, хотя мы его, в сущности, и не знаем. Ксенофонт рисует нам Сократа таким плоским, каким он не мог быть на самом деле, — иначе он не дал бы Аристофану материала для "Облаков"; Платон изображает его слишком фангастически и вообще пользуется им лишь как маскою, под которою проповедует собственное учение. Одно, по-видимому, вполне достоверно, именно, — что философия Сократа была чистою *этикой*.

Одновременно с Фалесом учил и несравненно, по всей вероятности, более значительный человек — *Пифагор*. Историю западной философии можно было бы с одинаковым правом начинать как с Пифагора, так и с Фалеса: хотя недостоверные показания говорят, что Пифагор в своих странствованиях посетил и Фалеса и учился у него, однако это влияние Фалеса могло действовать на его образование лишь в незначительной степени, так как Пифагор объездил весь Восток, чтобы везде научиться, и, следовательно, многие учителя могли бы оспаривать у Фалеса этого

ученика; сверх того, все, чем Пифагор был обязан Фалесу, могло относиться скорее к астрономии, чем к философии. Сам он стоит на несравненно более высокой точке зрения, чем Фалес; он не физик и астроном, мыслящий почти исключительно гипотетически, а философ в полном и великом значении этого слова, обязанного, как известно, ему своим происхождением. Его философия была, в сущности, метафизикой, связанной с этикой, но его знания охватывают при этом и довольно полную математику и все сведения по естествознанию, какие только можно было заботливо собрать в те времена по всем концам земли. Пифагор, по-видимому, сочетал в себе разносторонность и любознательность Аристотеля с глубиной Платона. Как Пифагор, основавший, как известно, свою школу и, в известном смысле, свое государство в Великий Греции, был отделен от Фалеса большим расстоянием, так и философия его в целом совершенно не зависит от учения Фалеса; и философия Пифагора, как и философия Фалеса, имевшая, сверх того, перед своим появлением, теогонии философов-поэтов, одинаково была началом философии.

Всегда будет вызывать сожаление тот факт, что два таких великих человека, как Пифагор и Сократ, никогда ничего не писали. Трудно даже понять, каким образом столь выдающиеся в умственном отношении люди могли или довольствоваться воздействием на современников, не стремясь к влиянию на потомство, или же считать, что дальнейшее распространение их учения в достаточной мере обеспечивается [школами], учениками, которых они создали устным преподаванием. О Пифагоре не только почти вполне достоверно известно, что он ничего не писал, но известно также, что его эзотерическое учение держалось в тайне, под клятвою посвященных. Открыто он обращался к народу с популярными лекциями морального содержания. Настоящие же ученики должны были в течение пяти лет проходить через разнообразные испытания; лишь немногие выдерживали их так, что получали доступ к истинному, обнаженному от иносказаний учению Пифагора (*intra velum*); остальные же воспринимали это учение лишь в символическом одеянии. Пифагор хорошо понимал, что большинство людей не способны постичь ту истину, которая открылась глубочайшим мыслителям человеческого рода, и что оно поэтому ложно понимает такие учения или извращает их или же ненавидит и преследует, — именно потому, что не понимает их и видит в них опасность для своего суеверия. Поэтому с помощью разнообразнейших испытаний, первым из которых было физиономическое, он хотел отобрать наиболее способных из тех, кто приходил к нему, и лишь им сообщить лучшее из того, что он знал; эти избранные должны были после его смерти так же, как он, передавать его учение дальше избранным тем же путем, и, таким образом, учение его должно было вечно жить в душе благороднейших людей. Результат показывает, что расчеты его не оправдались: учение погибло вместе с ближайшими его учениками, немногие из которых под конец, когда секта уже совершенно рассеялась и подверглась преследованиям, должны были записать хотя бы кое-что, чтобы сохранить остатки этой мудрости. Некоторые из таких отрывков дошли и до нас, в особенности через неоплатоников Ямвлиха, Порфирия, Плотина, Прокла, а также

через Плутарха, Аристотеля, Стобея; но все это в высшей степени бессвязно и сомнительно по подлинности. Лучше было бы, если бы Пифагор поступил подобно Гераклиту, который положил свою книгу в храме Дианы в Эфесе, где она должна была в течение столетий дожидаться достойного читателя.

Но если я и сказал выше, что начало западной философии можно считать как от Фалеса, так и от Пифагора, то против этого можно привести в особенности то соображение, что вообще еще спорный вопрос — не является ли учение Пифагора совершенно чуждым Западу растением, не принадлежит ли оно, в сущности, к восточной философии. Ибо Пифагор в своих странствованиях, которые продолжались, по-видимому, свыше 30 лет, бывал не только в Египте, но и в Вавилоне и, как мне кажется вероятным, доходил даже до Индостана, и оттуда, по-видимому, всецело заимствованы основы его учения. Из фрагментов почти неопровержимо явствует, что учение Пифагора по существу тождественно с возникшим в Индостане и господствующим там еще и теперь учением*. Ибо мы встречаемся в учении Пифагора с совершенно чуждым до тех пор в Европе догматом метемпсихозы и на основании его — заповедью воздержания от мясной пищи. Однако догмат метемпсихозы, по-видимому, принадлежал даже к экзотерическим, и лишь экзотерические ученики посвящались в скрытый под ним смысл. Совершенно то же наблюдается и в Индии: народная религия твердо верит в метемпсихозу; Веды же учат вместо этого *Tatoumes***, с существенным содержанием которого вы познакомитесь далее в моей философии.

Чему учил Пифагор символически, с помощью чисел, как приводил он в связь с этим учением музыку, которая впервые получила у него арифметическое обоснование, — все это совершенно покрыто мраком. Вообще рассмотрение до нас мнимого учения Пифагора не входит в этот исключительно общий исторический обзор. В моральных предписаниях Пифагора мы видим руководство к тому, чтобы возвысить дух над всем земным и преобразовать жизнь, сделать ее как бы путем просветления и созерцания, — как в индийском учении, но не с таким суровым аскетизмом.

О его метафизике, по-видимому, можно с достоверностью сказать лишь то, что и его учение, как вообще учения всех древних философов, можно причислить к тому, что называется пантеизмом, — т. е. он допускал мировую душу, принцип, проявляющийся во всех существах мира, который он, по-видимому, называл *Зеос*; однако в главном месте, сохраненном для нас на дорическом диалекте Иустином Мучеником, Пифагор прямо предостерегает против того, чтобы этого *Зеос* понимали как находящегося вне мира: скорее под этим следует разуметь внутренний жизненный принцип мира.

* По новейшим исследованиям англичан в Калькутте, можно утверждать вполне решительно, что древняя египетская религия в незапамятные времена была заимствована из Индостана и господствовавшие в Египте жрецы прибыли оттуда же; поэтому нет безусловной необходимости в том, чтобы Пифагор лично доходил до Индостана.

** От санскр. *tat tvam asi* — "то есть ты"⁵ (ред.).

Впоследствии из пифагорейской школы вышел Эмпедокл, из Агригента в Сицилии. Пифагорейское происхождение его философии сказывается в учении о переселении душ и о тождестве сущности, живущей во всех вещах, равно как и в запрещении мясной пищи. Эмпедокл так же явно учил известной эманационной системе, греховному падению из лучшего бытия в земное, из которого душа после перенесенного наказания и очищения вновь возвращается к лучшему бытию.

Мы видим, что Эмпедокл философствует уже не исключительно объективным путем, как прежние философы, а ступает и на субъективный путь исследований о происхождении познания, различает чувственное и разумное познание и спрашивает, которому более доверять. Затем дает ответ — разумному, а не чувственному. Ступил ли он на этот путь первый или же по стопам Анаксагора, который жил почти одновременно и противопоставил та *φαίνομενα* — *τοῖς νοοῦμενοις** — это с достоверностью сказать невозможно. Во всяком случае, такое различие побудило его допустить в человеке чувственную и разумную душу (*anima sensitiva et rationalis*), разумную — как часть вечной мировой души, а чувственную — как часть материи; таким образом, он ввел дуализм духа и материи. Эти две души и дуализм мы находим еще у Картезия, у которого разумная душа, состоящая исключительно из отвлеченных мыслей и сознательных заключений, называется духом и бессмертна, между тем как созерцающая и ощущающая сущность называется материей, машиной, — и к машинам он причисляет и животных. По-видимому, это различие двух душ и дуализм духа и материи никогда не теряли вполне кредита с Эмпедокла до Картезия; впервые при Канте доверие к нему было подорвано. Природу Эмпедокл конструирует с помощью Любви и Ненависти, т. е. сил ищущей и избегающей, притягательной и отталкивающей.

Элеатская школа, основанная Ксенофаном, также возникла из пифагорейской; однако она носит уже совершенно своеобразный характер, обращает большое внимание на субъективную сторону, тонко разбирает права разума и чувственных восприятий, как источников истинного познания, и всецело стоит на стороне разума; поэтому она исходит из понятий и выводит из них такие положения, которые прямо противоречат опыту, — например, в невозможности движения; она остается, значит, верною абстрактному познанию, *νοοῦμενον*, в противоположность чувственно-познаваемому, *φαίνομενον*. В последнее время вновь обратили большое внимание на элеатов, потому что у них есть сходство со Спинозизмом, который тоже лишь в наши дни вошел в почет. Во всяком случае, элеатские философы Ксенофан, Парменид, Зенон-элеат, Мелисс были весьма глубокими мыслителями, как доказывают немногие сохранившиеся фрагменты: Brandis comment. Eleaticae.

Однако мне нельзя продолжать изложение мнений древних философов, иначе мне пришлось бы учить истории философии вместо философии, ибо дальше я должен был бы излагать обстоятельно, так как сочинения последующих философов дошли до нас. Элеаты повлияли опять-таки и на Сократа, в котором, таким образом, соединились обе ветви древней философии, ионийская и италийская, и совместно породили

* явления, феномены — мыслимым сущностям, ноуменам (греч.).

ли этого удивительного мыслителя, из которого впоследствии вышли самые разнообразные школы, Платон со всею Академией, через его посредство — Аристотель, непосредственно же еще Аристипп-гедоник, Эвклид-мегареец (основавший эристическую школу спора), Антисфеник и Зенон-стоик.

Если у вас когда-либо найдется досуг познакомиться с дошедшими до нас фрагментами этих древнейших мыслителей, то это будет прекрасным занятием, в высшей степени полезным для истинного образования духа, ибо в системах древней философии встречаешь до известной степени чисто естественный ход развития человеческого мышления, односторонние направления, которые необходимо было когда-нибудь провести последовательно, чтобы посмотреть, что из этого выйдет: таковы направления гедоническое, стоическое, киническое и позднее скептическое. На теоретическом же пути выступили друг против друга два выдающихся человека, в которых следует видеть представителей двух великих и решительно противоположных друг другу направлений в умозрении: Платон и Аристотель. Лишь из последующих моих лекций вам станет ясно, что делает эту противоположность столь резкой: именно Аристотель руководствуется в познании исключительно законом основания; напротив, Платон оставляет его ради совершенно противоположного познания — познания идеи. Это станет для вас более ясным, если я скажу: Платон следовал более тому способу познания, из которого возникают произведения изящных искусств; Аристотель, напротив, был истинным отцом наук, он установил их, размежевал их области и указал каждой науке ее путь. В большинстве наук, особенно во всех тех, которые нуждаются в опыте, ушли с тех пор несравненно дальше; логику же Аристотель довел до такого совершенства, что с тех пор в ней не было сделано существенных улучшений. Аристотель отличается остротою, определенностью, осторожностью исследования и, насколько возможно, не удаляется из сферы опыта. Напротив, Платон, в сущности, гораздо глубже проникший в природу вещей, как раз для самой сути своего учения мог найти лишь иносказательное, мифологическое, а не научное выражение своих мыслей. И именно это изложение, по-видимому, оказалось недоступным для Аристотеля: при всей остроте его ума ему недоставало глубины; досадно видеть, как он нападает с тривиальными доводами на главный догмат своего великого учителя — учение об идеях, и этим как раз доказывает, что не мог постичь его смысла. Как раз это учение Платона об идеях оставалось во все времена, и до наших дней, предметом размышления, исследования, сомнения, благоговения, насмешки для столь многих и столь различно мыслящих умов на протяжении столетий: доказательство тому, что в нем глубина содержания сочетается с большою темнотою. Учение об идеях — центр всей платоновской философии. Мы основательно исследуем его в надлежащем месте, в дальнейшем ходе наших рассуждений, и тогда я покажу, что истинный смысл этого учения вполне согласуется с основным учением Канта, учением об идеальности пространства и времени; однако при всем тождестве содержания этих великих основных учений, принадлежащих двум едва ли не величайшим философам из всех когда-либо бывших, весь ход их мышления, изложение, индивидуальный склад ума

настолько в корне различны, что до меня никто не постиг тождества внутреннего смысла обоих учений. Скорее, искали точек соприкосновения и единства между Платоном и Кантом совершенно другими путями, цепляясь за слова, вместо того чтобы вникнуть в смысл и дух учений. Между тем уловить это тождество — в высшей степени важно, потому именно, что оба философа совершенно различными путями приходят к той же цели, совершенно различным образом постигают и излагают ту же истину, и философия одного из них служит наилучшим комментарием к философии другого. Столь резко и решительно выраженный контраст между Платоном и Аристотелем выступает и позднее в темные средние века, в виде своеобразного спора между реалистами и номиналистами.

Платон в своих диалогах, где автор высказывается в лице Сократа, придерживается метода своего учителя в том плане, что он не хочет приходить непосредственно к какому-либо решительному результату: нет, вывернув проблемы на все лады и рассмотрев их со всех сторон, приведя все данные для возможного их решения, он предоставляет затем последнее самому читателю, согласно с его собственным образом мыслей. О Платоне можно сказать то, что, исходя из примера Канта, ошибочно перенесли на всех философов, — именно, у Платона можно научиться не только философии, сколько философствованию. Он — истинная школа философа; на изучении его лучше всего развиваются философские способности, если они имеются. Поэтому всякий бывший и будущий философ должны быть бесконечно благодарны Платону: его творения — истинная школа мышления, они затрагивают каждую струну философского духа и не приводят их опять в покойное состояние навязанными догматами, а предоставляют им деятельную свободу. Поэтому, если кто-либо из вас чувствует в себе склонность к философии, пусть прилежно читает Платона; вы не найдете у него готовой мудрости, чтобы отнести ее про запас домой, — зато научитесь у него мыслить и в то же время вести спор, научитесь диалектике; вы будете замечать следы влияния внимательного изучения Платона на всем вашем духовном складе.

Разбор остальных школ, ведущих свое начало от Сократа: академиков, перипатетиков, мегарцев, гедоников, киников, стоиков, скептиков и т. д., завел бы нас слишком далеко. Этику стоиков мы рассмотрим в соответствующем месте наших дальнейших рассуждений. Среди этих вышедших из Сократа философов не встречается больше самостоятельных, оригинальных мыслителей; все последующие поколения в продолжение двух тысяч лет должны были питаться вышедшими из его школы учениями, воззрениями, методами, заблудившись — возвращаться снова на тот же путь, в Риме переворачивать на все лады усвоенное от этих греков, принимать их учения и оспаривать их, так что все великие мужи римского государства причисляли себя к перипатетикам, стоикам, академикам, эпикурейцам; затем учение Платона породило в Александрии, в виде неоплатонизма, удивительную смесь религиозных догматов и платоновских учений; позднее Платон дал пищу отцам церкви; после них наступила долгая ночь средневековья, в котором светил лишь слабый отблеск Аристотелева света, другие же философы были известны

лишь по именам и считались как бы мифическими героями глубокой древности. Когда, наконец, в XIV и XV столетиях наступило возрождение наук, опять-таки ученики Сократа вывели человечество Запада из глубокого варварства и жалких предрассудков. И вот, в XV и XVI столетиях вновь появляются платоники, перипатетики, стоики, эпикурейцы, даже пифагорейцы, элматы и ионийские философы! Так невероятно велико, обширно и могущественно влияние отдельных умов на все человечество, и столь редко встречаются действительно самородные мыслители, и столь исключительны обстоятельства, позволяющие им созреть, сложиться и действовать.

С выступлением на сцену христианства как мировая история, так и философия должны были принять совершенно иной вид: последняя, конечно, — очень печальный, ибо непоколебимый, санкционированный государством и с правительством каждого государства тесно связанный догмат занял как раз то поле, где должна бы происходить деятельность одной философии. Всякое свободное исследование неизбежно должно было совершенно прекратиться. Отцы церкви пользовались из философии древних лишь тем, что нужно было для их учения и подходило к нему; остальное они осуждали и от слепого язычества отвращались.

Во времена типичного средневековья, когда церковь достигла высшего пункта и духовенство господствовало над миром, философия, сообразно с этим, должна была глубоко упасть, в известном смысле даже, — а именно как свободное исследование, — погибнуть, а вместо нее должна была появиться под именем философии ее карикатура, призрак, форма без сущности — схоластика. Последняя не задавалась целью быть чем-либо иным, кроме служанки богословия, *profitetur philosophia se theologiae ancillari*, а именно — объяснять, растолковывать, доказывать и т. д. его догматы. Церковная вера господствовала не только во внешнем мире и с помощью физической силы, так что малейшее отклонение от нее считалось уже преступлением, наказуемым смертью, но и благодаря тому, что около нее вращались все дела и помышления, она настолько завладевала умами, впитывавшими ее с первых проблесков сознания, что совершенно искажала с этой стороны способность мышления, и всякий человек, даже самый ученый, считал сверхъестественные вещи, которым учила вера, по крайней мере, столь же реальными, как и видимый им внешний мир, и действительно никогда не доходил до того, чтобы подметить, что мир — неразрешенная загадка; рано навязанные догматы становились для него непреложною истиною, сомневаться в которой было бы безумием. Громкий, со всех сторон звучащий призыв веры не давал никому задуматься настолько, чтобы когда-либо серьезно и честно задать себе вопрос: кто я? что такое этот мир, пришедший ко мне как сон, начало которого я не помню? Но кто же может, не задав себе загадки, решить ее? Об исследовании природы нечего было и думать: это навлекло бы подозрение в колдовстве. История молчала; древние были, по большей части, недоступны; изучать их было опасно. Аристотеля читали в весьма дурных, искажающих смысл сарацинских переводах и почитали как сверхчеловека, — именно потому, что не понимали его. Но и в те времена, и среди схоластов, жили люди, выдающиеся духовно и одаренные большою

силою мышления. Их судьбу можно понять из сравнения: представьте себе живого человека, с детства посаженного в тюрьму, без занятий и без общества; из немногих окружающих его предметов он построит мир и населит его порождениями своей фантазии. Так и схоласты, запертые в своих монастырях, лишённые отчетливых понятий о мире, природе, древности, истории, единственно лишь со своею верою и своим Аристотелем построили христианско-аристотелевскую метафизику; единственным материалом для постройки служили им в высшей степени абстрактные понятия, далекие от всякой наглядности: *ens, substantia, forma, materia, essentia, existentia, forma substantialis* и *forma accidentalis, causa formalis, materialis, efficiens* и *finalis, haecceitas, quidditas, qualitas, quantitas** и т. д. Реальных же познаний у них не было совсем: церковная вера заступала место действительного мира, — мира опыта. И как древние, а в настоящее время мы философствуем об этом действительном, данном в опыте, мире, так схоласты философствовали о церковной вере: *ее* объясняли они, а не мир. Насколько далеки были они от реальных познаний, это с величайшей наивностью сказывается в том, что почти все их примеры взяты из мира сверхчувственных вещей; напр.: *Sit aliqua substantia, e. s. Deus, Angelus***, — ибо все подобное было им ближе, чем мир опыта. — Руководствуясь непонятой да и, в таком совершенно искаженном виде, и непонятой аристотелевской метафизикой, они построили из таких абстрактных понятий и их развития некую философию, которая, однако, должна была во всех своих частях гармонизировать с существующей и чудесным образом ей соответствующей церковною верою. Живой, деятельный дух, не зная, чем заполнить досуг, брал то, что единственно было у него в распоряжении, — эти абстрактные понятия, приводил их в порядок, расчленил, соединял, перевертывал их на все лады и даже в этом бесплодном занятии развертывал иногда изумительные силы, проницательность, дар комбинирования, основательность, достойные лучшего материала. У схоластов можно встретить даже немало верных и прекрасных мыслей, а также и поучительных исследований в области человеческого духа; но на чтение пространных писаний этих праздных мыслителей нужно затратить так много времени, что отваживаешься на это крайне редко (как образчик *Suarez disp. met.*).

Но когда свет возрожденной классической литературы пронизал своими лучами ночь схоластики и рассеял ее мрак, сделал умы людей восприимчивыми к лучшему и, в сущности, нанес первый удар церкви, за которым вскоре последовал другой, более сильный, — Реформация, тогда появились, наконец, в конце XVI столетия люди, которые учением и примером показали, что за теми временами, когда человечество упало так низко (в интеллектуальном отношении), что оно совершенно не смело полагаться в чем-либо на собственные свободные от всякого гнета духовные силы, даже считало это дерзновенным и преступным и лишь уповало отчасти, а отчасти — на творения древних, эти памятники

* Сущее, субстанция, форма, материя, сущность, существование, форма субстанциальная [и] форма акцидентальная, причина формальная, материальная, действующая [и] конечная, энтотье, чтойность, качество, количество (*лат.*).

** Возьмем какую-нибудь субстанцию: например, Бога, ангела... (*лат.*)

благородного и более могучего поколения, — что за этими временами, говорю я, могли все-таки последовать другие, в которые человечество могло выйти из состояния несовершеннолетия и вновь приобрести собственные силы, стать на собственные ноги. Уже *Кардан* дал пример самостоятельного исследования природы и самостоятельного размышления над жизнью. В особенности важно появление *Бэкона Веруламского*, преобразившего весь дух наук. Вместо того пути, которым шла вся схоластика и отчасти даже древние, от общего к частному, от абстрактного к конкретному, пути силлогизма, он предложил в качестве единственно правильного обратный путь — от частного к общему, от конкретного к абстрактному, от отдельного случая к закону, путь индукции, которая может отправляться исключительно от опыта. Он имел в виду не умозрительную философию, а эмпирическое знание, в особенности — естествознание. Все огромные успехи естествознания за последние 200 лет, благодаря которым наше время взирает на все прошедшие времена, как на детство человечества, имеют свои корни и отправной пункт в реформе Бэкона; последняя же была вызвана, конечно, духом времени. Бэкон был для естествознания тем же, чем Лютер для церкви. Хотя он сам не занимался философскими умозрениями и тем более не создал системы, однако косвенно он был создателем истинного эмпиризма, который уже совершенно ясно был выражен его младшим современником *Гоббсом* и, наконец, принял законченный вид в лице *Локка*, система которого, по-видимому, была одною из необходимых стадий в истории развития человеческого духа. В Англии Локк царит, в сущности, до сих пор. Бэкон побудил также основать Королевское Общество Наук в Лондоне, и как от умозрения перешел он к экспериментам и возвысил более естествознание, чем философию, точно так, в духе Бэкона, и теперь еще в Англии понимают под *natural philosophy* опытную физику, а под *philosophical transactions* самые нефилософские протоколы, именно — простые пересказы весьма ценных опытов. — Вообще с начала XVII столетия мы можем различать в Европе два разных основных философских направления — английское и французско-немецкое. Хотя они и оказывали влияние друг на друга, однако по существу они весьма отдалены друг от друга и различны и идут каждое своею дорогой. Английское направление образуют Бэкон, Гоббс, Локк, Юм, учения которых находятся в решительной связи между собой и проникнуты одинаковым духом, хотя Юм, как скептик, придерживается отрицания. Французско-немецкое направление образуют Декарт, Мальбранш, Лейбниц, Вольф. В сущности, совершенно независимо от обоих направлений по духу, хотя и под влиянием его формы, стоят два мыслителя в конце XVI и начале XVII века, в которых было, бесспорно, более философского глубокомыслия, серьезности и силы, чем во всех вышеупомянутых: Джордано Бруно и Бенедикт Спиноза. Они не принадлежат ни к одному столетию, ни своим родным странам: всегда чуждые для них, они, столетие и страны, первого наградили смертью, а второго — преследованием и поношением. Их духовною родиной была Индия; там подобные воззрения исповедовались в древности, они же в силе и в настоящее время. В шутку можно сказать, что это были души браминов, воплощенные в наказание за их проступки в тела европейцев. Они не основали школы и непосред-

ственно не повлияли, в сущности, ни на дух своего времени, ни на ход развития философии. Время их еще не созрело для них: лишь много позднее, только в XIX столетии, нашли они себе подобающий почет. Оба, как Бруно, так и Спиноза, были всецело проникнуты той мыслью, что, несмотря на все разнообразие явлений в мире, во всех них появляется лишь *одна* сущность, которая существует сама через себя, беспрепятственно обнаруживает себя, — и кроме нее не существует ничего; поэтому в их системах нет места Богу-Творцу, и самый мир называется ими, так как он существует чрез самого себя, Богом.

Бруно весьма ясно отличает внутреннюю сущность мира (мировую душу) от ее проявления, которое он называет ее *тенью* и *отображением* (*ombra, simulacro*); [он] говорит, что множественность в вещах происходит не от внутренней сущности мира, а только от ее проявления, что эта внутренняя сущность *целиком* содержится в каждой вещи природы, ибо она неделима; наконец, что во внутренней сущности мира возможность и действительность — одно и то же.

Спиноза учит, в общем, тому же; он жил вскоре после Бруно; знал ли он его, нельзя сказать достоверно, однако — это весьма вероятно. Он располагал меньшею ученостью; в особенности с древнею литературою был он знаком слабее, чем Бруно, и это очень жалко, потому что в своих высказываниях, в *форме* изложения он всегда был связан тем, что давало ему время, т. е. понятиями схоластики, методом доказательства, который он называл математическим, картезианскою манерою развития мыслей и доказательства их; философия его непосредственно связана с философией Декарта. Потому он с великим трудом движется в этом аппарате понятий и слов, созданных для того, чтобы выражать совершенно иные мысли, чем те, какие он хотел высказать; ему постоянно и приходилось бороться с этим аппаратом. Бруно располагал также познаниями по *естествоведению*, которых, по-видимому, недоставало Спинозе; Бруно излагает все с итальянскою живостью, в диалогах, представляющих большой драматический интерес; голландец же Спиноза тяжело и осторожно движется в своих теоремах, доказательствах, короллариях и схолиях. — Тем не менее учение обоих тождественно, оба они проникнуты одною истиною и одним духом, и нельзя сказать, который из них проникнут глубже, хотя Спиноза подходит к делу более основательно, методически и обстоятельно. В особенности учит он тому, что единая сущность проявляется под двумя формами, протяжением и мышлением, под которым он понимает представление; при этом он не замечал, что протяжение само относится к представлению и потому не может быть его противоположностью.

С *этикою* дело обстоит у обоих очень плохо: у Бруно, насколько я могу судить, этики нет совсем; Спиноза дает этику, хорошо задуманную, но весьма плохую, ибо чистая мораль выводится в ней из эгоистических принципов с помощью самых грубых и плоских софизмов. Подобно тому как в музыке фальшивые тоны оскорбляют слух больше, чем скверный голос, так и в философии непоследовательности, неверные выводы задевают более, чем ложные принципы; мораль же Спинозы соединяет в себе и то и другое: его отдельные положения о праве и многие другие сильнеешим образом оскорбляют чувство всякого

мыслящего человека. Странно, что он назвал свою философию *этикой*; всегда наиболее привлекает то, к чему имеешь наименее дарования.

Я сказал уже раньше, что после борьбы между *догматизмом* и *скептицизмом*, тянувшейся на протяжении столетий через всю древнюю и новую философию в разнообразнейших видах, Кант наконец решил навсегда покончить с этим спором — с помощью исследования субъекта, познавательных способностей, чтобы раз и навсегда установить, чего можно достигнуть на том пути, который до сих пор считали единственно возможным. Этот путь состоял в том, что внешний мир, объекты, рассматривались как существующие сами по себе, абсолютно реальные вещи, и тем не менее на основании принципов, считавшихся очевидными прежде всякого опыта, хотели решить, каким образом эти вещи однажды созданы навсегда: это называлось *онтологией*. Кант показал, что именно возможность для нас судить о свойствах вещей прежде всякого опыта доказывает, что они — *явления*, а не *вещи в себе*. И эта истина, согласно которой *именно* потому, что самые общие понятия о свойствах вещей этого мира мы имеем до всякого опыта, т. е. а priori, они, вещи, — лишь чистые *явления*, а не *вещи в себе*, что вещи в себе не таковы, какими они являются; и возникающее отсюда, из этой истины, различие между явлением и вещью в себе: вот истинное ядро всей Кантовой философии, и познание этой истины — дух ее. Кант при этом настолько отклонил философию от рассмотрения внешнего мира — назад, к исследованию мира внутреннего, пролил столько света на субъект всякого познания, выяснил столь важное значение субъекта по отношению ко всякому возможному объекту, что для философии открылся совершенно новый путь, новая, дотоле неизвестная сфера, которой сам Кант еще не заметил, ибо силы его, сколь они ни необычайны, были исчерпаны тем, что он совершил; и так как он не мог вторично сделаться молодым и сызнова напрячь свои силы, то, хотя он и много двинул человечество вперед, однако привел его к такому пункту, на котором оно не могло оставаться даже в течение нескольких лет, тотчас же почувствовало потребность идти дальше и оттого стало считать своими духовными вождями первых встречных и поперечных (прокричало их, как великих пророков, хотя крик этот скоро опять затих) и пережило странный период бесчисленных нелепых порождений, эфемерных, отчасти чудовищных явлений, из которых слагается история философии этих последних 30 лет. Все это доказывает, что Кант меньше всего сделал то, что он думал, т. е. не достиг окончательного решения всех метафизических спорных проблем и конечного пункта ускорения в философии: как раз напротив, он открыл новый путь, который был столь соблазнителен, что на него вступало бесчисленное множество людей, но этот путь не принес никому ни длительного успеха, ни видимой пользы.

Уже из этого вы можете понять, насколько важны и богаты содержанием сочинения Канта; поэтому я каждому из вас рекомендую изучение их. Кто серьезно займется ими и окажется способным постичь его учение, тот, как я уже сказал вам раньше, совершенно иначе взглянет на мир, будет видеть вещи в ином свете, — он более сознательно отнесется к себе и к вещам и заметит, что явление не есть вещь в себе. Так как я исхожу в том, что хочу изложить вам, из Канта, то, изучив его

философию, вы поймете меня легче и совершеннее. Однако я не имею права в своих лекциях предполагать у вас знакомство с философией Канта, — напротив, я буду вводить в них основные его учения и обстоятельно излагать их. Многое в учении Канта я нашел неверным и выяснил это в своей критике его философии. Те основные учения, которые я удержал, как раз наиболее просты, — их изложение не требует большой пространности; поэтому я тем легче могу ввести их в свои лекции. Тем не менее кто благодаря учению Канта в оригинале непосредственно испытал на себе совершенно особенное, невероятно благотворное влияние его необычайного ума, тот всегда будет иметь большое преимущество перед другими. Далее, чтобы понять Канта *вполне и всецело*, чрезвычайно полезно, даже необходимо, знать его предшественников, с одной стороны — Лейбница и Вольфа, с другой — Локка и Юма. Лишь после того как, став благодаря Канту на высшую точку зрения и вооружившись таким превосходством, возвращаясь к этим учениям прошлого столетия, — лишь тогда видишь в чем, собственно, был их недостаток, и удивляешься, каким образом можно было просмотреть столь важные вещи, столь резкие различия; и поняв из этих учений, куда ведут эти недосмотры и ложные шаги, понимаешь самого Канта гораздо лучше, чем раньше, и вместе с тем научаешься правильно ценить всю огромность его заслуги. Совершенно подобную же пользу приносит вообще изучение истории философии. Она — история заблуждений; но заблуждения всюду перемешаны с истинами, и эти истины познаются полнее и основательнее, если научаешься обособлять, отделять их от столь разнообразных заблуждений, в тесной связи с которыми они вступали в различные эпохи.

К сожалению, мне невозможно проходить с вами историю философии. В часы наших занятий я должен стараться сообщать вам не мое изучение, а результаты моего изучения и моего мышления. Лучшее, чего я могу достичь, — это поставить вас на ту же точку зрения, на какой стою я сам; но я не могу показать вам всего того, что должно было произойти, прежде чем вообще возможно стало достичь этой точки зрения. Однако я буду пользоваться всяким случаем, чтобы по тому или другому поводу объяснять вам некоторые философемы из знаменитых систем, а именно — там, где, с нашей точки зрения, становится особенно ясным и то, что в них есть истинного, и то, где источник и где разрешение того, что есть в них ложного.

Эристическая диалектика, или Искусство побеждать в спорах

Уже древние пользовались словами *логика* и *диалектика* как синонимами: хотя глаголы $\lambda\omicron\upsilon\gamma\iota\zeta\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ (обдумывать, размышлять, рассчитывать) и $\delta\iota\alpha\lambda\epsilon\upsilon\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ (беседовать) означают две совсем различные вещи. Слово "*диалектика*" ($\delta\iota\alpha\lambda\epsilon\kappa\tau\iota\kappa\eta$, $\delta\iota\alpha\lambda\epsilon\kappa\tau\iota\kappa\eta$ $\pi\rho\alpha\upsilon\mu\alpha\tau\epsilon\iota\alpha$, $\delta\iota\alpha\lambda\epsilon\kappa\tau\iota\kappa\acute{\alpha}\varsigma$ $\alpha\eta\eta\rho$)* впервые (как утверждает Диоген Лаэртский) употребил Платон; и мы видим, что в "Федре", "Софисте", "Государстве", кн. 7 и т. д. он понимает под этим словом правильное употребление разума и навыки в нем. Аристотель употребляет в том же смысле $\tau\alpha$ $\delta\iota\alpha\lambda\epsilon\kappa\tau\iota\kappa\alpha$: по-видимому, он (как думает Лоренцо Валла) впервые употребил в том же смысле $\lambda\omicron\gamma\iota\kappa\eta$: мы находим у него $\lambda\omicron\gamma\iota\kappa\acute{\alpha}\varsigma$ $\delta\upsilon\sigma\chi\epsilon\rho\epsilon\iota\alpha\varsigma$, i. e. *argutias*** , $\pi\rho\tau\alpha\sigma\iota\nu$ $\lambda\omicron\gamma\iota\kappa\eta\nu$, $\alpha\lambda\omicron\rho\iota\alpha\nu$ $\lambda\omicron\gamma\iota\kappa\eta\nu$ ***. В таком случае $\delta\iota\alpha\lambda\epsilon\kappa\tau\iota\kappa\eta$ более древнее слово, чем $\lambda\omicron\gamma\iota\kappa\eta$. Цицерон и Квинтилиан употребляют в том же общем смысле *Dialectica* и *Logica*. Cic. in Lucullo: *Dialecticam inventam esse, veri et falsi quasi disceptatricem*****. *Topica*, с. 2. *Stoici enim judicandi vias diligenter persecuti sunt, ea scientia, quam Dialecticem appellant******. *Quinct.*, lib. II, 12: *Itaque haec pars dialecticae, sive illam disputatricem dicere malimus****** последнее слово кажется ему, следовательно, латинским эквивалентом слова $\delta\iota\alpha\lambda\epsilon\kappa\tau\iota\kappa\eta$. (Изложено по Petri Rami *dialectica, Audomari Talaei praelectionibus illustrata*, 1569.) Это употребление слов "*логика*" и "*диалектика*" как синонимов удержалось и в средние века, и в новое время, до наших дней. Однако в новое время (в особенности Кант) слово "*диалектика*" часто употребляли в дурном смысле, как "*софистическое искусство спора*", и наименование "*логика*" предпочиталось как более невинное. Между тем в основе своей это — одно и то же, и в последнее время оба слова рассматривают как синонимы.

Жаль, что "*диалектика*" и "*логика*" с древних времен употреблялись как синонимы, и поэтому я не могу отграничить их значения так, как мне бы хотелось, и "*логику*" (от $\lambda\omicron\gamma\iota\zeta\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ — "размышлять", "рассчитывать", происходящее от $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$, слово и ра-

* диалектические занятия, диалектический человек (*греч.*).

** логические трудности, каверзы (*греч., лат.*).

*** логические предпосылки, логические апории (*греч.*).

**** диалектика как будто и была придумана в качестве вершительницы спора между истиной и ложью (*лат.*).

***** Стоики тщательно проследили методы суждения с помощью той науки, которую они называли диалектикой (*лат.*).

***** Отсюда — эта часть диалектики, или, как мы охотнее называем ее, — искусство принимать решения (*лат.*).

зум, которые нераздельны) *определить* как "науку о законах мышления, т. е. о методах пользования разумом", а "диалектику" (от *διαλεγεσθαι* — беседовать; а во всякой беседе сообщаются или факты, или мнения, т. е. она бывает или исторической, или совещательной, как "искусство вести диспут" (последнее слово в современном смысле). Очевидно, что логика имеет в этом случае чисто а priori, без эмпирической примеси, определяемый предмет — законы мышления, способ пользования разумом (*λογος*), законы, которым следует мышление, если предоставить его самому себе, мышление без помех, т. е. мышление уединенного разумного существа, ничем не вводимого в заблуждение. Напротив, *диалектика* имела бы в этом случае своим предметом общение двух разумных существ, мыслящих вместе, из чего, если только они не согласны друг с другом наподобие двух одинаково идущих часов, и возникает спор, т. е. борьба умов. Как носители *чистого разума*, оба индивида должны бы находиться между собою в согласии. Их отклонения возникают из присущих индивидуальности отличий, следовательно, представляют собою *элемент эмпирический*.

Логику, науку о мышлении, т. е. о применении чистого разума, можно, следовательно, с нашей точки зрения конструировать чисто а priori; *диалектику* же нужно строить в значительной мере лишь а posteriori, из основанного на опыте знания тех отклонений, которые чистое мышление претерпевает (благодаря индивидуальным отличиям) при совместном мышлении двух разумных существ, и тех средств, которые индивиды употребляют друг против друга, когда каждый из них стремится придать своему индивидуальному мышлению значение чистого и объективного. Ибо благодаря свойствам человеческой природы, когда при совместном мышлении, *διαλεγεσθαι*, т. е. обмену мнениями (исторические разговоры исключаются) *A* замечает, что мысли *B* о том же предмете отличаются от его собственных, он не обращается прежде всего к проверке собственного мышления, чтобы найти в нем ошибку, а предполагает ее в чужом мышлении; т. е. человек по самой природе своей — *спорщик*; и тому, что проистекает из этого свойства, учит дисциплина, которую я хотел бы назвать *диалектикой*, но ради того, чтобы избежать недоразумений, предпочитаю назвать "эристической диалектикой". Согласно с этим, эристической диалектикой будет учение о свойственной человеку от природы страсти к спору. *Эристика* было бы более резким словом одинакового значения.

Эристическая диалектика — это искусство спорить, притом спорить так, чтобы остаться *правым*, следовательно, *per fas et nefas**. Ведь можно

* Правдами и неправдами (*лат.*).

Аристотель (по Diog. Laert. V, 28) сопоставлял риторику и диалектику, цель которых — убеждение, το πείθανον; затем аналитику и философию, цель которых — истина: Διαλεκτική δε ἐστὶ τέχνη λόγων, δι' ἧς ἀνασχευάζομεν τὴν κατασκευάζομεν, ἐξ ἐρωτήσεως καὶ ἀλοκρίσεως τῶν προσδιαλεγόμενων [Диалектика — это искусство вести беседу, применяя которое мы опровергаем что-либо или доказательно утверждаем, и именно при помощи вопросов и ответов говорящих (*греч.*)]. Diog. Laert. III, 48, in vita Platonis. Правда, Аристотель

быть объективно правым и тем не менее казаться неправым в глазах присутствующих, а иногда и в своих собственных: это — в том случае, когда противник опровергает мое доказательство и опровержение это сходит за опровержение самого утверждения, в пользу которого можно между тем привести и другие доказательства; при этом противник будет, естественно, в противоположном положении: он окажется правым, будучи неправым объективно. Итак, объективная истинность какого-либо положения и его значимость, выявляющаяся при апробации в споре и у слушателей, могут различаться. (На эту последнюю и ориентирована диалектика.)

Отчего это происходит? От природной испорченности человеческого рода. Если бы это было не так, если бы мы были в самом корне честными, то при всяких дебатах мы имели бы в виду одну лишь истину, совершенно не заботясь о том, будет ли эта обретенная истина согласовываться с нашим высказанным ранее мнением или с мнением других; это было бы для нас безразлично или, по крайней мере, совсем второстепенно. Теперь же это — главное. Прирожденное тщеславие, которое в особенности обидчиво в вопросе о силе рассудка, не хочет примириться с тем, чтобы признать мнение, высказанное нами раньше, ложным, а мнение противника — истинным. Впрочем, чтобы избегнуть этого, каждый должен был бы лишь стараться судить не иначе, как правильно, для чего нужно сначала думать, а затем говорить. Но к врожденному тщеславию присоединяется еще у человека болтливость и врожденная нечестность. Люди говорят прежде, чем подумать, и если они потом и замечают, что их утверждение ложно и они не правы, то все-таки они хотят, чтобы *казалось* так, как будто дело обстоит наоборот. Интерес к истине, который, по большей части, был все-таки единственным мотивом при утверждении мнимо истинного тезиса, теперь уклоняется всецело в сторону интересов тщеславия; истинное должно казаться ложным, и ложное — истинным.

Тем не менее есть еще оправдание и этой нечестности, этому упорному отстаиванию того положения, которое нам самим кажется уже ложным. Дело в том, что часто мы бываем сначала твердо убеждены в истинности нашего утверждения; но затем аргумент противника, по видимому, опровергает его; в данный момент мы уступаем противнику,

различает 1) логику, или аналитику, как теорию или руководство к истинным, аподиктическим умозаключениям; 2) диалектику, или руководство к считающимся истинными, сходящими за истину — εὐδοξία, probabilia (Top. I, с. I et 12) — умозаключениям, причем остается нерешенным, ложны ли они или же истинны (сама по себе); ибо речь идет не об этом. Но что же это, как не искусство остаться правым, — все равно, прав ли спорящий по существу или нет? Иными словами — искусство получать видимость истины, не заботясь о сути дела. Значит, дело обстоит именно так, как сказано вначале. Собственно, Аристотель разделяет умозаключения на логические и диалектические так, как только что было сказано, затем на 3) эристические — эристику, — при которых умозаключение по форме правильно, самые же посылки, материя, неправильны, но лишь кажутся истинными и, наконец, 4) на софистические — софистику, при которых умозаключение неверно по форме, но кажется правильным. Все три последние рода относятся, в сущности, к эристической диалектике, так как все они имеют в виду не объективную истину, а лишь видимость ее, не заботясь о самой истине, следовательно, стремятся лишь к тому, чтобы спорщик *остался правым*. И самая книга о софистических умозаключениях лишь позднее издана отдельно; она была последней книгой диалектики.

но часто затем находим, что мы были правы; наше доказательство было ложным, но для нашего утверждения можно было подыскать и более правильное доказательство; спасительный аргумент не сразу пришел нам в голову. Поэтому у нас возникает правило — сражаться против аргумента противника даже в том случае, когда он кажется правильным и убедительным, в надежде на то, что и его правильность сама — лишь кажущаяся и что в течение спора нам еще придет в голову такой аргумент, который опровергнет возражения противника или же подтвердит правильность нашего положения как-либо иначе; поэтому мы бываем почти что принуждены к нечестности в споре, или, по крайней мере, легко поддаемся этому искушению. Таким образом, слабость нашего рассудка и заблуждения нашей воли взаимно поддерживают друг друга. Отсюда проистекает то, что обыкновенно все спорят не из-за истины, а каждый из-за своего положения, как *pro ara et focus**, и действует *per fas et nefas*; да, как мы показали, и трудно ожидать, чтобы дело обстояло иначе.

Макиавелли предписывает государю пользоваться каждым мгновением слабости своего соседа, чтобы напасть на него, потому что иначе последний может когда-либо воспользоваться моментом слабости государя. Дело обстояло бы иначе, если бы в мире царили верность и честность; но так как этого нет, то и не следует развивать эти добродетели, ибо они плохо вознаграждаются, так же обстоит дело и со спорами: если я признаю мнение противника верным, когда оно мне таковым покажется, то едва ли он оплатит мне тем же, когда дело примет противоположный оборот; скорее он будет действовать *per nefas*, — следовательно, и я должен поступать так же. Легко сказать, что я должен следовать одной лишь истине, не выказывая пристрастия к своему тезису; но ведь нельзя предполагать, что и другой будет поступать так же; следовательно, и самому не следует так поступать. К тому же если я, как только мне покажется, что противник прав, стану отказываться от своего, ранее серьезно продуманного положения, то легко может случиться, что, руководясь минутным впечатлением, я откажусь от истины, чтобы склониться к заблуждению.

Итак, обыкновенно каждый старается отстоять свое утверждение, даже когда оно в данный момент кажется ему ложным или сомнительным. Вспомогательные средства к этому до известной степени даются каждому его собственной хитростью и испорченностью, как это доказывает повседневный опыт; у каждого, следовательно, есть своя *природная диалектика*, подобно тому как у каждого из нас есть своя *природная логика*. Однако природная диалектика руководит нами далеко не столь безошибочно, как природная логика. Вопреки законам логики никто не будет с такою легкостью мыслить или умозаключать; ложные суждения часты, ложные умозаключения в высшей степени редки. Следовательно, человек не так-то легко выказывает недостаток в природной логике; напротив, часто замечается недостаток в природной диалектике; диалектика — неравномерно распределенный природный дар (подобно способности суждения, которая распределена весьма неравномерно; разум же,

* за родной дом (*лат.*).

в сущности, одинаков у всех). Ибо часто случается, что одного из спорящих приводят в смущение и опровергают аргументацией, которая лишь кажется правильною, хотя бы он и был прав, — и наоборот; и тот, кто выходит из спора победителем, весьма часто обязан этим скорее хитрости и ловкости, с которыми он защищает свое положение, чем правильности своего суждения при его установке. И в этом случае, как и во всех других, наилучшее — то, что прирождено; однако упражнение, а также размышление над теми приемами, которыми опровергаешь противника, или над теми, которые чаще всего употребляет с целью опровержения он, много способствуют тому, чтобы сделаться мастером этого искусства. Таким образом, если логика, в сущности, и не приносит никакой практической пользы, то диалектика ее приносит во всяком случае. Мне кажется, что и для *Аристотеля* диалектика была главною целью; логику же свою в узком смысле слова (т. е. аналитику) он выставил главным образом лишь как обоснование диалектики и подготовку к ней. Логика занимается одной только чистой формой предложений, диалектика же — их значением или материей, т. е. содержанием; вот почему рассмотрение *формы* как общего должно было предшествовать рассмотрению содержания как частного.

Аристотель определяет цель диалектики не столь исключительно, как это сделал я. В "Топике" Аристотель в высшей степени методически и систематически со свойственным ему научным духом занялся проблемой изложения диалектики, и это заслуживает восхищения, ибо цель, которая здесь практическая очевидна, все же не так уж и легко достижима. После того, как он в своей "Аналитике" рассмотрел понятия, суждения и умозаключения с точки зрения чистой формы, он перешел к *содержанию*, причем он, в сущности, имел дело только лишь с понятиями: так как именно в них и заключается содержание. Положения и умозаключения являются сами по себе одной лишь формой: их содержание — в понятиях*.

* Понятия можно отнести к определенным классам, таким, как род и вид, причина и следствие, свойство и его противоположность, обладание чем-либо и его отсутствие и т. п.; для таких классов имеют силу некоторые общие правила — к ним относятся *loci*, *topoi*. Например. *Locus* о причине и следствии гласит: "Причина причины есть причина следствия"; его применение — "Причина моего счастья — мое богатство: и тот, кто дал мне богатство — кузнец моего счастья". *Loci* противоположностей: 1) исключают друг друга, например: прямо и криво; 2) находятся в одном субъекте, например: местонахождение любви — воля (*ἐπιθυμητικόν*), там же находится и ненависть. — Если же последняя пребывает в чувстве (*ἡμοσιβές*), то и любовь — там же. — Если душа не может быть белой, то не может быть она и черной; 3) если нет самой низшей степени, то и не будет и самой высшей: если человек несправедлив, то он и недоброжелателен. Отсюда видно, что *Loci* — *некоторые общие истины, касающиеся целых классов понятий, к которым при подходящем частном случае можно обратиться, чтобы почерпнуть из них свои аргументы и сослаться на них как на очевидные для всех*. Однако большинство из них обманчивы и у них много исключений. Например, такой *locus*: противоположные вещи имеют и противоположные отношения: добродетель — прекрасна, порок — безобразен; дружба — доброжелательна, вражда — недоброжелательна. Но: мотовство — порок, а скупость — добродетель; глушцы говорят правду, следовательно, лгут мудрецы: такое невозможно. Смерть — это исчезновение, следовательно, жизнь — возникновение: и это ложно.

Вот пример обманчивости такого *topi*: Скот Эрнугена в книге "De praedestinatione", сар. 3, желая опровергнуть еретиков, допускавших у Бога

Ход мысли Аристотеля следующий. Во всяком споре есть тезис или проблема (различающиеся только по форме), а также положения, которые должны служить для их решения. При этом речь постоянно идет об отношении понятий друг к другу. Этих отношений, при ближайшем рассмотрении, четыре. У понятия стремятся отыскать или 1) его определение, или 2) его род, или 3) своеобразный, присущий только ему существенный признак, отличительную черту, *proprium*, *idios* или 4) его *accidens*, т. е. какое-либо свойство, независимо от того, является ли оно исключительным и присущим только ему или нет, короче говоря — предикатом. К одному из этих отношений и сводится проблема всякого спора. Это — базис, основа всей диалектики. В ее восьми книгах Аристотель устанавливает все те отношения, в которых понятия могут находиться между собой с точки зрения названных четырех пунктов, а также дает правила для любого возможного отношения; а именно: как какое-либо понятие должно относиться к другому, чтобы быть его *proprium*, его *accidens*, его *genus*, его *definitum* или определением: какие ошибки быстрее всего появляются при изложении и на что следует обратить внимание всякий раз, когда самостоятельно устанавливается указанное отношение (*катаσκευαζειν*), и что можно сделать, чтобы опровергнуть то отношение, которое выдвинет противник (*ανασκευαζειν*). Разработку любого такого правила или любого такого общего отношения указанных классов — понятий друг к другу он называет *тоλος*, *locus*, и приводит 382 таких *толов*: отсюда — *Ториса*.

2 *praedestinationes* (одно избранное — на благо, одно порочное — в наказание), и использовал для этого следующий, бог знает откуда взятый, *topus*: "Omnium, quae sunt inter se contraria, necesse est eorum causas inter se esse contrarias; unam enim eandemque causam diversa, inter se contraria efficere ratio prohibet" [Всему, что противопоставляется чему-либо другому, должны быть противопоставлены его причины; ибо разум запрещает, чтобы одна и та же причина влекла за собой различное и взаимно противоположное (*лат.*)]. Итак! — но *experientia docet* [опыт учит (*лат.*)], что одна и та же теплота делает глину твердой, а воск — мягким, и сотни подобных вещей. И тем не менее *topus* звучит правдоподобно. Эриугена же в своем доказательстве спокойно руководствуется этим *topus*, последующее же к делу не относится.

Полную коллекцию *Loci* вместе с их опровержениями собрал Бэкон Веруламский под названием "*Colores boni et mali*". Автор рекомендует пользоваться ими в качестве примеров, называя их *Sophismata*.

В качестве *Locus* может рассматриваться аргумент, при помощи которого в *Symposium* Сократ доказывал Агатону, приписывавшему любви все совершенные качества, красоту, доброту и т. д., противоположное: "Ищут то, чего не имеют: любовь ищет красоту и доброту, следовательно, их у нее нет". Весьма вероятно, что существуют некоторые общезначимые истины, применимые во всех случаях и при помощи которых можно, таким образом, найти решения для всех имеющих место единичных, но таких различных случаев, не вдаваясь в особенности каждого из них. (Закон компенсации — это очень хороший *locus*.) Но это невозможно, и именно потому, что понятия возникли в результате абстрагирования от различий и поэтому охватывают все разнообразие вещей, которое вновь обращает на себя внимание, когда посредством понятий выражаются различного рода единичные вещи; разрешить же эту проблему возможно только лишь с помощью высших понятий. Даже для человека, когда на него особенно насаждают во время спора, является естественным спастись за каким-либо общим *topus*. *Loci* — это и *lex parsimoniae naturae* [закон экономии природы (*лат.*)], это и *natura nihil facit fustra* [природа не создает ничего бесполезного (*лат.*)]. Да, все пословицы — это *loci* практической направленности.

К этому он прибавляет еще несколько общих правил о споре вообще, которые, однако, долгое время не были исчерпывающими.

Толос, таким образом, не является чем-либо чисто материальным, не относится к какому-либо определенному предмету или понятию; наоборот, он всегда имеет дело с отношением целых классов понятий, которое может быть общим для бесчисленных понятий, поскольку их отношения друг с другом рассматриваются с точки зрения одного из вышеназванных четырех пунктов, который имеет место при любом споре. Эти четыре соотношения имеют вновь подчиненные им классы. Таким образом, здесь рассуждение все еще до некоторой степени формально, но не настолько чисто формально, как в логике, поскольку оно имеет дело с *содержанием понятий*, хотя и формальным образом, а именно: оно показывает, как содержание понятия А должно относиться к содержанию понятия В, чтобы это второе можно было бы установить в качестве *genus* или *proprrium* (отличительной черты) первого, или его *accidens*, или его определения, или по подчиненным ему рубрикам, о противоположности *antikeimenon*, о причине и следствии, о свойстве и его отсутствии и т. д.: об этом отношении и должна идти речь во время любого спора. Большая часть правил, которые он как раз и считает толос этих отношений, заключены в природе отношений между понятиями, которые каждый осознает сам и которые каждый постигает сам, следуя за противником, равно как и в логике, и эти отношения намного легче обнаружить в частном случае, или легче заметить пренебрежение ими, чем вспоминать по данному поводу абстрактный толос. Именно поэтому практическая польза этой диалектики совсем небольшая. Аристотель говорит почти исключительно о таких вещах, которые разумеются сами собой и, принимая во внимание которые здравый рассудок становится самим собой. Приведем примеры. "Если утверждается *род* какой-либо вещи, то ей также должны быть присущи и какие-либо *видовые отличия*, свойственные данному *genus*: если это не так, то утверждение ложно. Например, утверждается, что душа — *подвижна*, тогда ей должен быть присущ какой-либо определенный *способ* движения — полет, ходьба, рост, уменьшение и т. д. — если это не так, то душа — *неподвижна*. — Таким образом, если чему-либо не присущи видовые отличия, то у него нет и *genus*: и это — толос". Этот толос годится как для выдвигания тезиса, так и для его опровержения. Это — 9-й толос. И наоборот: если чему-либо не присущи родовые характеристики, у него нет и видовых отличий. Например. Утверждается, что некто плохо отзывался о другом человеке. Докажем, что первый вообще ничего не говорил, следовательно, он не говорил и дурного: ибо там, где нет *genus*, не может быть и никаких видовых отличий.

В разделе *специфических особенностей*, *proprrium*, locus 215 гласит следующее: "Во-первых, для опровержения: если противник указывает в качестве специфической характерной особенности на нечто, что может быть воспринято лишь чувственно, то это — плохое указание: ибо все чувственное — сомнительно, поскольку оно проистекает из сферы чувств. Например. Противник полагает в качестве специфической особенности *Солнца* то, что это — самое яркое небесное светило, движущееся вокруг Земли. — Но это не годится: ибо когда Солнце зашло, мы не знаем, движется ли оно относительно Земли или нет, так как в этом случае оно находится вне сферы чувств. Во-вторых, для выдвигания

тезиса. Специфическая характерная особенность указывается верно в том случае, когда выдвигается такая, которую можно познать не с помощью чувств, а если она чувственно познаваема, то тогда она должна быть всегда с необходимостью налицо. Например. В качестве специфической особенности *поверхности* указывается то, что она в первую очередь имеет цвет; это — отличительная черта, познаваемая чувственно, но она такова, что всегда явно налицо и, следовательно, указанное — верно". — Всем вышесказанным мы дали Вам понятие о диалектике *Аристотеля*. Но мне, однако, кажется, что цель не достигнута: попытаюсь сделать это иным способом. "Тописка" Цицерона — подражание аристотелевской, сделанное по памяти: в высшей степени поверхностное и жалкое. У Цицерона не было ясного понимания того, что такое *topus* и для чего он нужен, и, таким образом, он *ex ingenio** болтает без разбора всякую всячину, богато украшая ее юридическими примерами. Одно из худших его произведений.

Хотя главною целью диалектики Аристотель считает спор, однако наряду с этим — и нахождение истины. Несколько далее он повторяет: философски положение обсуждается согласно истине, а диалектически — по видимости, согласно одобрению других, их мнению (*δοξα*) (Тор. I, 12). Хотя он и сознает различие между объективной истинностью известного предложения и лишь претензией на истинность, или стремлением заслужить одобрение, и отделяет одно от другого, однако разделение это не проводится им с такою резкостью, чтобы отнести в удел диалектике лишь последнее**. Поэтому к его правилам, имеющим в виду

* изобретательно (*лат.*).

** С другой стороны, в книге "О софистических опровержениях" Аристотель опять-таки очень старается отграничить *диалектику* от *софистики* и *эристики*; разница при этом должна заключаться в том, что диалектические умозаключения правильны и по форме и по содержанию, а эристические и софистические (которые отличаются друг от друга лишь по цели, каковою в первом случае — при эристических умозаключениях — служит стремление остаться правым само по себе, а при софистических — достигаемый таким путем почет и приобретаемые благодаря ему деньги) — эристические и софистические ложны. Истинны ли предложения по содержанию, это всегда остается слишком недостоверным, чтобы из этого заимствовать основание для различения, и менее всего сам спорящий может быть вполне уверен в этом; лишь результат спора только и дает заключение об этом, и то ненадежное. Следовательно, под *диалектикой* Аристотеля мы должны понимать софистику, эристику и пейрастику вместе взятые и определять ее как *искусство оставаться правым в споре*; конечно, наиболее важное вспомогательное средство при этом — прежде всего быть правым по существу дела: однако этого средства одного при свойственном человеку способе мышления недостаточно, а с другой стороны, при слабости человеческого рассудка, и не безусловно необходимо. Поэтому нужны еще другие уловки, которые в силу того, что они не зависят от того, прав спорящий объективно или нет, могут применяться и в том случае, когда он объективно не прав; а так ли это в каждом данном случае, никогда с полною очевидностью не знаешь.

На мой взгляд, нужно, следовательно, более резко, чем это сделал Аристотель, отграничить *диалектику* от *логики* и *логике* предоставить объективную истину, поскольку она *формальна*, а *диалектику* ограничить *искусством оставаться правым*; напротив, софистику и эристику не следует, подобно Аристотелю, отделять от логики, так как это отличие основывается на объективной материальной истине, которую мы не можем ясно знать уже заранее и про которую можем лишь сказать с Понтием Пилатом: что есть истина? Ибо *veritas est in puteo* [истина — глубоко (*лат.*)]. (Изречение Демокрита. Diog. Laert. IX, 72.) Легко

вторую цель, часто приписываются правила для достижения первой цели. Оттого мне и кажется, что он не вполне решил свою задачу.

Чтобы точно установить понятие *диалектики*, нужно, не заботясь об объективной истине (которая — дело логики), рассматривать диалектику лишь как *искусство оставаться правым*, что, конечно, тем легче, когда спорящий прав и по существу. Но диалектика, как таковая, должна лишь научить, как защищаться против нападков всякого рода, в особенности против нечестных, а также как нападать на утверждения других, чтобы не противоречить самому себе и вообще не быть опровергнутым. Нужно строго разграничивать изыскание объективной истины от искусства придавать своим положениям видимость истины; первое — совершенно иная прокуратура*, дело способности суждения, размышления, опыта, и на это нет особого искусства; второе же — цель диалектики. Диалектику определяли, как логику видимости. Ложно: в таком случае она была бы пригодна лишь к защите ложных положений; между тем диалектикою пользуются и те, на стороне которых правда, чтобы защитить ее, и необходимо знать нечестные уловки, чтобы отражать их, и часто даже самому применять их, чтобы поражать противника тем же оружием. Поэтому в диалектике нужно оставлять в стороне объективную истину, или же касаться ее лишь побочным образом, и обращать внимание исключительно на то, как защитить собственное утверждение и опровергнуть чужое. По правилам диалектики не нужно принимать во внимание объективную истину, так как по большей части неизвестно, где она кроется. Часто спорящий сам не знает, прав он или нет; часто в это верят и ошибаются; часто верят в это обе стороны: ибо *veritas in puteo***; при возникновении спора каждый, обыкновенно, полагает, что истина на его стороне, в течение же спора обе стороны начинают сомневаться; лишь конец только и выясняет истину, подтверждает ее. Итак, диалектика не должна заниматься объективной истиною, — все равно как фехтовальщик не задается вопросом о том, кто собственно прав в ссоре, поведшей к дуэли: делать выпады и парировать удары — вот его дело. Точно так же и в диалектике: она — искусство духовного фехтования; лишь понятую в таком чистом виде можно ее выставлять как особую дисциплину. Ибо если мы поставим себе целью чисто объективную истину, то мы возвратимся к простой логике; если, напротив, мы поставим целью проведение ложных положений, то у нас получится чистая *софистика*. В обоих случаях предполагалось бы при том, что нам уже известно объективно-истинное и ложное; а это редко бывает очевидно наперед. Следовательно, предложенное понятие диалектики правильно: она — искусство духовного фехтования с целью остаться правым в спо-

сказать, что при споре не должна преследоваться другая цель, кроме достижения истины; но ведь неизвестно еще, где эта истина, и потому легко впасть в заблуждение, благодаря аргументам противника и своим собственным. Впрочем, *ge intellecta, in verbis simus faciles* [если суть дела верно понята, то ее легко изложить словами (*лат.*)]; так как слово "*диалектика*" в общем принимают обыкновенно за равнозначущее со словом "*логика*", то нашу дисциплину мы предпочитаем называть *Dialectica eristica, эристическою диалектикою*.

* деятельность (*греч.*).

** истина — глубоко (*лат.*).

ре; впрочем, название *эристика* было бы более подходящим, чем диалектика, — наиболее же правильно название "Dialectica eristica", эристическая диалектика. Она — весьма полезна: в новое же время ею напрасно пренебрегают.

Так как в этом смысле диалектика должна быть лишь соединением в систему и правила и связным изложением тех данных от природы приемов, которыми пользуется большинство людей, когда они замечают, что истина в споре не на их стороне, и тем не менее хотят оказаться правыми, то поэтому и в научной диалектике было бы крайне нецелесообразно принимать во внимание объективную истину и ее достижения: ведь это не имеет места в той первоначальной и естественной диалектике, цель которой — лишь остаться правым. Научная диалектика в нашем смысле слова имеет поэтому главную свою задачу — *собрать эти нечестные уловки, применяемые в спорах, и проанализировать их*, для того чтобы при серьезном споре тотчас же можно было заметить и уничтожить их. Именно поэтому она сознательно должна избрать свою конечной целью лишь умение оставаться правым, а не объективную истинность.

Мне неизвестна ни одна попытка в этом направлении, хоть я и искал ее, где только мог; это пока — еще необработанное поле. Чтобы достичь этой цели, нужно было бы почерпнуть из опыта, обратить внимание на то, как при часто случающихся при повседневном общении спорах применяется тою или другою стороною известная уловка; затем свести повторяющиеся в различных формах уловки к их общему типу и таким образом установить известные общие *стратегемы*, которые тогда оказались бы полезными как для нашего личного употребления, так и для отражения их при употреблении их другими.

Следующие наблюдения представляют собою *первую попытку* в этом роде.

Основание всякой диалектики

Прежде всего следует рассмотреть *самое существенное во всяком споре*, что, собственно, происходит при споре.

Противник (или мы сами, это все равно) выставляет известный *тезис*. Для опровержения его существует два способа (*modi*) и два пути.

1) *Способы*: а) *ad rem**, б) *ad hominem* или *ex concessis***; т. е. мы показываем, что данное положение не согласуется или с природою вещей, абсолютною объективною истиною; или же с другими утверждениями или уступками противника, т. е. с относительною субъективною истиною; последнее лишь относительно убедительно и не имеет никакого значения в смысле объективной истинности.

2) *Пути*: а) прямое опровержение; б) косвенное. Прямое опровержение направлено на основания тезиса; косвенное — на выводы.

* к делу, по существу дела (*лат.*).

** аргумент, апеллирующий к личным свойствам того, о ком идет речь или к кому обращено доказательство (*лат.*).

Прямое показывает, что тезис неверен, косвенное — что он не может быть верным.

1) При *прямом* опровержении мы можем поступить двояким образом. Мы или показываем, что *основания* утверждения ложны (nego majorem; minorem)*; или же признаем основания правильными, но показываем, что утверждение из них не вытекает (nego consequentiam)**, т. е. нападём на выводы, на форму умозаключения.

2) При *косвенном* опровержении мы пользуемся или *Aragoge* или *инстанцией* (Instanz).

а) *Aragoge*: мы допускаем, что положение противника правильно; затем показываем, что вытекает из него, если в связи с каким-либо другим, признанным за истинное, положением превратить его в посылку для какого-нибудь умозаключения: тогда возникает очевидно ложное умозаключение, так как оно противоречит или природе вещей, или же другим утверждениям самого противника, т. е. ложно ad rem или же ad hominem (Socrates in Hippria maj. et alias): следовательно, и самое положение было ложным, ибо из правильных посылок могут вытекать лишь правильные следствия, хотя из ложных посылок не всегда вытекают ложные следствия***.

б) *Инстанция*, *en taotz*, *exemplum in contrarium*: опровержение общего положения через прямое указание единичных охватываемых его формулировкой случаев, к которым оно, однако, не подходит и, следовательно, само должно быть ложным.

Таков основной каркас, скелет всякого спора; у нас имеется, таким образом, его остеология. Ибо к этому ведь сводится в сущности своей всякий спор; но всякий спор можно вести и всерьез и притворно, на истинных и на ложных основах, и в этом нелегко сколько-нибудь разобраться; поэтому-то споры и бывают столь продолжительными и упорными. При указании употребительных уловок мы не можем также отделять истину от ее видимости, потому что и самим спорящим никогда не известно наперед, где кроется истина; поэтому я излагаю *уловки*, не обращая внимания на то, прав ли спорящий objective или же нет; ведь в этом никогда нельзя быть уверенным, и лишь самый спор выясняет, на чьей стороне истина. Впрочем, при всяком споре или вообще аргументации нужно условиться о чем-нибудь таком, исходя из чего, как из принципа, можно было бы обсуждать данный вопрос: *Contra negantem principia non est disputandum*****.

Уловка 1. Расширение. Вывести утверждение противника за его естественные границы, обозначить их в возможно более общем виде, принять его в возможно более широком смысле и преувеличить его; свое собственное положение, напротив, взять в возможно более узком смысле, заключить его в возможно более узкие рамки: ибо чем более общее утверждение, тем большему числу нападений оно открыто. Средством

* я опровергаю главную посылку; вторую посылку (лат.).

** я опровергаю заключение (лат.).

*** Если оно напрямую противоречит совершенно несомненной истине, то мы привели противника ad absurdum.

**** С тем, кто отрицает исходные положения, не стоит и спорить (лат.).

отражения этой уловки служит точная установка *puncti** или *status controversiae***.

Пример 1. Я сказал: "Англичане — первая нация в трагическом искусстве". Противник хотел попытаться привести *instantia* и возразил: но известно, что они ничего не могли создать в музыке, — следовательно, не могли ничего создать и в опере. — Я отразил эту уловку напоминанием, что музыка не входит в понятие *трагического*: оно обозначает лишь трагедию и комедию; это противник и сам отлично знал и лишь попытался так обобщить мое положение, чтобы оно обнимало все театральные представления, т. е., значит, и оперу, и музыку, — и затем наверняка сразить меня.

Наоборот, собственное свое утверждение спасают, суживая его сравнительно с первоначальным намерением, когда этому благоприятствует употребленное выражение.

Пример 2. А говорит: "Мир 1814 г. возвратил даже всем немецким ганзейским городам их независимость". В применяет *instantia in contrarium*, именно, что Данциг в силу этого мира утратил дарованную ему Бонапартом независимость. А спасается таким образом: "Я сказал — всем немецким ганзейским городам; Данциг же был польским ганзейским городом".

Пример 3. Ламарк (*Philosophie zoologique*, vol. 1, p. 203) отрицает у полипов всякую способность к ощущениям, так как-де у них нет нервов. Тем не менее очевидно, что они *воспринимают*: ибо они следуют за светом, искусно перемещаясь с ветки на ветку, и хватают свою добычу. Поэтому допускают, что у них нервная масса распространена по всему телу, как бы разлита по нему, так как очевидно, что они обладают восприятиями, не имея отдельно обособленных органов чувств. Так как это опровергает для Ламарка его же допущение, то он аргументирует диалектически следующим образом: "В таком случае все части тела полипов должны бы были оказаться способными ко *всякого рода* ощущениям, а также ко всякому движению, волевым актам, *мыслям*; в каждой точке тела полипа содержались бы все органы совершеннейшего из животных, и каждая точка тела могла бы, значит, видеть, обонять, иметь вкусовые ощущения, слышать и т. д.; даже мыслить, судить, умозаключать; каждая частица его тела была бы совершенным животным, и самый полип стоял бы выше человека, так как каждая частица его обладала бы всеми способностями, которыми человек располагает лишь в целом. Далее, не было бы основания не распространить то, что утверждается о полипах, также и на *монаду*, наименее совершенное из всех существ, и, наконец, и на растения, которые ведь также живут", и т. д. Употребляя такие диалектические уловки, писатель выдает этим, что в глубине души он сознает себя неправым. Из положения: "Все их тело чувствительно к свету, т. е. подобно построению нервной субстанции", он выводит, что все тело мыслит.

Уловка 2. Воспользоваться *омонимией*, чтобы распространить выставленное утверждение и на то, что, помимо одноименности, мало

* спорного вопроса (*лат.*).

** всех обстоятельств спора (*лат.*).

сходно с предметом, о котором говорят, или даже не имеет с ним ничего общего; блестяще опровергнуть это новое положение и произвести такое впечатление, будто опровергнуто действительное положение противника.

Примечание

Синонимами называются два слова, обозначающие одно и то же понятие; *омонимами* — два понятия, обозначаемые одним и тем же словом (см. Aristot. Top. Lib. I, cap. 13). *Низкий, резкий, высокий*, употребляемые в приложении то к телам, то к звукам, будут *омонимами*; *ehglic и gedlic* (честный) — *синонимами*.

Эту уловку можно рассматривать как тождественную с софизмом *ех homoпутiа*; хотя явный софизм омонимии никого серьезно не введет в заблуждение:

Omne lumen potest extingui
Intellectus est lumen
Intellectus potest extingui*.

Здесь сразу видно, что налицо четыре *termini* — *lumen* в собственном и *lumen* в переносном смысле слова. Но в случаях более тонких легко обмануться, в особенности когда понятия, обозначаемые одним и тем же выражением, родственны и переходят друг в друга.

Пример 1. (С умыслом придуманные случаи никогда не бывают достаточно тонкими, чтобы ввести в заблуждение; их нужно, следовательно, собирать из действительного собственного опыта. Было бы очень хорошо обозначить каждую уловку кратким, удачно выражающим ее названием, с помощью которого, во всяком подходящем случае, можно было бы сразу уличать противника в применении той или другой уловки).

А. Вы еще не посвящены в тайны Кантовой философии.

В. Ах, если и существуют тайны, то о них я не хочу ничего знать.

Пример 2. Я порицал, как неразумный, тот принцип чести, согласно которому человек лишается чести, если он потерпит оскорбление и не ответит на него еще большим оскорблением или же не смает его кровью — противника или собственную; в виде основания я приводил то соображение, что истинная честь может быть замарана лишь тем, что человек делает, а не тем, что с ним делают, ибо случиться может все и со всяким. Противник мой сделал на этот аргумент прямое нападение; он блестяще доказал мне, что когда коммерсанта ложно обвиняют в обмане, или нечестности, или небрежности в делах, то это уже — нападение на его честь, которая задевается здесь именно тем, что он претерпевает, и восстановить ее он может лишь путем привлечения своего обвинителя к ответственности и отказу от своих слов.

Здесь он подставил, таким образом, с помощью омонимии, понятие *гражданской чести*, иначе называемой *добрым именем*, которая задевается *клеветой*, вместо понятия *рыцарской чести*, иначе называемой

* Всякий свет может быть потушен.
Рассудок — свет,
И его можно загасить (лат.).

point-d' honneur, которая задевается *оскорблениями*. Ввиду же того, что нападки на гражданскую честь не следует оставлять без внимания и нужно отражать их путем публичного опровержения, то с тем же правом не следует оставлять без внимания и нападки на рыцарскую честь и нужно отражать их еще более сильным оскорблением и дуэлью. Таким образом, вследствие омонимии слова *честь* были смешаны две совершенно различные вещи, и вместе с тем с помощью омонимии достигнута некая *mutatio controversiae**.

Уловка 3. Утверждение, сделанное относительно, *χατα τι, relative*, понять так, как будто оно сделано вообще, *simpliciter, ἀπλως, absolute*, или, по крайней мере, истолковать его совершенно в ином смысле, и затем его, взятое в таком смысле, опровергнуть. Пример Аристотеля: негр черен, но, что касается его зубов, он бел; следовательно, он — одновременно и черный, и не черный. Этот пример придуман нарочно и никого всерьез не обманет; возьмем же пример из действительного опыта.

Пример 1. В одном разговоре о философии я согласился с тем, что моя система защищает *квиелистов* и восхваляет их. Вслед за тем речь зашла о *Гегеле*, и я выразил мнение, что он по большей части писал бессмыслицу или, по крайней мере, что в его сочинениях много таких мест, где автор дает лишь слова, а смысл читатель должен подбирать для них сам. Противник не пытался опровергнуть это положение *ad rem*, а удовольствовался аргументом *ad hominem*: "Я только что-де одобрял *квиелистов*, а они ведь тоже написали много бессмысленного".

Я согласился, но поправил его в том, что я превозношу *квиелистов* не как философов и писателей, т. е. не за их *теоретические* произведения, а лишь как людей, за их дела, в чисто *практическом* отношении; в разговоре же о *Гегеле* речь шла о теоретических произведениях. Так нападение было отражено.

Три первые уловки сродни между собою: общая их черта — в том, что противник говорит, собственно, о чем-то другом, а не о выставленном положении; следовательно, кто прибегает к ним, тот допускает *ignoratio elenchi***.

Ибо то, что говорит противник, во всех изложенных примерах правильно; но его слова находятся с тезисом не в действительном, а лишь в кажущемся противоречии; и тот, на кого он нападает, отрицает следствие его умозаключения, именно — умозаключение от истинности его положения к ложности нашего. Получается, таким образом, прямое опровержение его опровержения *per negationem consequentiae****.

Не соглашаться с правильными посылками, предвидя следствия. Против этого — два следующие средства, правила 4 и 5.

Уловка 4. Желая вывести какое-либо заключение, не следует давать противнику возможности предвидеть его, а нужно незаметным образом заставить согласиться со своими посылками, рассеянными поодиночке в разговоре: иначе противник всячески начнет выискивать, к чему бы

* изменение спорного вопроса (*лат.*).

** незнание довода (*лат.*). [Логич. ошибка, при которой доказывается не то, что следует, или опровергается не то, что может быть опровергнуто. — *Ред.*].

*** путем отрицания заключения (*лат.*).

придраться. Или если сомнительно, согласится ли противник с нашими послылками, то нужно выставлять послылки этих посылок, делать просиллогизмы, заставляя соглашаться с послылками нескольких таких просиллогизмов, выставленными в перемежку одна за другою; вообще, надо скрывать свою игру, пока не достигнуто будет признание всего, что нужно; необходимо, следовательно, вести дело издалека. Эти правила дает Аристотель (Тор. Lib. VIII, с. 1.) В примерах нет нужды.

Уловка 5. Для доказательства своего положения можно употреблять также и ложные предпосылки, а именно — в том случае, когда противник не соглашается с правильными, или не понимая их истинности, или же сознавая, что из них тотчас же следует тезис; тогда нужно брать положения, которые сами по себе ложны, но *ad hominem* — истинны, и аргументировать применительно к образу мыслей противника *ex concessis*. Ибо истина может вытекать и из ложных посылок; напротив, ложное никогда не следует из посылок правильных. Равным образом можно опровергать ложные положения противника другими ложными положениями, которые он, однако, считает за истинные: ибо с ним имеешь дело, а потому нужно пользоваться его образом мыслей. Положим, например, что противник наш принадлежит к какой-либо школе, с тезисами которой мы не согласны: в таком случае мы можем воспользоваться против него положениями этой школы, как *principia* (Arist. Тор. VIII, с. 9).

Уловка 6. Допускают скрытое *petitio principii*, постулируя то, что нужно доказать, или 1) под другим названием, например, вместо чести — доброе имя, вместо девственности — добродетель и т. д., или употребляя равнозначные понятия: краснокровные животные, вместо позвоночные; или же 2) заставляя соглашаться с общим положением, хотя частности спорны, — например, желая доказать ненадежность медицины, постулируют недостоверность всякого человеческого знания; или 3) если два понятия вытекают одно из другого *vice versa* — и одно из них нужно доказать, то другое постулируется; или 4) когда нужно доказать общее, а заставляют соглашаться с каждым из частных положений. (Наоборот, № 2.) Ibid, с. 11.

Хорошие правила для *упражнения* в диалектике содержит последняя глава в "Топике" Аристотеля.

Уловка 7. Если спор ведется довольно строго и формально и если желательно вполне ясно понять друг друга, то выставляющее тезис и желающее доказать его лицо начинает *задавать* своему противнику *вопросы*, чтобы заключить к правильности своего тезиса от тех положений, с которыми противник согласился. Этот эротематический метод был в особенности употребителен в древности (его называют также сократическим методом): к нему сводится уловка 7-я и некоторые из последующих. (Все они свободно обработаны по Аристотелю. Liber de elenchis sophisticis, с. 15.)

Спрашивать много сразу и пространно, чтобы скрыть то, признания чего, собственно, добиваешься. Напротив, свою аргументацию, построенную на основании тех положений, с которыми противник согласился, следует излагать быстро; ибо люди, тугие на понимание, не смогут надлежащим образом следить за мыслью и просмотрят возможные ошибки и пробелы в цепи доказательств.

Уловка 8. Раздразнить противника до того, чтобы он рассердился; в гневе он будет неспособен правильно судить и пользоваться своим выгодным положением. В гнев его приводят тем, что открыто относятся к нему несправедливо, применяют всевозможные хитрости и вообще ведут себя бесстыдно.

Уловка 9. Задавать вопросы не в том порядке, какого требует выводимое из них заключение, а со всевозможными перестановками; противник не знает в таком случае, куда хотят прийти, и не может предотвратить вывода; можно, далее, воспользоваться его ответами для различных, даже противоположных выводов, смотря по тому, каковы эти ответы. Эта уловка сходна с 4-ю в том, что нужно маскировать свой образ действий.

Уловка 10. Когда замечаешь, что противник преднамеренно отвечает на вопросы отрицанием там, где мы могли бы воспользоваться утвердительными ответами для нашего тезиса, то нужно спрашивать противоположное тому, чего требует тезис, как бы желая его утверждения или же, по крайней мере, предоставляя противнику и то и другое на выбор, так чтобы он не замечал, на какой из тезисов мы добиваемся положительного ответа.

Уловка 11. Когда мы строим индукцию и противник соглашается с отдельными случаями, на основании которых она должна быть сделана, то не следует спрашивать его, согласен ли он также и с общей истиною, вытекающей из этих случаев, а надо вводить ее после перечисления отдельных случаев, как уже достигнутую и признанную, так как иногда и самому противнику может показаться, что он признал ее, и слушателям, помнящим те многие вопросы об отдельных фактах, которые должны были привести к этой цели.

Уловка 12. Если речь идет о таком общем понятии, которое не имеет особого названия и должно обозначаться иносказательно, с помощью сравнений, то следует выбирать такое сравнение, которое благоприятствовало бы нашему утверждению. Так, названия, которыми обозначаются в Испании обе политические партии, *serviles* и *liberales*, выбраны, очевидно, последними.

Название протестантов избрано, конечно, ими самими, равно как и название евангелической церкви; название же еретиков дано им католиками.

Это справедливо и относительно тех слов, которые употребляются в более собственном смысле; положим, например, что противник предлагает какое-либо *изменение*, его называют *новшеством*, так как это слово возбуждает предубеждение. И наоборот, если предлагаешь сам. Противоположное понятие в первом случае будет названо "существующим порядком", во втором — "устарелыми обычаями". То, что человек совершенно непреднамеренный и беспристрастный назовет "культом" или "государственной религией", желающий говорить в пользу этой религии назовет "благочестием", "набожностью", а противник ее — "ханжеством, суеверием". В сущности, это тонкое *petitio principii*: то, что требуется доказать, уже наперед слагается в слово, в название, из которого затем оно и вытекает, с помощью простого аналитического суждения. То, что один называет "задержать кого-либо, взять под

стражу", другой называет "запереть в кутузку". Часто оратор уже заранее выдает свои намерения теми названиями, которые он дает вещам. Один говорит "духовенство", другой — "попы". Из всех уловок эта применяется наиболее часто, притом — инстинктивно. Религиозное рвение = фанатизм. Ложный шаг или галантность = прелюбодеяние. Двусмысленность = сальность. Расстроенные дела = банкротство. Путем влияния и связей = с помощью подкупа, кумовства. Чистосердечная признательность = хорошее вознаграждение.

Уловка 13. Чтобы заставить противника согласиться с известным положением, нужно выставить противоположный тезис и предоставить ему выбор, причем это обратное положение нужно формулировать настолько резко, чтобы противник, не желая впасть в парадокс, должен был принять наше первое положение, так как оно в сравнении со вторым рисуется весьма вероятным. Например, нужно заставить противника согласиться с тем, что некто должен повиноваться всему, что бы ни сказал ему его отец; мы спрашиваем тогда: "Надлежит ли во всем слушаться своих родителей или нет?" Или если о чем-либо говорится: "часто", — то мы спрашиваем, понимать ли под словом "часто" многие случаи или же немногие; противник скажет — "многие". Это совершенно подобно тому, как серое наряду с черным может назваться белым; а серое наряду с белым — черным.

Уловка 14. Еще нечестный прием — это когда после нескольких вопросов, на которые противник ответил так, что ответы его нельзя обратить в пользу желасмого нами вывода, — это желасмое заключение, несмотря на то, что оно вовсе не вытекает из его ответов, все-таки с триумфом провозглашается, как доказанное и подтвержденное именно ответами противника. Если противник застенчив или глуп, а сами мы в достаточной мере нахальны и обладаем хорошей глоткой, то это весьма легко может удался. Уловка принадлежит к *fallacia non causae ut causae**.

Уловка 15. Если мы выставили парадоксальное положение и затрудняемся в защите его, то мы предлагаем противнику принять или опровергнуть какой-нибудь другой, верный, но и не совсем очевидный тезис, как будто мы хотим построить на нем свое доказательство: если противник из подозрительности отвергнет его, мы приводим его *ad absurdum* и торествуем; если же он согласится с таким положением, то выходит, что мы сказали уже нечто разумное и должны теперь идти далее. Или же мы присоединяем сюда и предшествующую уловку и утверждаем, что таким образом наш парадокс уже доказан. Конечно, это величайшее нахальство; тем не менее это часто случается в жизни, и многие люди поступают таким образом совершенно инстинктивно.

Уловка 16. *Argumenta ad hominem* или *ex concessis*. При утверждении противника нужно посмотреть, не стоит ли оно каким-либо образом, в крайнем случае — хоть на вид только, в противоречии с какими-либо прежними его словами или с принятым им тезисом, или же с положениями известной школы или секты, излюбленной и восхваляемой им, или

*ошибка вследствие принятия за основание того, что им не является (лат.).

же с деятельностью последователей этой школы, хотя бы и не настоящих, а лишь мнимых последователей, или же не противоречит ли оно его собственному поведению. Если он, например, защищает самоубийство, вы кричите тотчас же: "А почему же вы сами не повеситесь?" Или он утверждает, например, что в Берлине жить неприятно, а вы кричите тотчас же: "Почему же вы не уедете из него с первым же почтовым дилижансом?" Какую-нибудь придирку можно измыслить всегда и во всяком случае.

Уловка 17. Когда противник теснит нас каким-нибудь опровержением, то часто мы можем спастись тем или другим тонким различием, о котором мы, конечно, прежде и не думали, если только предмет допускает двойное значение или же двойное применение.

Уловка 18. Если мы замечаем, что противник напал на такую аргументацию, с помощью которой он опровергнет наше положение, то не допуская его до этого и не давая довести дело до конца, мы должны заблаговременно прервать ход спора, сделать скачок или уклониться и перенести спор на другое положение, одним словом — устроить *mutatio controversiae*.

Уловка 19. Если противник требует от нас прямо, чтобы мы возразили что-либо против определенного пункта его утверждения, а у нас нет никакого подходящего аргумента, то мы должны крайне обобщить его положение и затем уже разбить его. От нас требуют, например, высказать свое мнение, почему не следует доверять известной физической гипотезе: тогда мы говорим про обманчивость человеческого знания и всячески распространяемся о ней.

Уловка 20. Если мы поймали противника на посылках и он согласился с ними, то не надо спрашивать также и о выводе, а надо самим тут же его сделать; и даже в том случае, когда недостает той или другой посылки, мы все же принимаем ее, как если бы и она была допущена, и выводим заключение, — что представляет собою в таком случае применение *fallacia non causae ut causae*.

Уловка 21. Когда мы замечаем, что противник приводит только кажущийся или софистический аргумент, мы, правда, имеем возможность опровергнуть его, выяснив его рискованность и призрачность, но все-таки лучше встретить его столь же призрачным и софистическим противоположным аргументом и таким образом покончить с ним. Ибо дело не в истине, а в победе. Если он, например, приводит какой-нибудь *argumentum ad hominem*, то достаточно сразить его противоположным аргументом *ad hominem* (*ex concessis*), и вообще, гораздо проще, вместо длинного разъяснения истинного положения вещей, привести *argumentum ad hominem*, если только это возможно.

Уловка 22. Если противник требует от нас, чтобы мы признали нечто такое, из чего может непосредственно вытечь спорная проблема, то надо отклонить это, ссылаясь на допускаемое им этим будто бы *petitio principii*, ибо и он сам, и слушатели легко сочтут близко родственное с проблемой положение тождественным ей, — и таким образом мы лишим его лучшего аргумента.

Уловка 23. Противоречие и спор побуждают к *преувеличению тезиса*. Оттого, противоречая противнику, мы можем раздражить его до того,

что он перейдет границу истины, преувеличивая положение, само по себе и при надлежащем ограничении во всяком случае правильное; и когда мы затем опровергнем это преувеличение, то это будет иметь такой вид, будто мы опровергли и первоначальное его положение. Сами же мы должны остерегаться, как бы, благодаря несогласию противника, не впасть в преувеличение или слишком большое расширение нашего тезиса. Часто противник пытается сам тотчас же поставить наш тезис гораздо шире, чем его понимали мы; в таком случае следует сейчас же останавливать противника и вводить его опять в границы нашего утверждения: "Вот что я сказал, но отнюдь не больше".

Уловка 24. Махинации в последовательности вывода. Насильственно выводят из тезиса противника с помощью ложных заключений и извращения понятий такие положения, которые не содержатся в нем и не только не соответствуют мнениям противника, но прямо-таки нелепы или рискованны; но так как при этом кажется, что из его тезиса вытекают такие положения, которые противоречат или самим себе, или же признанным истинам, то эта уловка и сходит за косвенное опровержение, за *aragoge*, и опять-таки является применением *fallacia non causae ut causae*.

Уловка 25 относится к *aragoge* через *инстанцию*, *exemplum in contrarium*. 'Ελαγίονη, *inductio*, требует большого числа случаев для установления их общего положения; а для *aragoge* нужно указать лишь единственный случай, к которому общее положение не подходит, — и вот оно уже опровергнуто: такой случай называется *инстанцией*, ἐνδτασις, *exemplum in contrarium*, *instautia*. Например, положение: "У всех жвачных животных имеются рога" опровергается одной *инстанцией* — верблюд.

Инстанция — это такой случай применения общей истины, когда что-либо подводится под основное ее понятие, между тем истина эта не подходит к данному случаю и потому совершенно опровергается. Однако при этом легко впасть в иллюзию: поэтому в приводимых противником *инстанциях* мы должны обращать внимание на следующее:

1) действительно ли приводимый пример соответствует истине: бывают проблемы, единственно правильное решение которых — в том, что самый случай не соответствует истине, — например, многие чудеса, рассказы о появлении духов и т. д.;

2) действительно ли приводимый случай подходит под понятие выставленной истины: часто это лишь кажется, и вопрос решается точным различением;

3) действительно ли *инстанция* находится в противоречии с выставленной истиной: и это часто лишь кажется.

Уловка 26. Блестящий прием представляет собою *retorsio argumenti*: когда аргумент, которым хочет воспользоваться противник для себя, еще лучше может быть употреблен против него самого. Например, он говорит: "Ведь это ребенок, к нему нельзя относиться строго". *Retorsio*: "Вот именно потому, что это ребенок, и нужно его наказывать, чтобы он не укрепился в своих злых наклонностях".

Уловка 27. Если при каком-либо аргументе противник неожиданно начинает особенно злиться, то нужно усиленно налегать на этот ар-

гумент: не только потому, что им можно довести противника до бешенства, но и потому, что с помощью его мы, по-видимому, напали на слабую сторону в ходе мыслей противника и что на этом пути мы, быть может, поймаем его на чем-то большем, чем это кажется с первого взгляда.

Уловка 28. Эта уловка применима в особенности в тех случаях, когда ученые спорят перед неучеными слушателями. Если не имеется аргумента ни *ad rem*, ни *ad hominem*, то выставляют аргумент *ad auditores*, т. е. недействительное возражение, недействительность которого понимает, однако, лишь сведущий человек; сведущ же противник, а не слушатели, поэтому он в их глазах разбит, в особенности если это возражение выставит его тезис как-нибудь в смешном виде: люди всегда готовы посмеяться, и смеющиеся будут на стороне возражающего. Чтобы показать ничтожность возражения, противнику пришлось бы прибегнуть к длинному рассуждению и обратиться к основным положениям науки или к каким-либо иным источникам; а на это не большая найдется аудитория.

Пример. Противник говорит: при образовании первых гор масса, из которой кристаллизовался гранит и все прочие горы, была в жидком состоянии благодаря теплоте, т. е. была расплавленной; температура должна была доходить приблизительно до 200°R ; масса кристаллизовалась под покрывавшей ее поверхностью моря. Мы выставляем *argumentum ad auditores*, что при такой температуре, и еще гораздо раньше, при 80°R , море давно уже выкипело бы и носилось бы в воздухе в виде пара. Слушатели смеются. Чтобы опровергнуть нас, противнику нужно было бы показать, что точка кипения зависит не только от высоты температуры, но в равной мере и от давления атмосферы, а последнее, в то время как хотя бы половина морской воды носится в парообразном состоянии, так сильно повышется, что кипение не наступит и при 200°R . Но до этого он не дойдет, так как разъяснение этого нефизикам потребовало бы целой статьи.

Уловка 29. Если поражение становится очевидным, то можно произвести *диверсию*, т. е. сразу начать говорить о чем-либо совершенно другом, как будто бы это имело отношение к делу и служило аргументом против собеседника. Если диверсия имеет хоть какое-нибудь отношение к *thema quaestionis*, то эта уловка применяется с некоторою скромностью; напротив, если диверсия совершенно не относится к делу и касается одного лишь противника, — уловка применяется беззастенчиво.

Например, я хвалил китайцев за то, что у них нет родового дворянства и должности даются единственно по выдержании экзаменов. Мой противник доказывал, что ученость не более как преимущество, даваемое происхождением (которому он придавал известное значение), делает способным к несению должностей. Теперь дело его обстоит плохо. И вот он сейчас же сделал диверсию, что в Китае все сословия наказываются палками, поставил это в связь с усиленным чаепитием и вменил и то, и другое китайцам в упрек. Если бы его противник вдался тотчас же в обсуждение всего этого, то он удалился бы от предмета и выпустил бы из рук уже приобретенную победу.

Беззастенчива диверсия в том случае, когда она совершенно уклоняется от сущности *quaestionis* и начинается, например, таким образом: "Ведь вы недавно утверждали еще и то и т. д.". Ибо тогда диверсия относится уже до известной степени к личности, о чем будет речь в последней уловке. Собственно говоря, это промежуточная ступень между *argumentum ad personam* и *argumentum ad hominem*, которые будут там объяснены.

Всякий спор между заурядными людьми показывает, насколько эта уловка как бы прирождена всем: когда именно один человек в споре с другим делает нападки личного характера, а второй отвечает не опровержением их, а тоже личными нападками, направленными против первого, оставляя без ответа нападки, сделанные на него самого, то он как бы признает тем самым их справедливость. Он поступает подобно Сципиону, который напал на карфагенян в Африке, а не в Италии. На войне такая диверсия иногда может принести пользу. Но в споре она не годится, так как полученные упреки остаются в силе и слушатель узнает все дурное об обеих сторонах. В споре она применяется *faute de mieux**.

Уловка 30. *Argumentum ad verecundiam*** . Вместо доказательств — приводить авторитеты, сообразуясь с познаниями противника. "*Unusquisque mavult credere quam iudicare****", — говорит *Сенека*; поэтому легко спорить, имея за себя такой авторитет, к которому противник относится с уважением. А чем ограниченнее знания и способности противника, тем большее количество авторитетов имеет для него значение. Если же он обладает первостепенными познаниями и способностями, то для него или очень немногие будут авторитетами, или никто. Правда, он согласится со специалистами в какой-либо мало известной или совсем неизвестной ему науке, искусстве, ремесле, но и то с недоверием. Напротив, заурядные люди проникнуты глубоким почтением к специалистам всякого рода. Они не знают, что тот, кто делает из своего предмета профессию, любит не самый предмет, а сопряженную с ним выгоду; не знают и того, что кто учит известному предмету, редко знает его основательно сам, ибо кто основательно изучает предмет, тому по большей части не остается времени для преподавания его. Но у толпы всегда найдется много пользующихся уважением авторитетов; поэтому, когда нам недостает действительного авторитета, можно привести лишь мнимый и сослаться на то, что сказал кто-либо совершенно в другом смысле и при других обстоятельствах. Особенно сильное влияние оказывают по большей части те авторитеты, которых противник совершенно не понимает. Так, неученые люди больше всего уважают латинских и греческих философов. С авторитетами можно также в случае необходимости делать все, что угодно, — не только допускать натяжки, но и совершенно искажать смысл, или даже ссылаться на авторитеты всецело собственного изобретения: по большей части у противника нет под рукою книги, да он и не умеет ею пользоваться. Лучший пример этой уловки дает один французский *sigé*, который, чтобы не мостить

* за неимением лучшего (*фр.*).

** аргумент, внушающий глубокое уважение (*лат.*).

*** "Каждый охотнее верит, чем судит о чем-либо" (*лат.*).

улицу перед своим домом, как того требовали от других горожан, привел библейское изречение: *paveant illi, ego non pavebo**. Это убедило представителей общины. Можно также сослаться, как на авторитеты, на *общие предрассудки*; ибо многие думают вместе с Аристотелем: *ἀ μὲν πολλοὶ δοκεῖ, ταῦτα γὰρ εἶναι φαιμεν***. Да, нет столь бессмысленного мнения, которого люди не усвоили бы себе легко, если только вам удалось убедить их, что оно *общепринято*. Пример так же воздействует на их умы, как и на их поступки. Люди — те же овцы, идущие за вожаком-бараном, куда бы он ни повел; для них легче умереть, чем мыслить. Весьма странно, что общепризнанность мнения имеет в их глазах так много значения, хотя уже на самих себе они могли бы заметить, что мнения принимаются людьми безо всякого размышления, а лишь благодаря чьему-либо примеру. Но они не видят этого, ибо они совершенно лишены самопознания. Лишь избранные говорят вместе с Платоном: *τοὺς πολλοὺς πολλὰ δοκεῖ****, т. е. что у толпы много разных уловок, и если бы кто захотел сообразоваться с ними, то задал бы себе большую работу.

Общепризнанность известного мнения, говоря серьезно, не служит ни доказательством, ни даже вероятным основанием его правильности. Утверждающие это должны допустить, 1) что удаление *во времени* отнимает у этой общепризнанности ее доказательную силу; иначе они должны бы были вернуться ко всем старым заблуждениям, когда-то всеми признававшимся за истину, например к системе Птолемея, или восстановить во всех протестантских странах католицизм; 2) что так же влияет и удаление в *пространстве*; иначе их приведет в затруднение общность мнений у исповедующих буддизм, христианство и ислам.

То, что называется *общим мнением*, оказывается, при ближайшем рассмотрении, мнением двух-трех лиц; мы убедились бы в этом, если бы могли присутствовать при способе возникновения какого-нибудь общепризнанного мнения. Тогда мы нашли бы, что первоначально приняли его, изложили и утвердили два-три человека и те из окружающих, которые были настолько добры, что поверили, будто первые его вполне основательно исследовали. В силу предрассудка этих последних о достаточных способностях первых, приняли то же мнение и некоторые другие. Этим, в свою очередь, поверили еще многие, которым лень подсказывала лучше сразу поверить на слово, чем тратить время на утомительную проверку. Так со дня на день возрастало количество этих ленивых и легковверных приверженцев, так как лишь только известное мнение получало за себя достаточное число голосов, следующие приверженцы уже полагали, что оно, мнение, могло достигнуть этого лишь благодаря прочности своих оснований. Остальные вынуждены были допускать то, что допускалось всеми, чтобы их не считали беспокойными людьми, восстающими против общепризнанных мнений, и заносчивыми мальчишками, которые хотят быть умнее всех на свете. Согласно с этим мнением вменяется теперь в обязанность. Теперь уже и те

* Кто бы ни дрожал, а я дрожать не буду (*лат.*). [Не знакомые с латынью слушатели поняли это изречение иначе: от фр. *paver* — мостить (*ред.*).]

** То, что многие считают верным, это, скажем мы, таковым и является (*греч.*).

*** Сколько людей — столько и мнений (*греч.*).

немногие, которые способны рассуждать, должны молчать; а те, которые смеют еще говорить, совершенно неспособны иметь собственное суждение и представляют собою лишь эхо чужих мнений, которые они защищают с тем большим рвением и нетерпимостью. Ибо они ненавидят в мыслящем иначе не столько то другое мнение, которого он придерживается, сколько дерзость желания судить самостоятельно, — на это сами они никогда не отважатся, что в душе отлично и сознают. Короче говоря, мыслить могут очень немногие, но мнение иметь хотят поголовно все: что же остается им, как не заучить готовые чужие мнения, вместо того чтобы вырабатывать самостоятельно мнения свои?.. Если дело обстоит таким образом, то что же значит голос ста миллионов людей? То же, что какой-нибудь исторический факт, который встречаешь у сотни историков и который, как потом оказывается, все списали друг у друга, так что в конце концов все сводится к сообщению одного-единственного человека.

Dico ego, tu dicis, sed denique dicit et ille:
Dictaque post toties, nil nisi dicta vides*.

Тем не менее в споре с заурядными людьми можно пользоваться общим мнением как авторитетом.

Вообще легко заметить, что когда спорят друг с другом два заурядных человека, то избираемое ими обоими оружие по большей части сводится к авторитетам: авторитетами побивают они друг друга. Если с таким заурядным человеком приходится иметь дело более способному, то наиболее благоразумно для него прибегнуть к тому же оружию, выбирая его сообразно со слабыми сторонами противника. Ибо против оружия оснований противник, *ex hypothesi*, — неуязвимый Зигфрид, окунувшийся в поток неспособности мыслить и судить.

На суде спорят, в сущности, лишь опираясь на авторитеты, а именно — на авторитет непоколебимо установленных законов; все дело способности суждения сводится к нахождению нужного закона, т. е. авторитета, применимого в данном случае. Однако и здесь остается для диалектики обширное поле, так как в случае надобности данный случай и тот или другой закон, хотя они, собственно, и подходят друг другу, переворачиваются на все стороны до тех пор, пока они не окажутся друг другу подходящими, или же — наоборот.

Уловка 31. Когда мы не имеем решительно ничего, чтобы возразить на приведенные противником доводы, то нужно с тонкой иронией признать себя некомпетентным: "То, что вы там говорите, недоступно моему слабому уму; может быть, вы и правы, но я не могу этого понять и потому отказываюсь выразить какое-либо мнение". Таким способом слушателям, у которых пользуешься уважением, внушается, что противник утверждает нелепость. Так, по выходе в свет "Критики чистого разума" или, вернее, в начале того времени, когда она стала волновать

* Я сказал это, ты сказал это, и наконец-таки все говорят об этом:

Это говорили так часто, что остается только лишь увидеть то, о чем идет молва (*лат.*).

умы, многие профессора старой эклектической школы заявляли: "Мы этого не понимаем" и думали, что таким образом они отделались от нее. Но когда некоторые из последователей новой школы показали им, что они вправе были сказать это, так как действительно просто не поняли, то эти ученые были весьма недовольны.

Уловкою этою можно пользоваться лишь в том случае, когда бываешь вполне уверен, что пользуешься в глазах слушателей большим авторитетом, чем противник, например когда спорят профессор со студентом. В сущности, этот прием относится к предшествующей уловке и представляет собою особенно коварный способ замены аргументов *собственным авторитетом*. Возражение на эту уловку таково: "Простите, но при вашей проницательности вам не составит ни малейшего труда понять это: разумеется, вина здесь моя, так как я слишком неясно изложил предмет", а затем нужно так разжевать последний и положить в рот противнику, чтобы он *polens volens* принужден был понять, в чем дело, и убедиться в том, что перед тем он действительно просто лишь не понял. Таким образом, уловка обращается назад, на самого противника: противник хотел внушить нам, что мы говорим "нелепость"; мы же доказали ему его "недомыслие". И то и другое — с утонченною вежливостью.

Уловка 32. Иное утверждение противника, направленное против нас, можно очень кратким путем устранить совсем или, по крайней мере, сделать его сомнительным, подведя его под категорию чего-нибудь отверженного, хотя бы положение противника имело лишь сходство с такой категорией или какую-либо иную отдаленную связь; например: "Но ведь это — манихейство! Это — арианство! пелагианство! идеализм! спинозизм! пантеизм! браунизм! натурализм! атеизм! рационализм! спиритуализм! мистицизм! и т. д." При этом мы делаем два допущения: 1) что положение противника действительно тождественно или, по крайней мере, сходно с той категорией, и тогда мы восклицаем: "О, это уже мы знаем!" 2) что категория эта уже совершенно опровергнута, и в ней нет и не может быть ни слова правды.

Уловка 33. "Может быть, это справедливо в теории, но на практике — ложно". Таким софизмом допускают основания и все же отрицают следствия, вопреки правилу: *a ratione ad rationatum valet consequentia**. Такое положение заключает в себе нечто невозможное: что справедливо в теории, то *должно* быть верным также и на практике; если положение на практике оказывается непригодным, то, значит, ошибка кроется в теории, т. е. сделали в последней какое-то упущение, на что-то не обратили внимания; следовательно, положение ложно и в теории.

Уловка 34. Если противник не дает никакого прямого ответа или возражения на вопрос или аргумент, а задает вопрос в свою очередь или уклоняется от прямого ответа обиняками, не относящимися к делу, стараясь переменить тему разговора, то это именно служит наилучшим доказательством того, что мы (иногда помимо своего ведома) коснулись как раз его слабой стороны; это с его стороны — *относительное* онемение. Поэтому нужно все время напирать именно на данный пункт

* Заключение от основания к следствию справедливо (лат.).

и не выпускать противника из рук даже в том случае, если мы еще точно не знаем, в чем именно заключается эта слабая сторона, которой мы коснулись.

Уловка 35. Эта уловка, если только ею можно воспользоваться, делает излишними все остальные: вместо того чтобы действовать на интеллект посредством доводов, нужно действовать мотивами — на волю; и противник и слушатели, если интересы их те же, что у него, тотчас же склонятся к нашему мнению, хотя бы оно исходило из сумасшедшего дома; ибо один лот воли весит по большей части больше, чем центнер ума и убеждения. Конечно, это возможно лишь при наличии особых условий. Если возможно дать противнику понять, что его мнение, будь оно правильно, способно причинить большой ущерб его интересам, то он отбросит его с такою быстротою, как если бы это было раскаленным железом, которое он нечаянно взял в руки. Положим, например, что священник защищает какое-нибудь философское положение: стоит лишь напомнить ему, что он косвенно стоит, таким образом, в противоречии с каким-нибудь основным догматом своей церкви, чтобы он тотчас же отступился от него.

Помещик распространяется о пользе машин в Англии, где паровая машина выполняет работу многих людей: дайте ему понять, что паровые машины скоро вытеснят упряжных лошадей и лошади его богатейшего конного завода должны будут упасть в цене, — и тогда посмотрите. В таких случаях чувство каждого: "*Quam temere in nosmet legem sancimus iniquam!*"*

То же бывает, если слушатели принадлежат к одной с нами партии, гильдии, клубу, к одному роду занятий и т. д., а противник — нет. Как бы ни были справедливы его положения, стоит лишь намекнуть, что они противоречат интересам того или другого цеха, как сейчас же все слушатели найдут аргументы противника, сколь бы превосходны они ни были, слабыми и жалкими, наши же, напротив, хотя бы они и были бы взяты с потолка, — верными и прекрасными; присутствующие хором подадут за нас голос, и противник со стыдом должен будет уступить поле сражения. И мало того: слушатели будут, по большей части, верить в то, что они подали свой голос всецело по убеждению. Ибо все, не соединенное с выгодой, в большинстве случаев кажется интеллекту нелепым.

*Intellectus luminis sicci non est etc.**.* Эту уловку можно охарактеризовать в таких словах: "рубить дерево под корень"; обыкновенно она называется *argumentum ab utili*.

Уловка 36. Сбить с толку, одурачить противника бессмысленным набором слов. Это основывается на том, что

*Gewöhnlich glaubt der Mensch, wenn er nur Worte hört,
Es müsse sich dabei doch auch was denken lassen***.*

* Как беззаботно мы узакониваем то, что говорит против нас самих (*лат.*).

** Полностью: рассудок — не свет, горящий без масла, напротив — его, питая, поддерживают страсти (*лат.*). — *Ред.*

*** "Обыкновенно думают люди, что где — слова, там и какие-нибудь понятия".

Если противник в душе сознает свою слабость, если он привык слышать много непонятных ему вещей и делать вид, что все отлично понимает, то можно импонировать ему, засыпая его, с совершенно серьезным выражением лица, ученым или глубокомысленно звучащим вздором, от которого у него немеют слух, зрение и мысль; и этот вздор можно выдать за бесспорное доказательство своего положения. Известно, что в новое время некоторые философы с самым блестящим успехом применяли эту уловку даже по отношению ко всей немецкой публике. Но так как *exempla odiosa*, то мы сошлемся на более старый пример из Гольдсмита "Vikar of Wakefield" (p. 34).

"Верно, Франк, — закричал помещик, — и подавиться мне этим стаканом, если хорошенькая девушка не стоит всех священников, вместе взятых. Что же тогда такое ее хитрости и уловки, если не чистейшее надувательство, чудовищный обман? И я могу это доказать". — "Я бы хотел, чтобы Вы сделали это, — сказал мой сын Мозес, — и я думаю, — продолжал он, — что я смогу возразить Вам". — "Превосходно, сударь, — воскликнул помещик с издевкой и подмигнул всем собравшимся, чтобы они приготовились к потехе. — "Если Вы способны здраво рассуждать о предмете, то я готов принять вызов. Но сначала, Вы предпочитаете обсуждение по аналогии или в форме диалога?" — "Я — за рациональное обсуждение", — воскликнул Мозес, счастливый от самой возможности поспорить". — "Хорошо, — сказал помещик, — сначала, во-первых, я надеюсь, что Вы не будете отрицать, что все сущее имеет место быть. Если Вы не согласитесь со мной, то я не смогу двигаться дальше". — "Да, — ответил Мозес, — я считаю, что с этим можно согласиться, да еще и извлечь из этого немалую выгоду". — "Я надеюсь также, — продолжал помещик, — что Вы примете и положение о том, что часть меньше целого". — "Я согласен и с этим, — отвечал Мозес, — это ведь верно и разумно". — "Я надеюсь, — сказал помещик, — что Вы не будете оспаривать также и то, что сумма углов треугольника равна 180°". — "Ничто не может быть более ясным, очевидным", — отвечал Мозес и с присущей ему важностью огляделся вокруг. — "Прекрасно, — воскликнул помещик, начав между тем говорить очень быстро. — Итак, поскольку предпосылки установлены, то я перехожу к замечанию о том, что связь экзистенций, которые существуют сами по себе, развиваясь во взаимных двухсторонних отношениях, естественным образом влечет за собой сомнительный диалогизм, который до некоторой степени доказывает, что сущность духовного начала следует отнести ко второй *Praedicabile*". — "Стоп, стоп! — закричал собеседник. — Я отрицаю это. Не думаете ли Вы, что я могу покорно подчиниться таким гетеродоксальным, еретическим положениям?" — "Что? — как будто волнуясь, возразил помещик. — Не подчинитесь! Тогда ответьте же мне на один-единственный простой вопрос. Не думаете ли Вы, что Аристотель был прав, когда говорил, что отношения относительны?" — "Без сомнения", — ответил его противник. — "Если это так, тогда, — воскликнул помещик, — четко ответьте мне на следующий мой вопрос: считаете ли Вы аналитическое исследование первой части моей энтимемы недостаточным *secundum quoad* или *quoad minus*? И поведайте мне о своих принципах сейчас же, не сходя с места". — "Я вынужден отказаться сделать это, — выкрикнул Мозес, — ибо я не понимаю, что именно Вы хотите доказать своими рассуждениями. Но если же Вы сведете их к одному-единственному простому утверждению, то, я думаю, ответ на него может быть найден". — "О, сударь, — сказал помещик, — я Ваш покорный слуга. Но, замечу, Вы изволите, чтобы я дал Вам аргументы и, вдобавок, рас-

судок. Нет, сударь, я протестую. Для меня это слишком хлопотно". Это вызвало громкий смех над беднягой Мозесом, который оказался единственным несчастным среди довольных радостных лиц; во время всего последующего разговора он не произнес больше ни звука (из 7-й главы).

Уловка 37 (которая должна быть одной из первых). Если противник по существу дела прав, но, к счастью, приводит плохое доказательство, то нам легко опровергнуть это доказательство и выдать это за опровержение по существу дела. Уловка эта, в сущности, сводится к тому, что *argumentum ad hominem* мы выдаем за *argumentum ad rem*. Если противнику или кому-либо из присутствующих не придет на ум более удачный аргумент — мы победили; так бывает, например, если в подтверждение бытия Божия приводят онтологическое доказательство, которое легко опровергнуть. Вот тот путь, на котором плохие адвокаты проигрывают хорошие дела: они ищут оправдания в неподходящей статье закона, а нужный закон не приходит им на ум.

Последняя уловка. Если ты замечаешь, что противник сильнее тебя и ты окажешься побежденным, то прибегай к личностям, веди себя оскорбительно и грубо. Прибегать к личностям — это значит уклоняться от предмета спора (иначе проиграешь дело) и так или иначе задевать противника и его личность; это можно было бы назвать *argumentum ad personam* в отличие от *argumentum ad hominem*: аргумент *ad hominem* уклоняется от чисто объективного предмета, чтобы обратиться к тому, что противник сказал или допустил по поводу него; когда же прибегают к личностям, то предмет спора оставляют совершенно в стороне и нападают на самую личность противника, т. е. прибегают к язвительности, злобе, оскорблению, грубости. Это — апелляция не к духовным силам, а к силам физическим, или животным. Это излюбленный прием для многих, так как всякий человек способен к его выполнению; оттого последняя уловка применяется часто. Спрашивается теперь, как же должна вести себя противная сторона, чтобы отразить нападение? Ведь если и она прибегнет к тому же средству, то все кончится дракой, дуэлью или же процессом об оскорблении личности.

Ошибочно было бы думать, что в этих случаях достаточно самому не прибегать к личностям. Гораздо сильнее, чем с помощью оскорбительных и грубых выражений, можно уязвить противника в том случае, если доказываешь ему совершенно хладнокровно, что он неправ и, следовательно, судит и мыслит неверно (так бывает при всякой диалектической победе). Почему? Потому что, как говорит *Гоббс* ("De cive", cap. 1): "Omnis animi voluptas omnisque alacritas in eo sita est, quod quis habeat, quibuscum conferens se, possit magnifice sentire de se ipso"*.

Для человека нет ничего выше удовлетворения его тщеславия, и ни одна рана не болит сильнее нанесенной тщеславию. (Отсюда такие обороты речи, как, например: "честь дороже жизни" и т. д.) Это удовлетворение тщеславия возникает у человека главным образом из сравнения самого себя с другими во всех отношениях, особенно же — в отношении

* "Любая большая радость или веселье покоятся на том, что есть такие люди, сравнивая себя с которыми можно быть о себе высокого мнения" (лат.).

умственной силы. А это как раз effective и наиболее сильно происходит во время спора. Отсюда понятно озлобление побежденного, хотя бы по отношению к нему и не было допущено несправедливости; вот почему хватается он за последнее средство, за эту последнюю уловку, которую нельзя отклонить с помощью одной только вежливости. Большое хладнокровие может, однако же, помочь и в этом случае; стоит только, когда противник переходит на личную почву, спокойно заметить ему, что это к делу не относится, и, тотчас же возвратившись опять к делу, продолжать свое доказательство, не обращая внимания на нанесенное оскорбление, т. е. поступить как бы подобно Фемистоклу, который сказал Эврибиаду: *κταταζον μεν, ακουσον δε**. Но это не всякому дано.

Оттого единственно правильным приемом отражения этой уловки остается тот, который указан уже Аристотелем в последней главе "Топики": спор не с первым встречным, а лишь с тем человеком, о котором знаешь, что у него достаточно ума для того, чтобы не сказать чего-нибудь столь нелепого, что и самому потом станет стыдно; спор с тем, кто способен аргументировать, а не приводить одни сентенции, кто способен выслушивать доводы и вникать в них, — наконец, кто ценит истину, охотно выслушивает удачные доводы даже из уст противника и достаточно справедлив, чтобы быть в состоянии, оказавшись неправым, если истина на стороне противника, мужественно вынести это. Отсюда следует, что из сотни людей едва ли найдется один, достойный того, чтобы с ним спорить. Что касается остальных, то предоставьте им говорить, что они хотят, ибо *desipere est juris gentium***; и подумайте над словами *Вольтера*: "*La paix vaut encore mieux que la verite*"*** и над одной арабской пословицей: "На дереве молчания висит плод его — мир".

Спор как столкновение умов во всяком случае часто бывает полезен для обеих сторон, приводя к исправлению собственных мыслей и порождая новые воззрения. Но оба вступающие в спор должны обладать приблизительно равными ученостью и умом. Если одному из спорящих недостает учености, то он не все понимает, он не стоит *au niveau*****. Если же ему недостает ума, то возникающее отсюда озлобление приводит его к нечестным приемам и уловкам и, наконец, к грубости.

* Ударь, но выслушай меня¹ (греч.).

** У человека есть право быть неразумным (лат.).

*** "Мир — дороже истины" (фр.).

**** на уровне (фр.).

Об интересном

В поэтических произведениях, особенно в эпосе и драме, есть одно отличающееся от красоты свойство: интересность. Красота заключается в том, что произведение искусства ясно отражает идеи мира вообще, а поэзия, в особенности, — идеи человечества, и тем самым и слушателя ведет к познанию идей. Средством для достижения этой цели служит в поэзии выведение значительных характеров и изобретение таких случаев, которые создавали бы значительные ситуации, дающие подобным характерам повод проявлять свои особенные черты, открывать свой внутренний мир; таким образом многосторонняя идея человечества познается в поэтическом изображении более ясно и полно. Вообще же красота является неотделимым свойством идеи, сделавшейся познаваемой; или иначе, прекрасно все, в чем познается какая-нибудь идея; быть прекрасным и значит именно ясно выражать идею. Мы видим, что красота всегда — дело *познания* и имеет отношение лишь к субъекту *познания*, а не к *воле*. Мы знаем даже, что понимание прекрасного предполагает в субъекте полное молчание воли. Напротив, *интересно* называем мы драму или эпическое стихотворение тогда, когда события и поступки, о которых они повествуют, побуждают нас к *участию* в них, событиях, — участию, которое совершенно подобно испытываемому нами при действительных событиях, где замешана наша собственная личность. Судьба изображаемых лиц переживается нами тогда совершенно в том же роде, как наша собственная; с напряженным вниманием ожидаем мы развития событий, с любопытством следим за их развязкой, ощущаем действительное сердцебиение при наступлении опасности; наш пульс замирает, когда она достигает наивысшей степени, и бьется вновь быстрее, когда герой вдруг избегает ее; мы не в силах бросить книгу, пока не дойдем до конца, бодрствуем до глубокой ночи из сочувствия к невзгодам нашего героя, как если бы они были нашими собственными. Вместо отдыха и наслаждения мы испытывали бы даже при подобных повествованиях всю муку, которую порою нам посылает действительная жизнь, или по крайней мере ту, которая нас преследует в тяжелом сновидении, если бы при чтении или при театральном представлении мы не имели всегда наготове твердой почвы действительности и в моменты слишком сильного страдания, спасаясь на нее, каждую минуту не могли прерывать иллюзию и потом вновь по желанию отдаваться ей, не испытывая такого резкого перехода, какой бывает в том случае, когда мы ищем спасения от страшных призраков какого-нибудь сна и находим его, наконец, только в пробуждении.

Вполне ясно, что поэтическим произведением подобного рода приводится в движение наша *воля*, а не одно лишь чистое *познание*. Поэтому слово "интересно" служит для обозначения всего, что приобретает сочувствие индивидуальной воли, *quod nosta interest*. В этом ясно проявляется различие между прекрасным и интересным: первое относится к по-

знанию, и притом к самому *чистому*; второе воздействует на *волю*. Затем прекрасное состоит в постижении идей, познание которых происходит помимо закона основания; наоборот, интересное всегда возникает из хода событий, т. е. из сплетений, возможных лишь при законе основания в его различных проявлениях.

Существенное различие между интересным и прекрасным теперь ясно. Истинною целью всякого искусства, а также и поэзии мы признали прекрасное. Теперь возникает лишь вопрос: не есть ли интересное — вторая цель поэзии, или не средство ли оно для изображения прекрасного, или не возникает ли оно одновременно с прекрасным как существенный его признак и обусловлено его присутствием, или несоединимо ли оно по крайней мере с главной целью искусства, или, наконец, не противоречит ли оно ей и не нарушает ли ее.

Прежде всего: интересное встречается лишь в поэтических произведениях, но не в произведениях пластических искусств, не в музыке и не в архитектуре. В них оно даже немислимо, — разве что в том случае, если для одного или нескольких зрителей оно является чем-то индивидуальным: например, когда картина — портрет любимого или ненавистного лица, здание — мое жилище или моя тюрьма, музыка — мой свадебный танец или марш, который сопровождал меня на войну. Интересное в этом смысле, очевидно, вполне чуждо сущности и цели искусства, даже нарушает их, ибо совершенно отвлекает от чистого созерцания искусства. Возможно, что в меньшей степени это относится к интересному во всяком смысле.

Так как интересное возникает лишь потому, что наше сочувствие поэтическому изображению равняется сочувствию действительности, то интересное обусловлено тем, чтобы изображение на это время, на данный миг, вводило в обман, а это возможно только благодаря его *правдивости*. Правдивость же относится к художественности. Картина, поэтическое произведение должны быть правдивы, как сама природа; но вместе с тем усилением существенного и характеристичного, соединением всех существенных проявлений изображаемого и удалением всего несущественного и случайного оно должно во всей чистоте проявить *идею* изображаемого и благодаря этому превратиться в *идеальную истину*, стоящую выше природы.

Посредством *правдивости* интересное, значит, связано с прекрасным, причем эта правдивость ведет за собою иллюзию. Но то *идеальное*, что присуще истине, может уже нарушить иллюзию, так как оно ведет за собою полное несходство между поэтическим произведением и действительностью. Но так как возможно и совпадение действительного и идеального, то различие это не всегда необходимым образом уничтожает всякую иллюзию. В пластических искусствах применение средств до известной степени ограничено, что исключает иллюзию: именно, скульптура изображает одну лишь форму без красок, без глаз и движения; живопись — вид только с одной точки зрения и заключенный в резкие границы, отделяющие его от тесно прилегающей действительности: этим исключается иллюзия, а следовательно, также сочувствие, подобное сочувствию к какой-нибудь действительности, т. е. интересное, — исключается, следовательно, и воля, а объект предоставляется чистому бескорыстному созерцанию. Но в высшей степени замечательно,

что есть одна пародия пластических искусств, которая переходит эти границы, создает иллюзию действительности и вместе с ней интересное, но зато сейчас же утрачивает действие истинных искусств и становится непригодной как средство для изображения прекрасного, т. е. как средство для познания идей. Это — искусство *восковых фигур*. Здесь именно — та граница, которая исключает его из разряда прекрасных искусств. Оно дает полную иллюзию, если мастерски выполнено, но именно потому мы стоим перед его произведениями как перед живым человеком, который уже заранее представляет собою объект для нашей воли, т. е. интерес, следовательно, возбуждает волю и уничтожает чистое познание: мы приближаемся к восковым фигурам с опасением и осторожностью, как к живому человеку, наша воля возбуждена и ждет, будет ли он, эта фигура, любить или ненавидеть, бежать или нападать; мы ожидаем от нее какого-нибудь поступка. Но так как фигура остается все же безжизненной, то она производит впечатление трупa, — производит такое же неблагоприятное впечатление. Интересное достигнуто здесь вполне, но не получается произведения искусства: следовательно, интересное само по себе не есть еще ни в каком случае цель искусства. Это вытекает также из того, что даже в поэзии свойством интересного обладают лишь драматический и повествовательный род: если бы оно наряду с прекрасным было целью искусства, то лирическая поэзия уже вследствие этого одного была бы вдвое глубже, чем два других рода.

Теперь переходим ко второму вопросу. А именно: если бы интересное было средством для достижения прекрасного, то всякое интересное произведение было бы также и прекрасным. Но этого не бывает ни в каком случае. Часто драма или роман пленяют нас интересным, но вместе с тем страдают таким полным отсутствием прекрасного, что нам потом стыдно потери времени. Так это в некоторых драмах, ни в каком случае не дающих изображения сущности человечества и жизни, рисующих характеры пошло или искаженно, так что в сравнении с природой они являются чудовищными: но ход событий, сплетение поступков так интригуют нас, герой благодаря своему положению возбуждает в нашем сердце такое сочувствие, что мы не можем успокоиться, пока не разрешится путаница и герой будет вне опасности; при этом ход событий так ловко направлен и поведен, что мы с непрерывным напряжением следим за его дальнейшим развитием и все же не можем угадать его, так что наше сочувствие, колеблясь между напряженностью ожидания и разительностью неожиданной развязки, живо затронуто и мы, приятным образом развлекаясь, не замечаем, как проходит время. В этом роде — большинство произведений *Коцебу*. Большая публика и не нуждается в ином: ибо она ищет развлечения, интересного препровождения времени, а не познания, прекрасное же — дело познания; поэтому восприимчивость к нему так же различна у разных людей, как и интеллектуальные их способности. Внутренняя правдивость изображаемого, то, соответствует ли оно сущности человечества или противоречит ей, большинству непонятны. Массе доступна пошлость: тщетны усилия раскрыть ей глубины человеческой сущности.

Следует также заметить, что произведения, ценность которых заключается в интересном, теряют при повторении, так как они не могут

больше возбуждать любопытства к дальнейшей развязке, которая уже известна. Частое повторение делает их для зрителя пустыми и скучными. Наоборот, произведения, ценность которых заключается в прекрасном, выигрывают от частого повторения, потому что они становятся все более и более понятными.

Параллельно этим драматическим представлениям идут повествовательные, созданные фантазией тех людей, которые в Венеции и Неаполе кладут свою шляпу на улице и стоят, пока не соберется вокруг них аудитория, и тогда начинают повествование, которое настолько овладевает интересом слушателей, что при приближении катастрофы рассказчик берет шляпу и может собирать у заинтересованных участников плату, не опасаясь, что они обратятся в бегство; те же люди в Германии занимаются своим ремеслом менее непосредственно, а при помощи издателей, лейпцигских ярмарок, владельцев библиотек и поэтому не ходят в таких лохмотьях, как их коллеги в Италии, и предлагают публике создания своей фантазии под названием романов, новелл, рассказов, романтических произведений, сказок и т. д., и публика может предаваться наслаждению интересным около камина и в халате с большими удобствами, но и с большим терпением. Насколько подобное производство лишено в большинстве случаев всякой эстетической ценности, всем известно; но все же у многих из этих произведений нельзя вполне отрицать свойства интересности: иначе разве они могли бы найти себе такое сильное сочувствие?

Мы видим, следовательно, что интересное не всегда необходимым образом соединено с прекрасным, — в этом состоял второй вопрос. Но и обратно, прекрасное не соединено необходимым образом с интересным. Могут быть изображены значительные характеры, раскрыта в них глубина человеческой природы, и все это представлено в необыкновенных поступках и страданиях, так что сущность мира и человека будет выступать из картины очень сильными и ясными чертами, — и все же, собственно, интерес наш к ходу событий не будет в большой степени затронут ни непрерывным развитием действия, ни неожиданной развязкой обстоятельств. Бессмертные творения *Шекспира* мало имеют интересного, действие в них не развивается в прямом направлении, оно идет медленно, как, например, в "Гамлете", оно распространяется в ширину, как в "Венецианском купце", — в то время как мерилом интересного является длина; сцены слабо связаны между собою, как, например, в "Генрихе IV": Поэтому драмы *Шекспира* не производят на большинство сильного впечатления.

Требования *Аристотеля*, в особенности — единства действия, имеют в виду интересное, а не прекрасное. Вообще требования эти соотнобразуются с законом основания; но нам известно, что идея, а следовательно, и прекрасное доступны лишь тому познанию, которое освободилось от господства закона основания. Это также служит различием между интересным и прекрасным, так как первое очевидно принадлежит к способу созерцания по закону основания, прекрасное же, наоборот, остается чуждым этому закону. Самое лучшее и удачное изложение единств *Аристотеля* мы находим у *Манцони* в предисловии к его трагедиям.

Сказанное выше о *Шекспире* относится также к драматическим произведениям *Гёте*: даже "Эгмонт" не производит впечатления на толпу,

потому что он почти лишен завязки и развязки, — даже "Тассо" и "Ифигения"! Греческие трагики не имели намерения действовать на зрителей при помощи интересного, и это ясно из того, что материалом для их образцовых произведений служили почти всегда общеизвестные и много раз использованные драматическим искусством события: отсюда мы видим также, как чуток был греческий народ к прекрасному, так как в виде приправы наслаждению он не нуждался в интересности неожиданных событий и какой-нибудь неизвестной еще истории.

Также и повествовательные классические произведения редко обладают свойством интересного: старец Гомер раскрывает нам всю сущность мира и человека, но он не старается возбудить наше сочувствие при помощи запутанных событий или поразить нас неожиданным сплетением их: его шаг медлителен, он останавливается на каждой сцене и спокойно рисует нам одну картину за другой, детально изображая ее; читая его, мы не испытываем ни малейшего волнения страсти, а одно только чистое познание, — он не возбуждает нашей воли, но убаюкивает ее: для нас не составляет никакого усилия прервать чтение, потому что мы не находимся в состоянии напряженного внимания. Еще в большей мере это относится к *Данте*, который, в сущности, не дал эпоса, а лишь описательное поэтическое произведение. То же самое замечаем мы в четырех бессмертных романах: "Дон-Кихоте", "Тристраме Шенди", "Новой Элоизе" и "Вильгельме Мейстере". Главной целью их ни в каком случае не является возбуждение нашего интереса: в "Тристраме Шенди" герой в конце книги достигает лишь восьмилетнего возраста.

С другой стороны, мы не имеем права утверждать, что интересное никогда не встречается в классических произведениях. В драмах *Шиллера* мы находим интересное уже в значительной степени, почему они и доступны большинству; интересное имеется также в "Эдипе" Софокла; из повествовательных образцовых произведений мы видим его в "Роланде" Ариосто; несомненно, как прекрасный пример интересного в самой высокой степени мы имеем превосходный роман *Вальтера Скотта* "The tales of my landlord", 2^d series. Это самое интересное из известных мне поэтических произведений, и на нем можно отчетливее всего испытать все указанные выше в общих чертах свойства интересного; вместе с тем роман этот прекрасен с начала и до конца, показывает нам разнообразные картины жизни, нарисованные с поразительной правдивостью, и дает весьма правильное и верное изображение в высшей степени многообразных характеров.

Следовательно, интересное во всяком случае соединимо с прекрасным, и в этом состоял третий вопрос; но все это, хотя интересное, примешанное к прекрасному в небольшой степени, и может сослужить ему очень большую службу, — целью искусства есть и остается прекрасное. Прекрасное вдвойне отличается от интересного, во-первых — тем, что прекрасное заключается в познании *идеи*, и познание это совершенно выделяет свой объект из форм, выражаемых законом основания, между тем как интересное заключается главным образом в событиях, а их течение подчиняется закону основания. Во-вторых, интересное действует на нас, возбуждая нашу *волю*; наоборот, прекрасное существует лишь для чистого и свободного от воли познания. Тем не менее в драматичес-

ких и повествовательных произведениях примесь интересного необходима (подобно тому как летучие, газообразные тела для сохранения и передачи нуждаются в каком-нибудь материальном основании), отчасти потому, что оно само собою вытекает из событий, которые необходимо сочинить для того, чтобы привести в действие характеры; отчасти потому, что внимание утомилось бы при совершенно безучастном созерцании одной сцены за другой, переходе от одной значительной картины к другой, если бы его не тянула некая скрытая нить, а она заключается в интересном: сочувствие, вызываемое самим событием, — вот что притягивает внимание душевных сил и заставляет нас следовать за автором от начала до конца его изображения. Если интересное настолько сильно, что достигает этой цели, то этого вполне достаточно, потому что для сочетания тех картин, при помощи которых автор хочет довести идею до нашего сознания, оно, интересное, должно служить лишь таким же образом, каким нитка, на которую нанизаны отдельные жемчужины, связывает их и превращает в целое ожерелье. Но как только интересное переходит эту границу, оно начинает вредить прекрасному: это бывает тогда, когда оно вызывает в нас такое живое сочувствие, что мы при всяком обстоятельном изображении отдельных предметов автором повести или при слишком долгом размышлении, в которое драматург погружает своих героев, теряем терпение и охотно поторопили бы автора, чтобы иметь возможность быстрее следовать за развязкой событий. Ибо в эпических и драматических произведениях, где мы в одинаковой степени имеем налицо как интересное, так и прекрасное, интересное можно сравнить с пружиной, которая приводит в движение весь часовой механизм, и может развернуть его в несколько минут, если не встретит задержки; наоборот, прекрасное, приковывающее нас при обстоятельном созерцании и изображении каждого предмета, играет здесь такую же роль, как в часах коробка, задерживающая развертывание пружины.

Интересное — это тело поэтического произведения; прекрасное — его душа.

В эпических и драматических произведениях интересное как неизбежное свойство всякого действия представляет собою *материю*, прекрасное — *форму*: для того чтобы проявиться, вторая нуждается в первой.

Переписка Гёте и Шопенгауэра

1

Его Высокородию господину доктору Шопенгауэру.

Хотелось бы видеть господина доктора Шопенгауэра у себя в одиннадцатый час или, еще лучше, в половине одиннадцатого, для того чтобы воспользоваться первым ясным солнечным лучом.

В., 8 янв. 1814 г.

Гёте

2

Ваше Превосходительство,

Беру на себя смелость спросить Вас, могу ли я подождать до сегодняшнего вечера, чтобы данную мне превосходную рукопись, которую я не решаюсь доверить прислуге, вручить непосредственно Вашему Превосходительству и вместе с тем сообщить Вам, как подвигается с того поучительного утра вновь предпринятое учение о цвете.

Прилагаю при сем гравюры четырнадцатилетнего сына художника Менка в Бремене, которые меня просили показать Вашему Превосходительству.

С глубочайшим почтением остаюсь

Вашего Превосходительства покорнейший слуга

Артур Шопенгауэр.

3

Ваше Превосходительство несомненно получили посланную восемь недель тому назад рукопись о зрении и цвете, а также и мое письмо: ибо хотя Вы и отклонили мою просьбу — уведомить меня о ее получении, но все же я не могу в этом сомневаться, так как от господина д-ра Шлоссера я узнал, что он получил рукопись своевременно и тотчас же переслал ее Вам. Между тем Ваше Превосходительство до сих пор не удостоили меня ответом, что я объясняю себе главным образом тем, что окружающая Вас среда при постоянной перемене Вашего местопребывания и сношения с лицами правительственными, дипломатическими и военными отнимают у Вас слишком много времени и внимания, — мое же сочинение, наоборот, кажется Вам слишком незначительным, так что не остается свободной минуты для письма о нем. С моей стороны было бы слишком дерзко и заносчиво позволить себе хотя малейший оттенок упрека по отношению к Вашему Превосходительству. Но с другой стороны, то убеждение, которое заставило меня послать мое сочинение Вашему Превосходительству, ни в коем случае не обязывает меня подчиняться всем условиям, при которых Вам угодно будет это сочинение читать. От Вас самих я знаю, что для Вас литературная работа всегда

была побочным занятием, а практическая жизнь — главным. У меня же — наоборот: то, что я думаю, то, что я пишу, — для меня полно значения и ценности; то, что я испытываю лично и что со мною случается, — для меня второстепенно, даже ничтожно. Поэтому для меня тяжело и мучительно сознание, что у меня нет моей рукописи в течение восьми недель и я не могу иметь даже полной уверенности, что она попала туда, куда я единственно предназначал ее, — хоть это и в высшей степени невероятно; во всяком случае, я не знаю наверное, прочитана она или нет, благосклонно ли она принята или нет, — короче, что с ней. Для меня такая неуверенность в том, что принадлежит к единственно важным для меня вещам, неприятна и мучительна; даже временами моя ипохондрия находит здесь пищу для самых отвратительных и неслыханно мрачных мыслей. Чтобы положить конец всему этому и муче ежедневно обманываемого ожидания, выбросить это из головы и совершенно забыть об этом, я прошу Ваше Превосходительство теперь же возвратить мне мое сочинение с ответом или без него, как Вы найдете нужным; во всяком случае, я беру на себя смелость обратиться еще с просьбой уведомить меня двумя лаконическими фразами, читал ли его кто-нибудь, кроме Вас, не сделана ли с него часом и копия. Если бы Вы захотели удержать рукопись еще на некоторое время, то будьте добры изложить причины для этого и вообще каким-нибудь ответом успокоить меня на этот счет.

Надеюсь, Ваше Превосходительство, что Вы не истолкуете моей настойчивости в дурную сторону и никогда не усомнитесь в неизменном и глубоком уважении, с каким я пребываю к Вам на всю жизнь.

Вашего Превосходительства преданнейший слуга

Артур Шопенгауэр, Dr.

Дрезден, 3 сентября 1815 г.

4

Ваше любезное послание, добрейший мой, застало меня в Висбадене в очень удачный момент, так что я мог читать, размышлять и радоваться Вашей работе. Если бы возле меня было пишущее существо, то Вы узнали бы многое. Теперь же, если бы я хотел оправдать свое молчание, то с большой неохотой пришлось бы мне привести целую литанию неудач, перемен места, поучительных и радостных событий и рассеяний. Вновь одной ногой в стремени, прошу Вас потерпеть лишь короткое время и оставить рукопись в моем распоряжении до моего возвращения в Веймар. Тогда она будет возвращена с примечаниями, — в том виде, как они являются постепенно, насколько позволяет мне время. Будьте только уверены в моей благодарности и памяти.

Франкфурт-на-Майне, 7 сент. 1815 г.

Gême

5

Вашего Превосходительства благосклонное письмо я получил и приношу Вам свою благодарность за временное успокоение, которое Вы этим дали мне. С удвоенным интересом ожидаю теперь замечаний по поводу моего опыта, которые Вы милостиво обещаете сообщить мне из Веймара.

Между прочим не могу воздержаться от сообщения Вашему Превосходительству еще одного опытного доказательства восстановления белого цвета из каждой пары дополнительных цветов, которое, как ни легко его найти, лишь недавно пришло мне в голову. Оно делает это восстановление несомненным, и так как для моей теории последнее является решительным, то и это доказательство имеет для нее крайне важное значение.

Если наложить два призматических цветовых спектра один на другой таким образом, чтобы фиолетовый цвет первого покрывал желтый цвет второго, а голубой первого — оранжевый второго, то из этого соединения каждой из двух пар цветов получится белый цвет; так как обе пары цветов лежат одна возле другой, то белый цвет занимает значительное место; кроме того, такое соединение гораздо легче осуществить, чем приведенное мною раньше соединение пурпурового и зеленого цвета при помощи трех призм, — причем второе имеет еще то преимущество, что возражение, которое сделано было Вашим Превосходительством по поводу этого доказательства и которое еще требовалось устранить, не может быть применено к приводимому здесь. Если присоединить и этот опыт, то восстановление белого цвета при помощи трех главных пар цветов будет приведено с полной последовательностью и достаточной ясностью. Одновременно с этим можно обратить внимание на то, что соединение призматических цветов в каком-либо ином порядке никогда не даст белого цвета, а всегда какой-нибудь другой.

Хотя вечные глупцы уже теперь говорят о Вашем великолепном сочинении, как о побежденном и низвергнутом враге, и вновь празднуют триумф глупости (например, недавно в "Leipziger Literaturzeitung" от 1 августа и немного раньше в "Heidelberger Annalen"), но все же Ваше сочинение должно многих, даже из числа упомянутых, склонить к наблюдениям над цветами, и тогда, по всей вероятности, скоро будет найдено также и указанное мною здесь явление; но не будут знать, что же с ним делать, так как, в сущности, оно не укладывается ни в ньютоновскую теорию, ни в Вашу, и, вероятно, не так скоро разгадают, возвратясь к самому глазу, его истинное значение, которое состоит в следующем:

ἑλεῖδῆ ἢ φύσις δίχα ἐτήθη, ποθοῦν ἕκαστον τὸ ἡμῖς το αὐτοῦ ἕσθηαι*.

Platon: Conviv., p. 204, ed. Bip.

Эти слова являются одновременно выражением для всякой полярности, хотя Платон имел в виду самую значительную из всех. Может быть, египтяне какими-либо иероглифами также обозначили, что образует $\frac{3}{4}$ и $\frac{1}{4}$, $\frac{2}{3}$ и $\frac{1}{3}$, $\frac{1}{2}$ и $\frac{1}{2}$ полной деятельности глаза?

Так как, в сущности говоря, сообщение этого опытного доказательства и побудило меня затруднить Ваше Превосходительство новым письмом, то мне теперь остается лишь принести свое извинение и уверение в неизменном уважении, с которым остаюсь навсегда

Вашего Превосходительства преданнейший слуга

Артур Шопенгауэр, Dr.

Дрезден, 16 сентября 1815 г.

* "Итак, каждый из нас — это половинка человека... и поэтому каждый ищет всегда соответствующую ему половину" (греч.).

Пользуюсь первой спокойной минутой после моего возвращения, чтобы вторично просмотреть вашу статью и ваше первое и последнее письмо, — и не могу скрыть, что делаю это с большим удовольствием. Я становлюсь на вашу точку зрения и не могу удержаться от похвал и изумления перед тем, как самостоятельно мыслящий индивидуум добросовестно и честно относится к этим вопросам и все, что касается их, охватывает своим взором, пытаясь найти ответ на них из своей внутренней сущности, даже из сокровенной сущности человечества.

Когда же я отвлекаюсь от Вашей личности и пытаюсь усвоить себе то, что принадлежит Вам, то я нахожу многое, что я с такою же охотой высказываю с моей личной точки зрения. Наталкиваясь же на то, в чем Вы отличаетесь от меня, я слишком живо чувствую такую отчужденность от этих предметов, что мне слишком трудно, даже невозможно принять в себя противоречие, чтобы разрешить его или подчиниться ему. Поэтому мне не следует касаться этих спорных точек; лишь по поводу фиолетового цвета я посылаю Вам заметку.

Но для того, чтобы Ваша прекрасная и заслуживающая благодарности работа не была вполне потеряна для публики, я делаю Вам следующее предложение. В пути я имел счастье встретить г-на доктора Зебека. Этот добросовестный, мыслящий наблюдатель никогда не выпускал из виду этих явлений и чувствует себя в них как в своей сфере. Если Вы позволите, то я пошлю ему Ваше сочинение и письма или только одно сочинение, и, несомненно, из этого воспоследует желанное для Вас и для меня участие и совет. Он приблизительно так же, как и Вы, относится к моему учению о цвете: он считает его принципом и руководством, специальным сочинением и общим указанием, да оно никогда ничем иным и не должно было быть. Он также нашел много упущений, более детально разработал поверхностное, местами исправил, местами дополнил, а главное — оценил сильные и слабые стороны соперников.

Но как ни выигрывает от этого дело и какую ни доставило бы мне радость пережить то, что другим дается в удел лишь долго спустя после их кончины, но в моем настоящем положении от меня потребовало бы слишком большого напряжения и чрезмерных усилий, если бы я захотел вновь вступить в некогда столь излюбленную и знакомую сферу. Я с трудом мог даже удовлетворить своего друга, желавшего разъяснения некоторых главных частей моей теории. Поэтому моим величайшим желанием было бы, чтобы Вы оба сблизились и работали соединенными усилиями, пока я благополучно не возвращусь из области фантазии, где я временами витаю, опять в красочно-гармонические сферы. Ваш ответ должен иметь решающее значение; будьте уверены в моем сочувствии. С наилучшими пожеланиями

Göthe

Веймар, 23 октября 1815 г.

Ваше Превосходительство,

доставили мне Вашим милостивым письмом огромную радость, ибо все, что идет от Вас, для меня бесконечно дорого, даже свято. Кроме того, в Вашем письме Вы выражаете похвалу моей работе, а Ваше

одобрение для меня имеет значение больше, чем всякое другое. В особенности же меня обрадовало то, что Вы в этой самой похвале со свойственной Вам пронизательностью вновь затронули истинную точку зрения, выражая похвалу добросовестности и честности моей работы. Не только то, что сделано мною в этой ограниченной области, но и все, что я надеюсь дать в дальнейшем, будет обязано исключительно этой добросовестности и честности. Ибо эти качества, первоначально касавшиеся только практической области, перешли у меня в теоретическую и интеллектуальную: я не могу остановиться, не могу чувствовать себя удовлетворенным, пока та или другая часть созерцаемого мною предмета не примет чистых, ясных очертаний.

Всякое произведение своим происхождением обязано какой-либо одной счастливой догадке, и она дает наслаждение зачатия; но творчество, выполнение требует, по крайней мере у меня, — известных мук: ибо я тогда стою лицом к лицу со своим собственным духом, подобно неумолимому судье перед заключенным, поднятым на дыбу, — и я вынуждаю его отвечать мне до тех пор, пока есть что отвечать. Мне кажется, что почти все заблуждения и неслыханные извращения, которыми полны разные теории и системы философии, обязаны своим происхождением именно этому недостатку честности. Истину не нашли просто потому, что ее не искали, а вместо нее стремились отыскать лишь какое-нибудь предвзятое мнение, или, по крайней мере, старались не потерять какой-либо излюбленной идеи, — но для этого вынуждены были прибегать к уловкам против других и против самих себя. Философа создает мужество не замалчивать ни одного вопроса. Он должен быть подобен Софоклову Эдипу, который, пытаясь узнать свою собственную ужасную судьбу, неудержимо стремится вперед, хотя уже предчувствует в ответах нечто страшное для себя. Но большинство носит в себе Иокасту, которая ради всех богов умоляет Эдипа не спрашивать дальше: и оно, большинство, исполняло ее желание, и поэтому с философией дело обстоит именно так, как оно обстоит. Философ должен неумолимо пытать самого себя, подобно Одину, выпытывающему у врат ада древнюю прорицательницу, лежащую в могиле, не обращая внимания на ее сопротивление, отговорки и мольбы оставить ее в покое. Но это философское мужество, представляющее собою ту самую честность и добросовестность, которую Вы мне приписываете, вытекает не из размышления, не приобретается намеренно, а представляет собою прирожденную склонность духа. Тесно связанная с моей внутренней сущностью, эта честность и искренность проявляется также в моей практической и личной жизни, так что я часто с удовольствием вижу, что почти ни один человек не питает ко мне недоверия, — скорее, почти всякий относится ко мне с полным доверием, даже при отдаленном знакомстве.

Это свойство (о котором я не должен был бы самодовольно распространяться, если бы честность не была тем единственным, чем человек имеет право гордиться) и есть то, что дает мне смелость говорить с Вашим Превосходительством так открыто и свободно, как я намерен сделать это сегодня.

Ваше письмо лишило меня одной надежды, которая постепенно укоренялась во мне, — надежды, что Вы исполните мое желание, выраженное мною в моем первом письме к Вам. Как ни вожделенно для меня

исполнение его, я все же не настолько ограничен, чтобы требовать от Вас внимания к нему; и хотя я не скрываю, что упомянутое желание мое является лишним мотивом для *моей* деятельности в этом направлении, но все же в этом деле ничего не следует принимать во внимание, кроме чести истины, блага науки и славы Вашего бессмертного имени, против которого при этом удобном случае восстала целая толпа жалких героев кафедры; конечно, они будут осуждены потомством, но лучше, если бы они теперь же испытали уготованную им участь...

Почему, как говорит послание, "суждение трудно"? Да потому, что оно должно одновременно обнаруживать знание дела и беспристрастие; но трудно найти истинного знатока, без предвзятой идеи, и к объективным наблюдениям которого не примешивались бы субъективные. А ждать самоотрицания не следует, и нет тех чужестранцев, которые "чужую песнь слушали бы охотнее, чем свою родную".

Я твердо убежден в том, что Ваше Превосходительство подарили бы мне свое сочувствие, не с известным сопротивлением, направленным, скорее, не против меня лично, а против моего сочинения, как это Вы сделали теперь, если бы последнее, выражая то, что оно выражает и дает теперь, одновременно с этим не противоречило некоторым второстепенным выводам Вашего учения о цвете. Необходимым образом заблуждение находится или в моем сочинении, или в Вашем. Если справедливо первое, почему Вы отказываете себе в удовлетворении, а мне в поучении и не проведете несколькими словами грани, отделяющей в моем сочинении истину от заблуждения? Но я открыто объявляю, что не верю в возможность проведения такой грани. Моя теория представляет собою развитие одной-единственной нераздельной мысли, которая должна быть или вполне ложной, или вполне истинной; поэтому она походит на свод, из которого нельзя взять ни одного камня, не разрушив целого. Ваше сочинение, наоборот, представляет собою систематическое сопоставление многих (уже отчасти искаженных, отчасти скрытых ложной теорией Ньютона) и разнообразных фактов; при этом очень легко могло вкратиться сюда небольшое заблуждение, и с такою же легкостью, без нарушения целого, оно может быть уничтожено. Но если бы действительно так случилось, — о, тогда эти малодушные противники, которых мы считаем способными отречься от целой массы вековых заблуждений, нашли и заметили бы в Вашем сочинении скорее самую ничтожную неправильность, чем бесконечно истинное и превосходное, эту самую неправильность сочли предлогом для того, чтобы закрыть глаза на все сочинение; и никогда для них (по крайней мере, до тех пор, пока не появится беспристрастное поколение) хорошее целое не искупить самой малейшей ошибки, какую только можно подметить. Следовательно, если только вкралось какое-либо заблуждение, оно должно обнаружиться раньше или позже, *et perit qui nunc ludunt, nostri iudices erunt**. Но разве не послужит в гораздо большей степени Вашей чести у современников и у потомства и не споспешествует ли больше признанию Вашего сочинения, если эти небольшие заблуждения со справедливой бережностью и указанием их причины будут исправлены одним из Ваших первых прозелитов в сочинении, изданном Вами, чем если будет предоставлено обнаруживать и выдвигать их с ненавистью врагам? Разве не приходится

* И мальчики, которые сейчас играют, станут нашими судьями (лат.).

часто для спасения тела и жизни жертвовать ножу хирурга какую-либо частью своего тела? и разве мы не губим себя, если вместо этого кричим хирургу: "Делай что хочешь, только не трогай этого места!"?

К тому же те пункты, в которых моя теория расходится с Вашим учением о цвете, в высшей степени незначительны, представляют собою почти незаметную величину в сравнении с теми, где первая его подтверждает и дает ему, учению Вашему, полное подтверждение и непоколебимую основу.

Суть — в восстановлении белого цвета. Что Ньютон здесь приблизил к истине лишь случайно и только формально, в то время как Вы учили сущности самой вещи, уничтожению всякого цвета через дополнительный цвет, причем остается только внести поправку, что получающийся при этом серый цвет надо приписать не цвету, как таковому, взятому в тесном смысле слова, а *химической* краске, — все это и все, что можно еще сказать в Ваше оправдание, сказано достаточно подробно. Восстановление белого цвета означает у меня лишь следующее: что если на *одном* и том же месте сетчатки действие, которое вызвано созерцанием красного цвета, проявляется *одновременно* с тем, которое вызвано созерцанием зеленого, то возникает ощущение белого цвета или света, т. е. полная деятельность глаза, — половинной же деятельностью ее был зеленый и красный цвет: то же самое и при неравных половинах. В последнее время Малус и Араго в Париже производили сложные эксперименты и ученые изыскания относительно поляризации и деполаризации световых лучей, причем на сцену выступают однородные лучи, — но все это потерянный труд: они на ложном пути до тех пор, пока вместе с Ньютоном будут искать главную причину цвета в первичной своеобразной изменяемости (делимости) *света*, в то время как она лежит в первичной своеобразной изменяемости (делимости) деятельности сетчатки, а чтобы вызвать такую деятельность, необходим, в качестве второстепенной причины (внешнего раздражения), известным образом ослабленный свет (путем потемнения или отражения от своеобразно измененной поверхности известных тел); но свет этот при получении цвета в глазу играет лишь такую же роль, как и трение, когда мы вызываем находящиеся в телах в состоянии покоя электричество (деление на + Е и - Е). Эти господа будут идти, следовательно, совершенно ложным путем до тех пор, пока вместе с Ньютоном упорно станут искать цвет в свете, а не в глазу. Так же заблуждались все философы до Канта, потому что они считали время, пространство, причинность независимыми от субъекта и занимались поисками начала, конца, причины, цели мира, включая сюда и субъект.

Второе мое несогласие с Вами состоит в том, что для меня полярной является только противоположность физиологическая, а не физическая. Припоминаю, что уже в Веймаре я устно докладывал об этом Вашему Превосходительству, на что Вы весьма непринужденно ответили: "Попробуйте-ка написать сочинение в двух толстых томах так, чтобы оно не нуждалось ни в каких поправках"...

Третье наше совпадение — это по вопросу о происхождении фиолетового цвета, — нечто второстепенное, не имеющее большого значения. Обещанные замечания об этом я все же выслушаю с радостью.

Незначительные поправки эти, впрочем, никоим образом не являются моей заслугой, хотя самое открытие теории представляет собою нечто единое, откуда эти поправки вытекают сами собой. Кто на эмпиричес-

ком научном пути открывает какую-нибудь новую область, находит массу фактов и располагает их в порядке по их непосредственной связи, тот походит на человека, который открыл новую страну и на первый случай делает беглый набросок ее карты. Теоретик же походит на одного из тех людей, которых первый ввел в новую страну, — и вот он, теоретик, взошел на высокую гору и с вершины ее обзрывает всю страну сразу. То, что он взошел наверх, это, конечно, его заслуга; но то, что он видит сверху, между тем как первые, внизу, не заметили ближайшей дороги; то, что он умеет более точно определить расположение гор, рек, лесов, — все это не представляет теперь никакой трудности.

Я твердо уверен в том, что я дал первую истинную теорию цвета, — первую известную в истории науки; я знаю также, что теория эта со временем будет общепризнана и будет доступна детям в школе, — будет ли честь открытия связана с моим именем или с именем того другого, который или откроет то же самое, или ограбит меня. Но я так же твердо уверен и в том, что никогда не мог бы создать ее без более ранней и более важной заслуги Вашего Превосходительства. Я думаю также, что такое признание ясно выражено в эпитафии моего сочинения и в общем тоне, почти в каждой строчке: я всегда остаюсь лишь Вашим защитником (потому я и надеялся выступить под Вашим знаменем); я даже умышленно подчеркнул незначительные отступления от Вас для того, чтобы меня не заподозрили в слепой приверженности и партийности. Моя теория относится к Вашему сочинению совершенно так же, как плод к дереву. А то, в чем теория эта может способствовать значению и признанию Вашего учения о цвете, немаловажно. Ваше Превосходительство сами однажды поучали меня, что следует всегда действовать положительно, всегда строить новое и не останавливаться слишком долго на разрушении чужого, — на что я привел слова Вашего любимца Спинозы: *est enim verum index sui et falsi: — lux se ipsa[m] et tenebras illustrat**. Хотя дидактическая часть Вашего учения о цвете и положительна, излагает факты и их связь, их согласование, — но полемическая, отрицательная также была решительно необходима, ибо для того, чтобы проложить новый путь, надо было раньше всего уничтожить прежние заблуждения. Но все же *теорию* Ньютона, разрушенную Вами, Вы не заменили ничем новым. Именно это и было выполнено моей работой; в ней публика получила то, что ей так необходимо и с отсутствием чего она так неохотно мирится, — общие понятия, в которых содержится сущность всякого возможного цветового явления, знание первой причины и внутренней сущности всякого цвета вообще, словом — полную замену ньютоновской теории, причем моя теория действительно представляет собою то, за что первая себя выдает. Если я сравню Ваше учение о цвете с пирамидой, то моя теория будет ее вершиной, неделимой математической точкой, от которой распространяется все целое великое строение, — настолько существенной точкой, что без нее здание перестает быть пирамидой, в то время как снизу можно его всегда понемногу урезывать и оно от этого не перестает быть пирамидой. Вы не начинали, подобно египтянам, постройки с вершины, а со всей ширины фундамента и возвели все до самой вершины: в этом Вашем

* Истина указывает на самое себя и на ложь — свет дает увидеть и сам себя, и темноту² (*лат.*).

здании, согласно проекту, правда, намечена и вполне определена также и вершина; но все же действительно возвести строение до вершины Вы предоставили мне, и только благодаря этому пирамида закончена, и вот она высится на страх векам. Явления, доказывающие мою теорию, были Вами изложены впервые и в совершенстве, и так как они настолько неопровержимы, что никто не отважится их оспаривать, то противники (насколько мне известно) обошли их молчанием. Опирающаяся исключительно на эти явления и очевидная сама по себе, моя теория является неопровержимой: и вот с ньютоновским учением теория моя никоим образом несоединима, с Вашим же учением о цвете согласуется вполне. И для того чтобы ньютоновское учение сохранило еще и впредь возможность продержаться, необходимо было бы предварительно опровергнуть мое с помощью более точных исследований отдельных явлений, относительно которых до сих пор все еще идет спор, — а это никогда не может удасться. Поэтому я утверждаю, что обнародование моей теории поведет за собою разрушение ньютоновской. Эту старую крепость Вы окружили и захватили со всех сторон: кто знаком с положением дела, видит, как она шатается и готова рухнуть; но засевшие внутри инвалиды не желают сдаваться, они даже хныкают на все четыре стороны устарелое *Te Deum*³. И вот я от Ваших окопов и траншей провел глубокую мину, которая одним ударом должна взорвать все здание: от Вас же еще требуется, чтобы Вы взяли в руки фитиль и зажгли мину, для того чтобы мог последовать взрыв. Пусть не останавливает Вас опасение, что вместе с этим могут немного пострадать теперь уже излишние укрепления.

Возвращаясь к любезно сделанному Вашим Превосходительством предложению, я сожалею, что не могу на него согласиться. Я не вижу, куда это меня приведет: мнение одного лица имеет для меня слишком мало значения; по отношению к Вашему Превосходительству было совсем иное: Вы не один, а единственный. К тому же я прекрасно вижу, что должен *получить* от меня д-р Зеебек, а именно — теорию, которой он, хотя и должен был ее найти, имея в руках Вашу теорию цвета как предварительную работу и занимаясь ею продолжительнее и внимательнее меня, все-таки не нашел, что его рекомендует с невыгодной стороны; но я не вижу, что должен он *дать* мне взамен: ведь отдельные эксперименты, точное знание мнений тех противников, которым я не придаю никакого значения, вряд ли могут мне пригодиться. И ознакомление с моей теорией предоставило бы в конце концов его доброй воле, захочет ли он выдать мое учение за свое или нет. Что мне необходимо и желательно, это — авторитетность. Вы так богаты ею, д-р же Зеебек дать мне ее не может и не может, следовательно, ничем мне помочь. Я твердо уверен в том, что Вы в совершенстве понимаете меня и мое отношение к Вам и поэтому не увидите ни малейшего упрека, а только шутку, если я скажу, что при Вашем предложении мне тотчас же припомнилась дочь священника Таубенгайна, имеющая виды на руку барина, который, с своей стороны, прочит ей в мужья своего храброго егеря; припомнился мне и Жан-Жак Руссо, которого в юности пригласила к обеду одна знатная дама и который потом лишь заметил, что его хотели посадить за стол прислуги.

Ваше Превосходительство заняты теперь другими делами, находитесь, быть может, в высшей сфере поэзии, с высоты которой научные

изыскания справедливо кажутся ничтожными. Но, несмотря на все это, я не могу допустить, чтобы эти занятия совершенно не позволяли Вам принять участие в этих перипетиях учения о цвете: эта область так мала, ее так легко охватить взором; сущность сочинения, представляющего собою плод Ваших наблюдений за много лет, должна была неизгладимо запечатлеться и остаться свежей в Вашей памяти; мое сочинение так коротко и теперь уже известно Вам, — вот почему я и думал, что то или другое решение не будет стоить Вам потери времени и не отвлечет в значительной мере Вашего внимания. Я тоже всегда, за исключением нескольких недель, смотрел на это занятие, как на нечто второстепенное, и постоянно ношу в уме совсем иные задачи.

Какую же цель, собственно, преследовал я этим длинным и, наверно, скучным письмом, этим болтливым *oratio pro согопа?** Я надеялся, что Ваше Превосходительство, быть может, не откажетесь еще раз милостиво взглянуть в глаза моему детищу, прежде чем в последней инстанции откажетесь быть его восприимчиком. Ибо без этой милости его звезда не сулит ему счастья: зачатие и тяжелые роды окажутся напрасными, и оно должно будет возвратиться в материнскую утробу. Причины этого я изложил Вашему Превосходительству в моем первом письме. Какая же судьба ожидает мое детище среди врагов, если даже друзья отказывают ему в поддержке! Мир, уже не первое тысячелетие утопающий в цветах, не зная, что такое цвета, на первых порах и дальше должен будет обойтись без этого знания и не станет от этого менее счастливым: одному мне будет больно читать и выслушивать извращенные мысли о цветах, а также восхваления этих мыслей — в то время как я знаю нечто лучшее и вынужден молчать. Геродот говорит: *ἐχθίστη δὲ ὀδύνη ἐστὶ τὰν ἐν ἀνθρώποισι αὐτῇ, πολλὰ φρονέοντα μηδενὸς κρατέειν* (XI. 16)**, а Гамлет восклицает с горечью: "But break my heart: for I must hold my tongue!*** Впрочем, я в своей специальности привык уже к такому страданию.

Если теперь я должен осудить себя еще на пифагорейское *ἐχεμῶνια*****, то Ваше Превосходительство, без сомнения, разрешите мне одну только просьбу, в особенности если я Вам напомину, что мысль сделать Вам что-либо приятное возбуждала мое рвение к этой работе, которая иначе и не была бы выполнена. Просьба моя состоит в том, чтобы Вы при возвращении рукописи совершенно точно и прямо уведомили меня, давали ли Вы это сочинение кому-нибудь для прочтения и кому именно. Так как Вы встретили д-ра Зеебека, который учение о цвете сделал своей специальностью, то с Вашей стороны было бы вполне естественным познакомить его с моей попыткой, по крайней мере устно, или даже дать ему ее для просмотра. Я хотел бы только знать с полной точностью, как обстоит мое дело в этом отношении. Ваше Превосходительство сами знаете, как часто мы имеем основание опасаться плагиатов, и сами сообщили мне факты из собственного опыта, например об Окене. Поэтому Ваше Превосходительство не истолкуете в дурную сторону моей настоятельной просьбы поставить меня в полную известность об этом деле.

* Букв.: "речь за венок"⁴ (лат.).

** Самое горькое для людей: все знать и ничего не мочь⁵ (греч.).

*** "Но смолкни, сердце, — скован мой язык"⁶ (англ.).

**** Здесь: молчание⁷ (греч.).

Надеюсь, что Ваше Превосходительство отнесется снисходительно к смелости и откровенности этого письма, так как Вы должны быть убеждены, что никто не проникнут к Вам более глубоким уважением, чем

Вашего Превосходительства преданнейший слуга

Артур Шопенгауэр.

Дрезден, 11 ноября 1815 г.

8

Веймар, 16 ноября 1815 г.

Весьма благодарен Вам, добрейший мой, что Вашим дружеским и обстоятельным письмом Вы удачно пытаетесь уничтожить разделяющее нас расстояние. Я могу ответить на это письмо лишь отчасти и поэтому прежде всего успокою Вас относительно вопроса: видел ли кто-либо Ваше сочинение? Я могу ответить откровенно: никто! Д-р Зеебек посетил меня в деревне, где у меня не было Вашей работы; я думал, правда, о ней, но недостаточно доверял себе, чтобы по памяти сделать удовлетворительный о ней реферат; кроме того, в нашем распоряжении было слишком мало времени, и мне не хотелось прерывать Зеебека в его изложении и объяснении явлений, принадлежащих исключительно к отделу физических цветов. Наконец, мне мешало сомнение, будет ли это приятно Вам.

Если я и выражал намерение познакомить Вас с Зеебеком, то оно основывалось на желании заинтересовать моего друга также и физиологической и общей теоретической стороной дела. Но так как Вы это отклоняете, то я и не буду больше настаивать.

На этот раз довольно, так как я хочу присоединить к этому письму еще хоть изложение моего взгляда на фиолетовый цвет. Потом я в первую очередь объясню Вам свое непреодолимое нежелание принять хотя бы малейшее официальное участие в споре о теории цвета; наконец, я сочту своим долгом выразить Вам мой взгляд на Вашу работу, которую я вновь внимательно обдумал. Кто сам имеет склонность строить мир из субъекта, тот не станет отрицать того наблюдения, что субъект, в явлении, есть лишь индивид и поэтому для сохранения своего своеобразия нуждается в известной доле истины и заблуждения. Но ничто не разделяет людей в такой мере, как то обстоятельство, что порции этих обоих ингредиентов смешаны между собою в различных пропорциях.

Г.

(Приложение). В моем понимании фиолетового цвета меня укрепляют следующие основания:

1. На кианометре Соссюра самый темный синий цвет называется Königsblau*, который немислим без *Oeil de rouge*** . Этот красноватый оттенок я склонен считать фиолетовым, который бывает замечен при чуть-чуть туманном освещении на самых темных предметах. На такие высокие горы, чтобы самому наблюдать это явление, я никогда не поднимался.

* Букв.: "Королевский синий" (нем.).

** Букв.: "Красный оттенок" (фр.).

2. Надо приготовить совершенно темную комнату, в дверь которой была бы вделана белая жестяная доска и в ней — отверстие с резко очерченными краями; смотрите на него снаружи, и пустое пространство будет казаться черным предметом на белом фоне. Если же посмотреть на него сквозь призму, то покажется великолепный фиолетовый цвет, причем исключена всякая возможность отражения света из темной комнаты.

3. В числе моих приспособлений находится оконное стекло в раме, в некоторых местах покрытое самой легкой мутью, которая при проходящем свете показывает чистый желтый цвет, при проходящей темноте — великолепнейший фиолетовый. Этот опыт можно производить перед черной шляпой или перед темным отверстием описанной выше темной комнаты.

Что касается мнения о восстановлении белого цвета из различных цветов, то я также не могу усвоить его себе. Очень яркий солнечный цвет делает для наших чувств *σκίρον** краски невосприимлемым. Эта тень может быть просто желтой или синей краской или составлена и соединена в восходящей пропорции, или же оттенки могут быть смешаны друг с другом.

Я зашел в часовню в готическом вкусе; все окна ее были из разноцветного богемского стекла, и я заметил, что солнце, проходя через какое бы то ни было стекло в мой глаз, казалось мне всегда бесцветным, лишь слегка затуманенным.

Надо составить из трех самых чистых пигментов, желтого, синего и красного, небольшую порцию черного и размешать ее в большой ванне воды, — и она совсем не будет заметна; также нельзя будет утверждать, что вода стала от этого светлее.

В чувственных вещах существует граница, где они для нас исчезают, и как в опыте, так и в суждении мы находимся здесь в самом опасном пункте.

Что касается объяснения восстановления белого цвета из восстановления частичной деятельности глаза, то об этом — в следующий раз.

G.

В., 16 ноября 1815 г.

9

Ваше Превосходительство,

десять недель назад дали мне обещание сообщить мне в скором времени настоящее Ваше мнение о моей теории цвета. Я написал Вам 3 декабря еще одно длинное письмо, которое содержит защиту моего мнения о фиолетовом цвете, а также обстоятельное доказательство моей теории. Между тем Ваше Превосходительство, по-видимому, опять совсем забыли меня и мою теорию цвета. Моя прежняя, всегда смутная надежда, что Вы, приняв некоторое участие в этой работе, будете способствовать ее напечатанию, постепенно разрушена; твердая уверенность, что я во всяком случае узнаю Ваше мнение, также исчезает после почти семимесячного напрасного ожидания; моя последняя просьба поэтому состоит в том, чтобы Вы были так добры и прислали мне обратно рукопись и этим положили делу конец; ибо для меня все

* Букв.: "затенение"⁹ (греч.).

неопределенное, неясное, всякое ожидание крайне тягостны, что связано, быть может, с моей во всяком случае нелицемерной любовью к истине, ясности и определенности; к тому же я ждал и надеялся почти семь месяцев: это больше, чем я могу вынести.

Говоря откровенно, я совершенно не в состоянии представить себе, чтобы Вы, Ваше Превосходительство, не признали истинности моей теории: ибо я знаю, что моими устами гласила сама истина — в этой небольшой вещи, как со временем в более крупных, — а Ваш ум настолько хорошо и правильно настроен, что не может не дать соответственного отзвука. Но я могу вполне допустить, что субъективное нерасположение Ваше к некоторым моим тезисам, не совсем согласным с высказанными Вами, мешает Вам заняться моей теорией, так что Вы ее постоянно отодвигаете от себя и откладываете на будущее время и, не имея возможности ни выразить своего сочувствия, ни отказать в нем, предпочитаете совсем умалчивать об этом. По существу дела это меня удивляет, и уже потому, что я в тысячу раз более Ваш защитник (и тоже именно по существу), чем противник; но после некоторых Ваших фраз это становится понятным, и я должен так это и принять.

В заключение я прошу Ваше Превосходительство верить мне, что ни эта, ни какая-либо иная случайность не может вызвать перемены в глубоком и искреннем уважении к Вам, которым воистину никто не проникнут так, как Вашего Превосходительства преданнейший слуга

Артур Шопенгауэр, Dr.

Дрезден, 23 января 1816 г.

10

Как часто, добрейший мой, мне хотелось видеть Вас в эти зимние вечера, так как письменно в настоящем случае прийти к какому-либо соглашению невозможно. Я брал учение о цвете и ставил его между нами как предмет беседы, а ведь она не обязана всегда быть соглашением. Все же, не желая оставить Вас при такой прекрасной честной попытке без явного выражения участия, я два дня занимался в Иене по возможности просмотром всего, что появилось нового в печати о цвете за последние восемь лет. Я хотел обосновать этим мои дальнейшие беседы с Вами. Но это благое намерение вызвало противоположные результаты, так как я слишком ясно увидел, что люди хотя и могут быть одного мнения относительно предметов и их явлений, но никогда не придут к соглашению в воззрениях, выводах и объяснениях, — даже те, кто согласен между собою в принципе, ибо приложение его тотчас же разъединяет их. И я увидел слишком ясно, что наше старание между собою столкнуться будет тщетным. Идеи и опыт никогда не встречаются посередине; соединить их возможно только в искусстве и в деле. Я опять занялся Вашей рукописью и письмами, последние даже собственноручно переплел, так как они должны быть сохранены вместе. Я охотно сделал бы из них извлечение, но так как это доступно лишь специалисту, то я нарушил бы этим тайну. Если бы Вы сделали это сами, Вы доставили бы мне этим большую радость; мне хотелось бы иметь настолько сокращенное изложение Ваших воззрений, чтобы я мог со временем включить его в свое учение о цвете.

Извещайте меня от времени до времени, чем Вы занимаетесь, и Вы всегда найдете во мне сочувствие, так как я хотя и слишком стар для

того, чтобы воспринять чужие воззрения, но все же очень охотно, насколько это возможно, стараюсь изучать исторически то, что думали другие прежде и думают теперь.

Известите меня поскорее о получении этого послания.

С искренними пожеланиями

Гёте.

Веймар, 28 января 1816 г.

11

Ваше Превосходительство,

сказали в своей биографии: "В конце концов человек всегда предоставлен собственным силам". И я также вынужден со вздохом сказать: "Я стою на собственных ногах". Не могу скрыть, что я чрезвычайно огорчен, не получив от Вас серьезного сочувствия, содействия, опровержений. Надежда на исполнение моей первой просьбы была у меня гораздо сильнее, чем я сам это сознавал: я был уверен в Вашем живом сочувствии. Эти сангвинические надежды постепенно угасли; но после такого долгого ожидания, после стольких писем, даже не узнать Вашего мнения, Вашего суждения, ничего, совсем ничего, кроме сдержанной похвалы и мягкого отказа в сочувствии без объяснения причин, — это превышает мои крайние опасения и не оправдывает самых скромных надежд. Все же я далек от того, чтобы даже мысленно позволить себе по отношению к Вам хотя бы малейший упрек. Ибо Вы дали так много и столько великого всему человечеству, и настоящему, и будущему, что в этом общем долге всего человечества всякий и каждый обязан считать себя перед Вами должником; поэтому ни один отдельный человек не имеет права предъявлять к Вам какие бы то ни было притязания. Но, поистине, нужно быть Гёте или Кантом, чтобы по такому поводу заставить меня думать так, — никем другим из тех, кто видел солнце одновременно со мною.

Мне самому кажется странным, что отказ в Вашем сочувствии, вместо того чтобы ухудшить мое мнение о моей работе и лишить меня мужества, почти что усиливает и то и другое. Я твердо убежден, что моя теория вполне истинна, нова и, насколько допускает предмет, имеет важное значение. Я более чем когда-либо проникнут желанием приписать мое открытие своему имени и недавно пришел к решению издать свое сочинение уже к следующей книжной ярмарке. Я почти вынужден обратиться к Вашему сочувствию, не к сочувствию безрассудной толпы, а к суждению немногих отдельных мыслящих и рассуждающих людей, которые среди миллионов там и здесь рассеяны на больших промежутках времени и пространства и которые собственно и представляют собою то, что называется потомством: ибо потомство, взятое в целом, так же бессмысленно, как и современники. Я знаю, что сброд, владеющий кафедрами и журналами, поднимет против меня лай: но с того времени, как я послал Вам свое сочинение, я сделал в презрении к людям новые и такие большие успехи, что готов в случае необходимости на деле и в мыслях не обращать ни малейшего внимания на мнение всей человеческой толпы.

С того самого года, как я в первый раз изложил мою теорию, я не переставал заниматься этим предметом, читать о нем, размышлять и делать заметки. Поэтому я хочу теперь переработать это сочинение,

многое исправить, многое дополнить, кое-что вычеркнуть, улучшить изложение. Теперь у меня есть еще одна просьба к Вашему Превосходительству, в которой Вы мне, вероятно, не откажете. Вы писали, что в Иене Вы делали попытку пересмотреть все, что появилось в печати по поводу цвета за эти восемь лет; раньше Вы также выражали похвалу Зеебеку за его хорошее знакомство с Вашими противниками. Мне хотелось бы обстоятельно знать обо всем. Из всего, что появилось в последнее время, кроме рецензий, мне известны только бестолковый продукт Клотца, приличное сочинение Рунге с "Naturphilosophicum" Стеффенса (которое я не могу похвалить), позорная болтовня Пфаффа, жалкая программа Мольвейда на латинском языке и некоторые сочинения в офтальмологической библиотеке Himly, более раннего происхождения, чем Ваше учение о цвете. Новую "Theorie der Lichtfarben" Bewer'a я получу в скором времени. Я настоятельно прошу Ваше Превосходительство сообщить мне, что Вам известно, кроме названного, и если окажется возможным, то достать мне "Литературную заметку" Зеебека. Но все это может мне быть полезным лишь в том случае, если будет сделано без промедления, потому что мое сочинение издает Гарткнох, и я обещал ему доставить рукопись для напечатания через три-четыре недели.

Я прошу Ваше Превосходительство принять во внимание, что мое сочинение, по всей вероятности, будет в значительной мере способствовать оправданию и чести Вашего сочинения, и поэтому с уверенностью ожидаю исполнения моей просьбы.

Остаюсь с неизменным уважением Вашего Превосходительства преданнейший слуга

Артур Шопенгауэр, Dr.

Дрезден, 6 февраля 1816 г.

12

Кроме сочинений, добрейший мой, названных уже Вами, я отмечаю лишь следующее:

1. Parrot, Grundriss der theoret. Physik. 2. Thl. Dorpat u. Riga 1811. Предисловие, р. XX до XXIV.

2. Benzenberg's Reise in der Schweiz 2. Thl.

3. Рецензия учения о цветах, N XX Quarterly Review, January, 1814.

К сожалению, первого полного перечня Зеебека у меня нет под рукой; он был сделан в письме и поэтому не попал в число моих бумаг, касающихся учения о цвете. Я постараюсь найти его и тогда напишу. Надеюсь прислать его еще вовремя.

Ради курьеза прилагаю одно английское сочинение, которое прошу возвратить в скором времени. Невероятные выводы из хорошо наблюдаемого явления могут, пожалуй, привести в отчаяние.

Энтоптические цвета приобретают все большее значение. Зеебек за это свое открытие получает от французов половинную премию, Брюкстер — остальную половину за другое; и я имею намерение заняться переработкой доклада о диоптрических цветах второго класса, однако не имею возможности заняться этим теперь же. Если работа эта будет выполнена, то очень возможно, что полученные из нее выводы послужат нашему сближению.

Также небольшое сочинение горного советника Voigt'a о красках в органической природе может оказаться полезным.

Ваше вновь переработанное сочинение с удовольствием ожидаю уже напечатанным.

И желаю вам всего лучшего

Gёте.

Веймар, 11 февраля 1816 г.

13

Ваше Превосходительство,

приношу свою искреннюю благодарность за любезно присланные справки о литературе предмета. К сожалению, в здешней библиотеке, в других отношениях хорошо составленной, физики Парро и Quarterly Review не имеется. Мне не хватает многого; напр., новая "Theorie der Lichtfarben" Brewster'a выслана мне из Дюссельдорфа и вряд ли будет получена до напечатания моего сочинения; впрочем, судя по заглавию, его теория не имеет ничего общего с моей. Сколько книг я раскрывал с тщетной надеждой найти что-либо относящееся к моей работе! Между тем необходимо быть хорошо осведомленным, и я с большим нетерпением жду обещанной Вашим Превосходительством заметки Dr. Зеебека о литературе предмета.

Английское сочинение возвращаю с благодарностью. Ваше Превосходительство совершенно правы в Вашем суждении о нем: работа эта не имеет никакого значения.

Я очень сожалею, что ошибка в письме оставляет меня в недоумении, какие именно цвета начинают приобретать все большее значение, что, естественно, меня очень интересует: там написано: "энтоптические"; может быть, — эпоптические? Также хотелось бы мне знать, за какое открытие получает Зеебек премию: не за то ли, которое напечатано в Schweigger'овом журнале, — именно, что два столбика из стеклянных пластинок делают свет невидимым, а если добавить листочек слюды, то свет опять виден? Несколько разъясняющих слов весьма бы меня обрадовали.

Как прекрасно и благородно со стороны Вашего Превосходительства, что Вы не боитесь еще раз взяться за это дело! На суждение цехового сброда не следует обращать ни малейшего внимания. Мне кажется, что главным образом от случайных обстоятельств зависит то, насколько теперь подействует мое сочинение распространению новых взглядов на цвета: главное в том, чтобы его читали, — тогда и влияние его может быть сильным; способствовать же этому в значительной мере могли бы Вы. Люди, по свойственной им лености, неохотно читают и изучают что-либо, пока весь цех знатоков дела не скажет им, что это хорошо и полезно; а что такое представляют собою эти так называемые знатоки дела, нам известно: чтобы быть знатоком, умелым, надо прежде всего быть умным. Но, к сожалению, Плиний-младший справедливо замечает: *pumerantur sententiae, non ponderantur**. Более утешительны слова Ливия: *veritatem laborare nimis saepe, ajunt, extinguere nunquam***...

* Мнения умножаются, но не взвешиваются¹⁰ (лат.).

** Истина, говорят они, часто бывает тягостной, но никогда не может быть истреблена¹¹ (лат.).

Через несколько недель надеюсь переслать Вашему Превосходительству мое сочинение, значительно исправленное, напечатанным. В надежде в скором времени получить от Вас вести остаюсь с глубоким почтением

Вашего Превосходительства

преданнейший слуга

Артур Шопенгауэр, Dr.

Дрезден, 21 февраля 1816 г.

14

Ваше Превосходительство,

имею честь послать Вам мое сочинение уже напечатанным. Я стою на собственных ногах — как в этом отношении, так и во всяком другом. Таков мой жребий:

Nam Caesar nullus nobis haec otia fecit.*

Джордано Бруно

Если Ваше Превосходительство дадите себе труд еще раз прочесть мое сочинение, Вы найдете, что оно везде сильно изменено и значительно дополнено. Я просил бы Вас сообщить мне Ваше мнение, если бы не потерял надежды узнать его когда-либо, после того как в долгой переписке я так часто и так настойчиво тщетно добивался его.

Быть может, Ваше Превосходительство удостоите известить меня, есть ли надежда встретить Вас этим летом в Теплице, что составляет мое живейшее желание — как в связи с учением о цвете, так и вообще. Но я полагаю, что берега Рейна удержат Вас вновь, и думаю, что только нежелательная причина, именно необходимость, вызванная состоянием Вашего здоровья, могла бы способствовать исполнению моего желания.

Во всяком случае остаюсь навсегда с глубочайшим уважением Вашего Превосходительства

преданнейший слуга

Артур Шопенгауэр, Dr.

Дрезден, 4 мая, 1816 г.

15

Веймар, 16 июня 1816 г.

Черная печать моего письма вновь должна послужить перед Вами, мой добрейший господин доктор, оправданием в том, что я ограничиваюсь почти одним извещением о получении Вашего хорошо продуманного сочинения. Болезнь моей дорогой жены и последовавшая кончина ее оторвали меня от всяких научных занятий, и в частности — от учения о цвете, к которому вновь привлекли меня Ваша работа, прилагаемый при сем оттиск сочинения Шульца и пересылка всего моего аппарата для

* Ибо никакой государь не вменял нам этого в обязанность¹² (лат.).

исследования цветов в Иену. К сожалению, были прерваны также и опыты с энтоптическими цветами, равно как и с химическими, к чему меня побудило весьма ценное сочинение Voigt'a "Die Farben organischer Körper". Тем не менее из [всего] этого видно, что та точка зрения, из которой мы все исходим, продолжает живо оказывать свое воздействие, хотя и в различных направлениях. Желательно, чтобы и Вы неустанно продолжали разрабатывать эту прекрасную ниву и отстаивали свои воззрения: быть может, мы встретимся через несколько лет с радостью в той центральной точке, из которой мы все исходим; ибо наш принцип имеет за себя глубочайшую древность, и никто не может отнять у нас этого преимущества. Давайте иногда вести о себе.

С наилучшими пожеланиями

Гёте.

16

Ваше Превосходительство,

давно ничего не слышали обо мне, так как я не находил никакого повода, чтобы писать Вам, а без всякого предлога мне не хотелось быть Вам в тягость. Между тем я имел все время удовольствие узнавать желанные вести о Вашем благополучии от моей сестры, и, наконец, также и ту, что Вы сделали дедушкой, с чем я Вас сердечно поздравляю.

На этот раз я намерен собственно проститься с Вами, меняя свою меньшую отдаленность от Вас на большую. Дело в том, что после более чем четырехлетней работы здесь, в Дрездене, я выполнил свою задачу и до поры до времени избавился от всяких стонів и вздохов. Поэтому я вновь стремлюсь отсюда и имею намерение отправиться в страну, где зреют апельсины, *nel bel paese, dove il Si suona**, как говорил Данте, и "где до слуха моего не донесется *нет, нет, нет* всяких журналов и газет", — могу добавить я. Затем, на будущее лето я предполагаю через горы и их облачный путь направиться в Швейцарию; так что пройдет по крайней мере целый год, прежде чем я вновь увижу Германию.

Моим живейшим желанием и величайшей радостью было бы увидеть Ваше Превосходительство перед отъездом. К сожалению, у меня совсем нет времени приехать в Карлсбад, так как до начала *сентября*, на который назначен мой отъезд, у меня по горло дел с окончательной обработкой моего сочинения. Предпринять же поездку через Веймар мне мешают кое-какие семейные неприятности, как бы сильно я ни хотел видеть мою сестру, сделавшуюся необыкновенной девушкой, насколько я могу судить по ее письмам и вырезанным фигурам с текстом в стихах, которые мне с экстазом показывал граф Пюклер. Кстати, это очень умный человек, и я буду рад вновь встретиться с ним в Риме. Если бы Вы приехали из курорта сюда, это было бы для меня наиболее желанным; но на это я не смею надеяться.

* где раздается Si!¹³ (*ит.*)

Поэтому я позволяю себе просить Вас, не можете ли Вы дать мне какой-нибудь совет или указание по поводу моей поездки в хорошо Вам известную и любимую Вами страну, не будете ли так добры сообщить мне что-нибудь кроме того, что можно найти в Ваших напечатанных письмах, которые (надеюсь, — также и обещанный третий том) будут меня сопровождать; быть может, Вы рекомендуете мне какие-либо книги об Италии, кроме уже всем известных, или удостоите дать рекомендательное письмо, которое помогло бы мне завязать какое-нибудь интересное или полезное знакомство; наконец, не пожелаете ли Вы передать со мной какую-нибудь посылку в Рим или Неаполь. Всем этим Вы меня крайне осчастливите, само собою разумеется, — и это можно считать эгоистичной целью моего письма *pour prendre congé**.

Мое сочинение, которое должно выйти в свет на Михайлов день, является результатом не только моего здешнего пребывания, но и до некоторой степени всей моей жизни. Ибо я не думаю, что буду в состоянии когда-либо создать что-нибудь лучшее или более значительное; по-моему, Гельвеций прав, что до 30, в крайнем случае до 35 лет, в человеке впечатления окружающего мира пробуждают все мысли, на которые он способен, и все, что он может дать позднее, является лишь развитием этих мыслей. Благосклонная судьба подарила меня, с внешней стороны, досугом, а с внутренней — сильнейшим стремлением к раннему и молодому осуществлению того, что иной, например Кант, мог предложить лишь как плоды юности, замаринованные в искусстве старости. Мне 31-й год. Книга, неизвестная еще ни одному человеку, кроме издателя и меня, носит заглавие: "Die Welt als Wille u. Vorstellung, vier Bücher, nebst einem Anhang, der die Kritik der Kantischen Philosophie enthält". Брокгауз получит поручение переслать Вам роскошный экземпляр. После бывших некогда между нами философских диалогов я не могу не льстить себя надеждой на Ваше сочувствие — в том случае если вы будете иметь терпение вчитаться в чужой ход мыслей. Это составит по крайней мере 40 листов.

Моя теория цвета не произвела еще сенсации, по крайней мере явной, — подобно камню, в болоте не делающему кругов; но я все же не теряю надежды на лучшее: ибо правдивое и истинное в конце концов всегда завоевывает свое право и место. И уже теперь я вижу, как острый клин моей теории прокладывает Вашему учению о цвете путь к широкой публике, в тишине несомненно оказывает свое действие и постепенно производит переворот во всех мнениях, хотя пока еще стыд и мешает обратиться к Вам с кликом: *pater, rescavimus!* — Так, "Leipziger Lit. Zeit", которая в августе 1815 так глупо, заносчиво и нагло в высшей инстанции предавала Вас осуждению за Ваше сочинение, 14 мая 1817 г., принимаясь за мою работу, дала образец изворотливости. Мальчик извивается, как червь, потому что понимает, чем это должно кончиться: он постепенно сознается, что я прав во всех отношениях, но полагает при этом, что и Ньютон имеет также право на существование, и лепечет, правда — вполголоса, об однородных лучах; в заключение он говорит, что если Вы в конце концов и окажетесь правы, то приверженцам Ньютона останется утешение, что во всех дебатах они были всегда

* Чтобы проститься (*фр.*).

вежливы, мы же непозволительно грубы. Хорошее *refugium** в таком грязном и постыдно веденном деле! Я прилагаю здесь сочинение одного из моих прозелитов, *Ficinus*'а, профессора химии в здешней медицинской академии: это статья "Цвет" для физиологического и медицинского словаря *Pieg* в еще не выпедшем третьем томе. Вы почувствуете удовлетворение, когда на этих страницах увидите мою теорию, изложенную как общепризнанную и связанную с Вашим учением о цвете, которое благодаря этому обосновывается и объясняется а *rigori*, а в отдалении — нашего сэра Исаака на скамье подсудимых. Быть может, это первый настоящий учебник, признающий Вашу теорию; но первая оставленная неприятелем и занятая нашими войсками крепость в стране, которую мы стремимся завоевать, несказанно радуется. Я полагаю, что мой авангард гусар заслуживает похвалы, хотя он и не получил ее в Ваших сочинениях по физике. Между тем мое мелкое тщеславие тешится тем, что отныне на этих, надеюсь — еще и на многих других, страницах я занимаю рядом с Вами местечко в том самом кресле, на котором полтора столетия так широко и удобно сидел сэр Исаак и принимал поклонение всего мира.

Так как от Шютца я имею не вполне достоверное известие о Вашем пребывании в Карлсбаде, то это письмо я передаю секретарю здешней библиотеки Землеру, необыкновенно хорошему и услужливому человеку.

В надежде получить от Вас знак Вашего дальнейшего благорасположения остаюсь с глубочайшим уважением

Вашего Превосходительства

преданнейший слуга

Артур Шопенгауэр.

Дрезден, 23 июня 1818 г.

17

Наконец опять получить о Вас вести было мне очень приятно: Вы быстро и отважно идете своей дорогой, с чем я Вас поздравляю. Обещанное сочинение прочту, конечно, с большим интересом. Если мы тратим столько труда для того, чтобы узнать, как думали наши предки, то нашим достойным современникам мы должны уделять не меньшее внимание. Очень похвально, что статья "Цвет" появится в новом словаре; о многом было бы можно при этом упомянуть о другом, но важно во всяком деле начало. Хорошо, если бы нам удалось наконец избежать споров, которые всегда вредят чистому естественно-научному изложению. Да будет итальянское путешествие для Вас счастливым! Приятным и полезным оно будет во всяком случае. Быть может, Вы воспользуетесь прилагаемой здесь карточкой. Друзьям-землякам прошу передать мой привет.

С наилучшими пожеланиями

Гёте.

Карлсбад, 9 августа 1818 г.

* Здесь: извинение (*лат.*).

Заметка о моей жизни*

Я родился в Дангиге 22 февраля 1788 года. Мой отец, Генрих Флорис Шопенгауэр, был тамошний весьма зажиточный купец, а моя мать была Иоанна Ш., которая приобрела впоследствии известность своими сочинениями. Университетский курс я прошел с 1809 по 1813 г. в Гёттингене и Берлине: в последнем университете преподавал тогда Фихте, а в первом Г. Э. Шульце — Aenesidemus. Для получения докторской степени мною в 1813 г. была напечатана диссертация "О четвероюм корне закона достаточного основания"; 2-е издание оной, значительно исправленное и пополненное, вышло здесь в 1847 г. — Зимой 1813/4 я провел в Веймаре, где находился в тесном общении с Гёте, а затем переселился в Дрезден и прожил там до конца 1818 г. частным ученым (*privatisirt habe*), пользуясь дрезденскими библиотеками и художественными собраниями. В 1816 г. мною выпущено исследование "О зрении и цвете", а в конце 1818 г. — главное сочинение "Мир как воля и представление" в том самом виде, в каком и поныне предлежит I том оного. Передав последнее сочинение издателю, я предпринял путешествие в Италию и добрался до Неаполя, а по возвращении оттуда в 1820 г. причислился к Берлинскому университету в звании приват-доцента, но лекции читал

* Помещаемая здесь автобиографическая заметка Шопенгауэра впервые была напечатана в клаузенбургском журнале "Zeitschrift für vergleichende Literatur", издаваемом Dr. Sam. Brassai и Dr. H. v. Meltz'ем, за 1878 г. в Т. IV под № 33 на с. 70—71, а ныне перепечатана в "Edita u. Inedita Schopenhaueriana" Ed. Grisebach'a на с. 21—23.

Заметка эта, в подлинной рукописи занимающая 2 страницы формата in 4°, была препровождена самим мыслителем в редакцию "Meyer's Conversationslexikon" при нижеследующем письме:

"Согласно Вашему желанию посылаю заметку о моей жизни — такую, какая, по моему мнению, отвечая Вашей цели, может удовлетворить большинство читающей публики. С благодарностью принимаю предлагаемый Вами отдельный оттиск сказанного обо мне (в лексиконе?)."

Этот классически сжатую автобиографическую заметку редакция Мейерова словаря воспользовалась, однако же, лишь как материалом для собственной своей неудавшейся статьи о Шопенгауэре. Равным образом и проф. Эрдманн в Галле — по просьбе которого Шопенгауэром в апреле 1851 г. была написана автобиографическая заметка, несколько более подробная, чем приводимая ниже, — не напечатал ее дословно в том сочинении, для коего она была предназначена. Наконец, о третьей подобной же заметке, составленной для "Pierer's Real-Lexikon", сохранилось лишь указание в письме Шопенгауэра к Dr. Ашеру от 15 июля 1851 г. (Dr. Asher. Arth. Schopenhauer. Neues von ihm und über ihn. Berlin, 1871. S. II). Таким образом, разысканная Брассай и Ф. Мельцлем заметка является чуть ли не единственною достоверною автобиографиею Шопенгауэра, сохранившеюся в подлиннике, ибо более подробные — на 30-ти листках — заметки Шопенгауэра, носившие автобиографический характер и озаглавленные "εἰς ἑαυτόν" ["О самом себе" (*греч.*)], по воле мыслителя были уничтожены его душеприказчиком Гвиннером, который, впрочем, отдельными страницами их воспользовался для своей "Schopenhauer's Leben".

Вл. Штейн

только в течение одного семестра, хотя по 1831 г. — за исключением годов отсутствия из Берлина — мое имя постоянно вносилось в расписание лекций. То была пора самого полного расцвета гегельянства. В 1822 г. я снова отправился путешествовать по Швейцарии и Италии и в Берлин вернулся обратно лишь в 1825 г. В 1830 г. в Берлине я переработал на латинский язык и значительно исправил выпущенную мною первоначально на немецком языке "Теорию цвета", которая затем и появилась в III томе изданных Юстусом Радиусом "Scriptores ophthalmologici minores", под заглавием "Theoria colorum physiologica eademque primaria".

В 1831 году, когда холера впервые посетила Германию, я удалился с ее пути сюда во Франкфурт — на время; но так как холера пощадил этот город, а климат и удобства этого города мне пришлось особенно по сердцу, то я и остался здесь, где и живу вот уже 21 год частным ученым и чужеземцем (als privatisirender Fremder lebe). Здесь же в 1836 г. издал я мое небольшое исследование "О воле в природе" — ему я придаю особенное значение, так как в нем более основательно и более ясно, чем где-либо, изложена истинная сущность моей метафизики. Вслед за сим я выступил с ответными сочинениями на две, предложенные от Норвежского и Датского ученых обществ к соисканию, задачи по этике; увенчано премиею было лишь первое мое сочинение, но они оба вместе выпущены здесь в свет в 1841 г. под заглавием "Две основные проблемы этики". Наконец в 1844 г. вышло вторым изданием и главное мое сочинение, разросшееся до двух томов.

Я имел всю жизнь счастье провести среди полной независимости: в неограниченном обладании и всем моим временем, и всеми моими силами — так, как сего требовали разносторонние исследования, а равно упругость и свобода духа, являвшиеся необходимым условием моей работы.

Артур Шопенгауэр

Франкфурт-на-Майне, 28 мая 1851 г.

Карл Ясперс

АРТУР ШОПЕНГАУЭР

К 100-летию со дня его смерти

Когда Артуру Шопенгауэру было 30 лет, вышло в свет его главное произведение — "Мир как воля и представление". Через десять лет после появления книги ее издатель Брокгауз писал: "Так как сбыт был очень незначительным, большая часть издания была использована в качестве макулатуры". Несмотря на это, Шопенгауэр оставался уверенным в своей грядущей славе. Двадцать лет спустя, после переговоров, которые были трудными для неудачливого писателя, он смог издать объемистый дополнительный том. Он начал свое предисловие к нему так: "Не современникам, не землякам — человечеству передаю я мое отныне завершенное произведение". Через два года его издатель сообщил: "Я могу, к моему сожалению, сказать Вам только, что я этим сделал плохой гешефт".

Восемь лет спустя, после долгих поисков, был привлечен новый издатель для собрания статей под названием "Parerga и Paralipomena" ("Добавленное и опущенное"). И вот теперь наконец после более чем тридцати лет, в течение которых он оставался незамеченным, этой своей публикацией Шопенгауэр нашел отклик. Почему? Блестящие эссе способны привлекать. Но существеннее было нечто другое. В немецкой духовной истории что-то произошло: великая философия почти внезапно утратила свое значение. Господствующее положение заняли естествознание, материалистическое мышление и политика. На некоторых образованных людей философия Шопенгауэра воздействовала, по сравнению с этим варварством, как благородное явление гуманистического предания, которое в то же время достаточно подходило современности, новому миру. Она была открыта для реальностей, обращалась к естественным наукам, но презирала материализм, политику, национализм. Некоторым даже казалось, будто Шопенгауэр впервые раскрыл сущность мира. Он нашел приверженцев. Даже университетская философия начала обращать на него внимание. Визиты читателей, желающих выразить свое почитание, учащались. Когда в 1860 году, 72 лет, Шопенгауэр умер, он уже видел первые лучи солнца своей славы. Вскоре он стал самым читаемым философским писателем. Рихард Вагнер и Ницше восхищались им. Даже Якоб Буркхардт, которому не нравились философы, имел склонность к Шопенгауэру.

Не менее необычна жизнь этого человека. Его отец, входивший в патрициат Данцига, был богатым торговцем. Свобода означала для него все. Когда в 1793 году пруссы захватили Данциг, он покинул свою

родину, лишившись при этом значительной части своего состояния. Пятилетний Шопенгауэр прибыл в свободный Гамбург. Но ни здесь, ни где бы то ни было еще сын так и не нашел родины. Он должен был стать, по воле отца, свободным европейцем. Имя Артур было выбрано потому, что на всех языках оно остается неизменным. В десятилетнем возрасте Шопенгауэр был доверен одному другу отца по коммерческим делам в Гавре — для обучения французскому языку. В совершенстве овладев им, через два года он вернулся в Гамбург. Пятнадцати лет за несколько месяцев он выучил в Лондоне английский язык. Оттуда он отправился с родителями в путешествие через Францию до Средиземного моря, а затем назад — через Швейцарию, Вену, Дрезден, Берлин, Данциг. После двухлетнего отсутствия, в 1805 году, семнадцатилетним, он опять оказывается в Гамбурге.

Независимость, по мнению отца Шопенгауэра, предполагает богатство. Ученый же, стать которым жаждал юный Шопенгауэр, всегда остается в бедности и зависимом положении. Поэтому для своего сына он желал обучения по коммерческой части. Так и произошло.

Но уже в том же 1805 году отец покончил с собой. Из pietета Шопенгауэр еще некоторое время оставался в деле. Однако он все же без колебания тотчас воспользовался предоставленной матерью возможностью наверстать изучение древних языков и стать ученым. С выдающимися учителями он быстро достиг цели. Университет Шопенгауэр посещал в Гёттингене и Берлине, обратясь прежде всего к медицине, естественным наукам, а затем — к философии. В 1813 году университетом Иены *in absentia** ему была присвоена ученая степень доктора философии за его знаменитую работу "О четвероюм корне закона достаточного основания".

И вот теперь из своего широкого знания мира и жизненного опыта, дополненных философией Платона, Канта, индийцев, Шопенгауэр в четыре дрезденских года (1814—1818) взрастил свое главное произведение. Сначала он записывал лишь фрагменты, пришедшие как бы случайно. В то время он отметил: "Произведение растет... постепенно и понемногу, как ребенок в материнском теле: я не знаю, что возникло вначале, а что под конец... я знаю, все это возникло из единого основания... Я, каким я здесь сижу и которого знают мои друзья, не постигаю возникновения произведения... Мой дух берет пищу из мира через рассудок и чувства, эта пища дает произведению тело... я люблю мое произведение, как мать своего ребенка".

Это был апогей его творчества, однократный, разовый, давший в результате некоторое мировоззрение и взгляд на жизнь, мировоззрение, которое в течение четырех последующих десятилетий, вплоть до смерти Шопенгауэра, оставалось неизменным, но было им дополнено, расширено, варьировано, применено.

Основные мысли его видения мира — следующие. Все, что мы видим и мыслим, есть объект для нас; и поэтому он существует для нас только таким, каким он выглядит для субъекта вообще. Кант сказал: мы

* заочно (лат.).

познаем явление, но не вещь в себе. Однако то, что Кант с помощью понятия вещи в себе выдвинул только в качестве предельного понятия познания, Шопенгауэр имел намерение видеть как саму вещь в себе в ее сущности. Речь идет о том, что мы знаем в *одном* месте в мире, — непосредственно в нашем собственном внутреннем мире как напор, влечение, вожделение, о том, что Шопенгауэр подразумевает под словом "воля". Мир как явление существует для нас в форме представления, сам же по себе, в себе, он есть воля. Отсюда название главного произведения: "Мир как воля и представление".

То, что мы испытываем во внутреннем мире, — ключ к пониманию мира внешнего. То, что для нас остается тайной во внешнем мире, а именно сила, движение, само по себе, в себе, есть то, что мы знаем в нашем внутреннем мире. В шуме водопада, в игре облаков, в неукротимом росте растений, в бурном жизненном напоре животных — всюду мы чуем одно: волю, которая по сути дела есть сущность мира. "Волевой акт, из которого происходит мир, — это наш собственный волевой акт".

Мир представления есть поэтому в целом объективирование, или "объективность", воли — в ступенчатой последовательности от неорганического мира через жизнь растений и животных до осознанной воли в человеке.

Явления, бесконечно индивидуализированные благодаря пространству и времени, — это второй шаг данного миропонимания, — подчиняются общим, сохраняющимся типам (праобразам, образцам, формам, платоновским идеям). Последние составляют вечное промежуточное царство между становящимися, возникающими, преходящими индивидами и вещью в себе воли, которая может проявиться только посредством этих типов, или идей.

Третий шаг. Уже у высших животных рассудок выступает только как инструмент напора воли, а человек, кроме того, наделен еще и разумом; тот и другой находятся на службе у самой по себе слепой воли.

Таков образ мира. Воля сама по себе не имеет никакой цели. Мир — это "арена замученных и запуганных существ, которые существуют только благодаря тому, что одно поедает другое, арена, где каждый хищный зверь — это живая могила тысяч других, и его самосохранение есть цепь мучительных смертей".

Мир, где воля веки вечные терзает саму себя. Гармонии в нем имеется ровно столько, чтобы он еще мог существовать, а противоборства — как раз столько, чтобы он совсем не погиб.

"Желание есть основное заблуждение". Бессмысленность желания радикально испытывает лишь человек. Если он не устремляется вперед в муче беспрестанного тщетного вожделения, то изнемогает от еще большей муче, вызываемой скукой. Перед лицом этого мира Шопенгауэр взывает: "Мир существует, и это очевидно; я хотел бы только знать, кому от этого какая польза".

Но после этого обнаруживается удивительный, из того, что было до тех пор, непонятный, новый феномен. Отдельных, редких людей познание основы мира как слепой воли освобождает от власти этой воли. В созерцании произведений искусства им становятся очевидными идеи

вещей, а в музыке — сама воля. Подчиненность познания воле — сброшена. В спокойной созерцательности чистого, лишённого воли, невременного познания индивидуальность исчезает.

Так как в философском познании воля постигает, что же она такое есть, она может после этого, вместо того чтобы, слепо утверждаясь, в постоянной муке изводить себя, напротив — саму себя отрицать. Только на мгновение происходит это освобождение благодаря искусству, поэзии, философии, когда они позволяют воле становиться многозначительным зрелищем, в созерцании которого ее мука в зрителе снимается.

Однако окончательное освобождение может произойти только посредством действительного, постоянного самоотрицания, то есть посредством целомудрия, бедности, умерщвления плоти, но не через самоубийство, которое представляет собой только отчаявшийся волевой акт, а не отрицание воли. Индийские аскеты и христианские отшельники — вот исполнители самоотрицания воли. Шопенгауэр почитает их. "Моя философия, — говорит он, — единственная, которая в этике выходит за пределы хороших дел и знает нечто более высокое, а именно аскезу".

Здесь Шопенгауэр видит главный пункт, суть своей философии. "Воля приходит к самопознанию, вследствие чего становится возможным ее снятие, избавление от нее". Однако такое избавление не обретается миром в целом благодаря мировому процессу, оно выпадает на долю только отдельного человека благодаря ему самому.

Благодаря себе самому! Здесь Шопенгауэр видит некую мистерию. В избавлении через самоотрицание происходит не какой-то особенный способ познания, даже характер человека не изменяется. Скорее совершается такое полное обращение, перемена, что и индивидуальные характеры исчезают. Отсюда большая схожесть всех святых. Однако к такому отрицанию самой себя воля не может "принудить посредством намерения". Оно "приходит внезапно и налетает как бы извне". Поэтому Шопенгауэр называет это воздействием благодати. "Все существо человека от самого основания изменяется и переворачивается, так что он ничего больше не хочет от всего, что он до сих пор так сильно желал; таким образом, действительно, как бы некий новый человек занимает место старого". Наш философ намерен согласиться с христианскими и индийскими аскетами. "За нашим наличным бытием скрывается нечто Другое, которое становится доступным нам лишь посредством того, что мы отрясаем с себя мир", скрывается Ничто, которое, однако, есть ничто только с точки зрения мира.

Христианин ли Шопенгауэр? Нет, он резко высказывает свой атеизм. В основе мира нет никакого Бога, никакого разума, но есть одна лишь слепая воля, лишённая цели воля и ее самоистязание.

После появления своего главного произведения Шопенгауэр опять совершил большое путешествие, на этот раз в Италию. В Венеции он видел Байрона, промчавшегося мимо него верхом на лошади. Сопровождавшая его возлюбленная воскликнула в величайшем возбуждении: "Ecco il poeta inglese!"* Из ревности философ отказался от визита

к великому поэту, к которому ему открывало доступ рекомендательное письмо Гёте.

Затем в 1820 году с помощью Гегеля он получил доцентуру в Берлине. В гордом сознании истинности одной лишь своей философии Шопенгауэр назначил свои лекции на те же самые часы, в которые читал презираемый им Гегель. Следствием было то, что он имел очень немногих слушателей, а в следующем семестре у него их не было вообще. Он опять отправился на три года в Италию. Затем он еще раз имел такую же академическую неудачу в Берлине. Наконец в 1831 году, пробыв приват-доцентом на протяжении десяти лет, он покинул Берлин, покинул неожиданно, из-за холеры. С тех пор он жил непрерывно, без всяких дальних путешествий, почти тридцать лет, до самой своей смерти в 1860 году, во Франкфурте, огорченный и сердитый. Он питался в лучшей гостинице, платил двойную цену из-за своего большого аппетита, оживленно и остроумно беседовал с другими постояльцами, посещал концерты и спектакли, читал газеты, особенно английские, ходил гулять со своей собакой, жил в лучшей литературе тысячелетий и неустанно записывал свои наблюдения и мысли, пока не пришел, наслаждаясь своей начинающейся славой, в покойное, почти удовлетворенное старческое настроение.

Шопенгауэр был непоколебимо убежден: "Я приподнял вуаль истины выше, чем кто-либо из смертных до меня". Эта философия представляет собой "внутри границ человеческого познания вообще действительное решение загадки мира. В этом смысле ее можно назвать откровением. Она инспирирована духом истины. В четвертой книге даже есть несколько параграфов, которые можно было бы рассматривать как бы внушенными Святым Духом!"

Сегодня, пожалуй, уже никто не принимает этого притязания всерьез. Его метафизика ценится как поэтическое творение, но не как решение загадки мира. Он по праву ценится в качестве великого эссеиста. Не его система, а философское расположение духа Шопенгауэра в этой эссеистике и в этой метафизике является предметом нашей критики.

Шопенгауэр, убежденный атеист, видит в святых аскетах высочайшую истину, но даже не пытается следовать им. Фактическую сторону своей собственной жизни он считает совершенно безразличной. "То, что я персонально испытываю, и то, что со мною происходит, — это моя насмешка". Ибо это, мол, совсем не он сам: "Если я чувствовал себя несчастным, то я принимал себя за кого-то другого, чем я есть... например, за приват-доцента, который не будет профессором и не имеет слушателей... или за ответчика на том процессе по поводу оскорбления, или за влюбленного, которого не хочет услышать та девушка, которой он упорно добивается... Этим всем я не был, это все было чужим материалом... Но кем же я был? Тем, кто написал "Мир как воля и представление" и кому было дано решение великой проблемы существования (Daseins)... Вот он — это я, и что могло бы в таком случае

* "Вот английский поэт!" (ит.)

беспокоить его в те годы, в которые он еще должен дышать?" Образ мира у Шопенгауэра имеет такой смысл: его не должно было бы быть. Но образ ни к чему не обязывает.

И все же не сохраняется ли одно: правдивость Шопенгауэра? Он сам, сознавая несоответствия своей жизненной практики, сказал перед смертью, что он имел, по крайней мере, "чистую интеллектуальную совесть".

Но не могло ли и это быть самообманом? Он, конечно, никогда не говорит неправды о том, что осознает. Он не ведает никакой предусмотрительности в провоцирующем высказывании своих возмущающих суждений. Он бьет в лицо. Однако жесткая агрессивность без справедливого углубления в человека и в обстоятельства дела еще ни в коем случае не является правдивостью.

Он занимается естественными науками, но он никогда не понимал критического научного исследования. Потому что он ищет только подтверждений для своих тезисов. Он пойман в догматическую колею.

То, как он кичится правдивостью, имеет театральные характер. Он не может в достаточной для себя степени подчеркнуть свое мужество "для рискованного предприятия вновь предстать перед древним сфинксом с повторной попыткой решить эту вечную загадку, с риском низвергнуться, присоединяясь ко столь многим, канувшим в мрачную бездну забвения!"

Разве не прославляли его гуманность, его сострадание всем страдающим человека и животного? Однако других людей он не признает. "Вид животного непосредственно радует меня, вид человека, напротив, почти всегда вызывает у меня решительное отвращение". "Такие, как я, должны жить с иллюзией быть единственным человеком на опустевшей планете... В большинстве случаев люди замечают также при первом знакомстве со мной, что ни они для меня, ни я для них ничем не можем быть". "В конце концов есть и остается каждый человек одиноким". Тем не менее Шопенгауэру, этому Одинокому, его наличное существование все же не совершенно безразлично. Он видит свою "жизненную мудрость" в том, чтобы "обладая более высокой степенью сознания, а стало быть, более высоким существованием (Daseins), сохранить для себя наслаждение им чистым и не чахлым".

Но не остается ли и еще нечто другое — его независимость? "Никому не был он подчиненным!" — восклицает Ницше. В самом деле, он ни о ком не печалился, если его критика, доходящая до оскорбления, становилась иногда великолепным посмешищем. В либеральный век он ничем при этом не рисковал, потому что обладал состоянием.

В чем коренится большое влияние Шопенгауэра? Престиж философа принесло ему, по-видимому, то, что он в легкой форме сделал доступным рассудочное мышление философии; но его фактическое влияние едва ли исходило от его системы.

Он воздействовал оправданием всякого ожесточения. Основной жизненный закон бунта против мира, против века и его лицемерия был удовлетворен. Но если он часто оказывается прав, то тем самым помимо всего прочего он служит настроениям негативных тотальных суждений, бездеятельного всезнайства, мнимого превосходства.

Он воздействовал своим презрением к политике и истории, своей политической безответственностью. Решающую роль здесь играла его консервативная воля к безопасности. Он один призывал к власти, которая укротит каналов. Философ хочет в покое и безопасности предаваться наслаждению своим мышлением. Единственным наследником всего своего имущества он назначил "учрежденный в Берлине фонд поддержки прусских солдат, ставших инвалидами в борьбе с восстаниями и бунтами 1848 года за поддержание и восстановление законного порядка в Германии".

Он воздействовал своей психологией разоблачения, срывания масок. Напасти были поняты из Бессознательного, из темной, одновременно создающей и портящей человека могущественной силы. Бессознательное становится у Шопенгауэра, для которого оно подобно дьяволу, одновременно предметом своего рода благоговения.

Он воздействовал своим пониманием человека в его изменности и в том, что достойно в нем ненависти, пониманием человека, который есть в нас самих и которого мы в себе презираем.

Шопенгауэр как мастер оказал влияние на многих немецких литераторов — наряду с Гейне, который, однако, в сравнении с ним осуществляет совсем другой суверенитет по отношению к самому себе, суверенитет, при котором подвергают себя страданию, проявляют истинную серьезность в игре, более высокую человечность, проникновенное политическое сознание.

Шопенгауэр пишет с блестящей эффектностью, редко становится скучным, он возбуждает наблюдениями, тайнами, умилениями. Его мышление имеет ясность переднего плана, но за ним скрывается замешательство Экзистенциального.

Этим можно легко позволить себя увлечь, особенно в юности. Для юноши чрезвычайно важно, развеет ли он однажды все чары. Но и потом сочинения Шопенгауэра остаются предметом нашего восхищения таким духом и таким мастером своего дела, а кроме того, всегда еще и, так сказать, занимательным чтением.

Шопенгауэр открыл шлюзы для соблазна всяческими субъективностями и мнимо освобождающими фанатизмами, культом бессознательного, психологизированием мира. Он участвовал в создании той хаотической модерности (Modernität), преодоление которой составляет гигантскую задачу современного (moderner) разума.

Даты жизни и творчества А. Шопенгауэра

- 1788**
22 февраля в Данциге, на Хайлигенгайт-гассе, 114, родился Артур Шопенгауэр.
Отец — крупный торговец Генрих Флорис Шопенгауэр. Мать — Иоганна Генриэтта, урожденная Трозинер.
- 1793**
Данциг переходит к Пруссии. Республиканец по убеждениям, Г. Ф. Шопенгауэр, потеряв часть своего состояния, переезжает в свободный ганзейский город Гамбург.
- 1797**
12 июня родилась сестра А. Шопенгауэра Луиза Аделаида (Адель).
Артура посылают к компаньону Г. Ф. Шопенгауэра в Гавр, где он остается более двух лет.
- 1799**
Артур поступает в частную школу Рунге.
- 1800**
Трехмесячная поездка из Гамбурга в Карлсбад и оттуда в Прагу.
- 1803**
Вместо посещения школы Артур предпринимает двухгодичную поездку (1803—1804) через Голландию, Англию, Францию и Швейцарию.
- 1804**
22 августа — конфирмация Артура в Данциге. Декабрь: конец путешествия, возвращение в Гамбург. "Это образовательное путешествие с ранних лет приучило меня не удовлетворяться одними лишь именами вещей, но решительно предпочитать словесной оболочке наблюдение и исследование самих вещей, их познание, вырастающее из созерцания, а потому впоследствии мне никогда не грозил опасность принимать слова за вещи", — писал Шопенгауэр.
Артур начинает обучаться торговому делу у Якоба Кабуна в Данциге.
- 1805**
Умер Генрих Флорис Шопенгауэр.
- 1806**
Мать и сестра Шопенгауэра переезжают в Веймар, где Иоганна Шопенгауэр держит литературный салон, занимается литературным трудом и позднее становится популярной романисткой. Среди гостей салона — Гёте, Захария Вернер, Виланд, Генрих Мейер, Фридрих Майер, Риммер, Карл Людвиг Фернов. Фернов дает Артуру совет: начать ученую карьеру еще не поздно.
- 1807**
Артур берет частные уроки, осваивая гимназическую программу, сначала в Готе, позже в Веймаре. Знакомство с посетителями салона Иоганны Шопенгауэр.

1809

Артур по достижении совершеннолетия получает от матери треть оставшегося от отца состояния: 19 000 талеров. 9 октября Артур поступает в Гёттингенский университет, чтобы изучать медицину. Слушает лекции по химии, физике, ботанике, анатомии, физиологии, этнографии и истории крестовых походов.

1810

Во втором семестре изучает философию под руководством Готлоба Эрнста Шюльце.

1811

Учеба в Берлинском университете, в том числе у Фихте и Шлейермахера. Посещает лекции по зоологии, геогнозии, астрономии, физиологии и поэзии.

1813

В связи с военными событиями — прекращение занятий в Берлине. В Рудольштадте А. Шопенгауэр пишет диссертацию, за которую Йенский университет заочно присуждает ему степень доктора философии.

Диссертация под названием "О четвероюм корне закона достаточного основания" выходит первым изданием тиражом в 500 экземпляров. Гёте приглашает Шопенгауэра к совместным занятиям наукой о цвете.

1814

Разрыв Шопенгауэра с матерью и переезд в Дрезден. Шопенгауэр делает наброски к будущей книге "Мир как воля и представление".

1816

Работа "О зрении и цвете" выходит в свет после того, как Шопенгауэр долго и напрасно добивался ее одобрения от Гёте.

1818

Людвиг Сигизмунд Рувль пишет портрет Шопенгауэра; дрезденские друзья прозвали этот портрет "Jupiter tonans" ("Юпитер, мечущий грома"). Книга "Мир как воля и представление" выходит в издательстве Брокгауза, помеченная 1819 годом издания.

1818—1819

Путешествие Шопенгауэра в Италию.

1819

В августе Шопенгауэр возвращается из Италии в Дрезден. Посещает Гёте. Разорение данцигского торгового дома Муля, в который были вложены основные денежные средства семьи Шопенгауэра; А. Шопенгауэру удается сохранить свое состояние благодаря искусным финансовым операциям.

Шопенгауэр ищет места доцента в Гейдельберге, Гёттингене или Берлине и пишет диссертационное исследование при Берлинском университете.

1820

Шопенгауэр допущен к коллоквиуму в Берлине: выступает с пробной лекцией на философском факультете под председательством Гегеля. В летнем семестре Шопенгауэр читает первую и единственную лекцию своего курса: "О философии в целом, то есть учение о сущности мира и о человеческом духе".

1821

Знакомство Шопенгауэра с Каролиной Рихтер (сценический псевдоним Медон), хористкой Берлинской оперы.

Шопенгауэр поселяется в Берлине на Нидерлагштрассе, 4.

1822—1824

Вторая поездка в Италию. Шопенгауэр тяжело заболевает.

1824

После лечения в Бадгаштейне философ возвращается в Дрезден. Переводит на немецкий язык сочинения Д. Юма "Естественная история" и Л. Стерна "Жизнь и мнения Тристрама Шенди". Знакомство с Людвигом Тиком.

1825

Возвращение в Берлин.

Против Шопенгауэра возбуждают судебный процесс по делу о нанесении увечья соседке по дому.

1826

Знакомство Шопенгауэра с А. Гумбольдтом и А. Шамиссо.

1830

"Theoria sologum physiologica", латинская переработка книги "О зрении и цвете", выходит в серии "Scriptores ophthalmologici minores".

1831

Отъезд из Берлина перед приближением холеры.

Шопенгауэр временно поселяется во Франкфурте-на-Майне.

1832

Шопенгауэр временно поселяется в Маннгейме. Переводит на немецкий язык "Карманного оракула" Бальтасара Грасиана.

1833

Окончательное переселение во Франкфурт-на-Майне, в квартиру на Шёне Аусзихт, 17. Добровольное затворничество Шопенгауэра.

1836

Выходит в свет работа Шопенгауэра "О воле в природе".

1837

Переписка с Й. К. Ф. Розенкранцем.

1838

17 апреля умерла Иоганна Шопенгауэр, перед этим трижды официально отказавшая сыну в наследстве.

1839

Сочинение Шопенгауэра "О свободе воли" (конкурсная работа для Норвежского королевского научного общества в Дронхейме) награждается большой золотой медалью.

1840

Сочинение "Об основе морали", конкурсная работа для Датского королевского научного общества, не получает премии, так как оказывается единственной присланной на конкурс.

1841

Обе конкурсные работы Шопенгауэра выходят под заглавием "Две основные проблемы этики".

Берлинский приват-доцент, доктор Ю. Фрауэнштедт, выступает в защиту Шопенгауэра.

1844

После долгих проволочек в издательстве Брокгауза выходят второй том "Мира как воли и представления" и первый том в новом издании, без авторского гонорара.

Начало работы над книгой "Paregga и Paralipomena".

1846

Первый визит Ю. Фрауэнштедта к Шопенгауэру.

1847

Второе, дополненное издание работы "О четверяком корне закона достаточного основания".

1849

25 августа умерла Адель Шопенгауэр.

1851

После нескольких отказов разных издателей "Paregga и Paralipomena" выходит в издательстве А. В. Гайна в Берлине.

1852

Публикация рецензии на "Paregga" Карла Гуцкова: "Самомыслитель". Признание в Англии (статья Дж. Оксенфорда "Иконоборчество в немецкой философии").

1853

Статья Дж. Оксенфорда "Иконоборчество в немецкой философии" выходит в немецкой газете "Восшише цайтунг" в переводе Э. О. Линднера.

1854

Дружба с В.Гвиннером, будущим душеприказчиком и первым биографом Шопенгауэра. Р. Вагнер присылает Шопенгауэру экземпляр текста "Кольца Нибелунга" с посвящением.

Выходит второе издание книги "Мир как воля и представление".

Ю. Фрауэнштедт публикует "Письма о философии Шопенгауэра".

1855

Французский художник Жюль Лунтершютц пишет первый из серии портретов Шопенгауэра.

1857

Первые лекции о философии Шопенгауэра в Бонне и Бреслау.

1858

Брокгауз сообщает, что второе издание "Мира как воли и представления" распродано.

Торжественно празднуется семидесятилетие Шопенгауэра.

1859

Выходит третье издание "Мира как воли и представления".

Переезд Шопенгауэра в соседний дом на Шёне Аусзихт, 16.

Элизабет Ней работает над скульптурным портретом Шопенгауэра.

1860

Выходит второе издание "Двух основных проблем этики".

21 сентября Артур Шопенгауэр после недолгой болезни умер во Франкфурте-на-Майне.

Об издании произведений А. Шопенгауэра в России

Обращаясь к будущим издателям своих книг, Артур Шопенгауэр писал: "Преисполненный возмущения той позорной порчей немецкого языка, в которой вот уже много лет сколь ревностно, столь и бестолково, методически и *con amore* упражняются многие тысячи скверных писателей и лишенная вкуса публика, я чувствую необходимость сделать следующее заявление: проклятие мое падет на всякого, кто при будущих изданиях моих сочинений умышленно изменит в них что-нибудь, будь то целая фраза или хотя бы одно слово, слог, буква, знак препинания"*.

Исполнить этот завет, казалось бы, нетрудно: надо лишь аккуратно следовать воле автора. Именно такого отношения сам Шопенгауэр ждал от своих издателей. Вместе с рукописью книги "Мир как воля и представление", предназначавшейся для второго издания, Шопенгауэр отослал в издательство Ф. А. Брокгауза следующее напутствие: "Мой дорогой наборщик! Мы с Вами относимся друг к другу, как душа и тело, и, как они, должны поддерживать друг друга, чтобы вышло творение, о котором господь (Брокгауз) скажет, что оно хорошо. Я свое дело сделал; в каждой строчке, каждом слове, в каждой букве думал о Вас, как Вы будете их разбирать. Теперь Вы сделайте Ваше дело... Следите за моим правописанием и пунктуацией: и никогда не думайте, будто что-то Вы понимаете лучше. Я — душа, Вы — тело"***.

Однако опыт работы над текстами Шопенгауэра редакторов, издателей и переводчиков в разных странах показывает, что исполнение авторской воли в данном случае — трудная задача, и простого невмешательства здесь далеко не достаточно. Читая Шопенгауэра, приходится иметь дело с текстом внутренне разнородным и многослойным. Единая стержневая идея должна быть прослежена сквозь ряд бесчисленных переформулировок, отступлений и уточнений. Немецкий язык Шопенгауэра не только непогрешимо правилен, по мнению самого автора, но и превосходен — по отзывам современников. Пишущие о Шопенгауэре отмечают классический стиль его сочинений; точнее, пожалуй, было бы говорить о множестве стилей, которые философ использует с большим, иногда нарочито демонстрируемым мастерством. Перед переводчиком стоит трудная задача: одновременно строго следовать "букве", фразе, каждому отдельному мотиву сложно выстроенной шопенгауэровской мысли — и не терять из вида текст и концепцию в целом.

Каким же складывался интеллектуальный образ Шопенгауэра в немецкой философской традиции — апологетической или же враждебной, но никогда не академично-равнодушной по отношению к "философу воли"?

На выход в 1818 г. главного труда Шопенгауэра, книги "Мир как воля и представление", отозвались два рецензента — И. Ф. Герbart и Ж.-П. Рихтер. Молодой философ был приглашен в Берлинский университет, где его

* *Arthur Schopenhauer's Werke in fünf Bänden*. Hrsg. von Ludger Lütkehaus. Beibuch von Ludger Lütkehaus und Michel Bodmer. Leipzig, 1991. S. 9.

** *Ibid.* S. 10—11.

лекции, как известно, не имели никакого успеха. Затем наступило то, что сам Шопенгауэр называл "заговором молчания": долгие годы его труды оставались незамеченными и не пользовались спросом у посетителей книжных лавок. Перелом в отношении читающей публики к Шопенгауэру наступил лишь в начале 50-х гг. На его книгу "Parerga и Paralipomena" отозвался рецензией К. Гуцков. В Англии вышла статья Дж. Оксенфорда "Иконоборчество в немецкой философии", содержавшая разбор некоторых аспектов миропонимания Шопенгауэра. В следующем году эта статья была опубликована в Германии в популярной газете "Vossische Zeitung" в переводе Э. О. Линднера. В 1854 г. Ю. Фрауэнштедт в книге "Письма о философии Шопенгауэра" дал первый обстоятельный анализ философских взглядов своего учителя. Р. Вагнер посвятил Шопенгауэру текст "Кольца Нибелунга". Лекции о нем читались в Бонне и Бреслау, готовилось третье издание его "Мира как воли и представления", переиздавались другие работы, торжественно отмечалось 70-летие философа. Русский биограф Шопенгауэра, И. В. Штейн, писал: "Выйдя из заколдованного круга игнорирования, сочинения Шопенгауэра в 50-х годах уже настолько распространились в Германии, что стало в некотором роде принадлежностью хорошего тона заявлять знакомство с "Миром как воля и представление", а "Parerga и Paralipomena" появились даже в дамских будуарах"*.

После смерти А. Шопенгауэра, в 1860-х гг., почитатели философа не раз старались оправдать его перед той самой публикой, пренебрежение к мнению которой так часто звучит в поздних работах Шопенгауэра. Так, книга "Артур Шопенгауэр. От него и о нем" ("Von ihm. Über ihn"), подготовленная Э. О. Линднером и Ю. Фрауэнштедтом, содержала наряду с письмами, заметками философа и воспоминаниями также и "Слово в защиту" шопенгауэровской философии.

В те же годы началась и издательская работа над рукописным наследием Шопенгауэра. Уже в 1864 г. в Лейпциге вышел в свет том, полностью посвященный рукописному наследию философа: *Aus Arthur Schopenhauer's handschriftlichem Nachlass. Abhandlungen, Anmerkungen, Aphorismen und Fragmente. Hrsg. von J. Frauenstädt*. В 1871 г. Фрауэнштедт издал "Словарь" по философии Шопенгауэра (*Schopenhauer-Lexikon. Ein philosophisches Wörterbuch, nach Arthur Schopenhauers sämtlichen Schriften*).

Казалось бы, уже в тот период материала для объективной оценки творчества Шопенгауэра было собрано достаточно (хотя, разумеется, в последующие годы число публикаций неизданных его трудов значительно возросло). Однако до сих пор сохраняются представления о Шопенгауэре как о "франкфуртском чуде", реакционном мыслителе-одиночке, мизантропе, сознательно писавшем "не для толпы" при всей классической ясности его языка и стиля. Мировая слава так и не смогла разрушить этот образ, а скорее, даже укрепила его. Трудности перевода сочинений Шопенгауэра на другие языки во многом обусловлены именно этим: попытки сделать текст философа по возможности более "понятным" входят в противоречие со сложными теоретическими построениями самого шопенгауэровского текста.

Необходимо отметить, что распространению идей Шопенгауэра во многом способствовали труды Э. Гартмана и Ф. Ницше. Оба они признавали его своим предтечей и учителем, но вместе с тем их собственные трактовки "философии воли" подчас весьма отличаются от изначальных шопенгауэровских.

Так, Э. Гартман в книгах "Философия бессознательного" (1869), "Феноменология нравственного сознания" (1879) и "Религиозное сознание челове-

* Артур Шопенгауэр. Очерки его жизни и творчества (по поводу столетней годовщины его рождения). М., 1888. С. 6.

чества" (1882) сформулировал учение, определяемое в истории философии как "пессимизм" (к данному философскому направлению часто относят и философскую лирику Дж. Леопарди*). Однако как сторонники, так и противники шопенгауэровской философии неоднократно отмечали, что "пессимизм" самого Шопенгауэра имеет особый характер, что размышления "о страданиях мира", "о ничтожестве существования" все же не "чисто-отрицательные", не разрушительные и не безнравственные. Ф. Ницше называл Шопенгауэра своим "отцом" в философии. "Что такой человек вообще писал, — это, поистине, увеличивает охоту жить на этой земле", — отмечал он в очерке "Шопенгауэр как воспитатель" (в "Несвоевременных размышлениях" 1873—1874 гг.)**. Для Ницше первостепенное значение имеет жизнь философа; только через нее его учение получает смысл и величие. Особенно важно для него противопоставление Шопенгауэра как "пособника жизни" — той "ослабевшей эпохе", неприятие которой характерно и для самого Ницше. Через Ницше к Шопенгауэру возводится новый тип философствования, свободный от каких бы то ни было академических, университетских установок. Даже сама "воля" у Шопенгауэра часто воспринимается в контексте с "волей к жизни" и "волей к власти".

Нельзя не указать и на резко негативные оценки творчества Шопенгауэра. "Филистер среди философов и философ среди филистеров" — таков приговор Ф. Меринга***. Непростительными недостатками Шопенгауэра он считает неприятие гегелевской диалектики, отсутствие какой-либо реакции на революционные события 1848 г., "пессимизм" как уход от насущных проблем социальной действительности. Должно было пройти без малого два столетия, чтобы стало возможно снять с философии Шопенгауэра однозначные ярлыки "пессимизма", "иррационализма", "волюнтаризма" и выделить ему место более соответствующее его воззрениям: место "философа против течения"****.

В первой половине XX в. судьба философии Шопенгауэра складывалась не менее противоречиво. С одной стороны, интерес к творчеству франкфуртского мыслителя был огромен*****; с другой — многие философы либо вообще обходили его молчанием, либо явно опасались продемонстрировать зависимость от него. Так, от Шопенгауэра отмежевался сначала А. Бергсон, а затем М. Хайдеггер. В лучшем случае на Шопенгауэра ссылались, как на юношеское увлечение (например, Н. Бердяев).

В последней трети XX в. творчество Шопенгауэра стало предметом повышенного интереса для представителей ряда направлений новейшей философии, в том числе его "земляков" — основателей "Франкфуртской школы", в частности М. Хоркхаймера*****. К двухсотлетию Шопенгауэра

* Ср.: Каро Б. Пессимизм в XIX веке. Леопарди, Шопенгауэр, Гартман. М., 1883.

** Ницше Ф. Полн. собр. соч. М., 1909. Т. 2. С. 191.

*** См.: Столпнер Б., Юшкевич П. История философии в марксистском освещении. М., 1924. С. 253—254.

**** Ср.: Hubscher A. Denker gegen der Strom. Schopenhauer: gestern — heute — morgen. Bonn, 1973. S. 299.

***** Ср. библиографические издания: Hubscher A. Schopenhauer. Bibliographie. Stuttgart, 1981. Ср. также: Gabel G. Schopenhauer: ein Verzeichnis westeurop. und nordamer. Schulschr. 1885—1985. Köln, 1988. В 1912 г. П. Дейссеном был основан "Шопенгауэровский ежегодник" (Schopenhauer-Jahrbuch): в 1999 г. вышел юбилейный, 80-й его выпуск.

***** Horkheimer M. Die Aktualität Schopenhauers // Schopenhauer-Jahrbuch 42. F.a.M., 1961. S. 12—25.

в 1988 г. вышло несколько изданий — как в историко-философском, так и в иных жанрах*. К 201-й годовщине со дня рождения философа было подготовлено новое Собрание сочинений Шопенгауэра под редакцией Л. Люткехауза при участии М. Бодмера (*Arthur Schopenhauer's Werke in fünf Bänden. Hrsg. von Ludger Lütkehaus. Weibuch von Ludger Lütkehaus und Michel Bodmer. Leipzig, 1991*). Текст здесь печатается по "последней прижизненной редакции", то есть без учета рукописных вставок и поправок Шопенгауэра к печатным экземплярам "Мира как воли и представления" и других работ. Текстологические принципы издатели выработали с учетом многочисленных высказываний Шопенгауэра по поводу издания его сочинений, опубликованных в сборнике "А. Шопенгауэр — Ф. А. Брокгауз. Книга как воля и представление" (*Schopenhauer A., Brockhaus F. A. Das Buch als Wille und Vorstellung. A. Schopenhauer's Briefwechsel mit F.A.Brockhaus. Hrsg.v. Ludger Lütkehaus. München, 1996*).

В России в конце XIX — начале XX в. сложилось одно из самых авторитетных направлений изучения и издания наследия Шопенгауэра за пределами Германии — "на русской почве"***.

В 1860 г. Н. Г. Чернышевский в работе "Антропологический принцип в философии" одним из первых в России упоминает имя Шопенгауэра — правда, в весьма негативном плане. В том же году П. Д. Юркевич в статье "Из науки о человеческом духе", напротив, оценивает Шопенгауэра как "глубокого наблюдателя" человеческого эгоизма. Первый русский перевод Шопенгауэра (переводчик подписался инициалами "А. Г.") вышел в 1864 г. Книга называлась "Метафизика любви" и представляла собой выборку отрывков из "Мира как воли и представления", сделанную некогда самим Шопенгауэром для перевода на английский и французский языки. В. С. Соловьев в книге "Кризис западной философии", опубликованной в 1874 г., разбирает учение Э. Гартмана*** и, отталкиваясь от него, характеризует философию Шопенгауэра как источник новейшего европейского "пессимизма".

Русская литература и философия оказали Шопенгауэру весьма благожелательный прием: им увлекался И. С. Тургенев, его штудировали А. А. Фет, Л. Н. Толстой, Н. Н. Страхов и др.

Фет подготовил первый полный перевод книги "Мир как воля и представление" (книга вышла в свет в 1881 г.). В предисловии к ней Страхов писал о Шопенгауэре: "Чтобы наслаждаться и поучаться им, вовсе не нужно быть непременно его последователем, держаться его системы. Все у него до такой степени проникнуто чувством и правдой, что действует на нас с неотразимой силой, даже если мы не согласны с теоретической постановкой дела"****. Позднее Фет перевел и две другие работы Шопенгауэра: "О воле в природе" и "О четверном корне закона достаточного

* Schopenhauers Aktualität. Ein Philosoph wird neu gelesen. F.a.M., 1987; Schopenhauer im Denken der Gegenwart. Hrsg. von V. Spieling. München—Zurich, 1987.

** См.: *Турген П.* Шопенгауэр в России // *Общественная мысль: исследования и публикации.* Вып. III. М., 1993; *Mc Laughlin S.* Schopenhauer in Russland. Wiesbaden, 1984. Ср. также статью П. Л. Лаврова "Шопенгауэр на русской почве" (Дело, 1880, № 5).

*** См.: *Соловьев В. С.* Соч.: В 2 т. М., 1988. Т. 2. С. 49 и сл.

**** Страхову также принадлежит философский очерк "Шопенгауэр и Гартман" (см.: *Страхов Н. Н.* Философские очерки. Спб., 1895).

основания". Философская лирика и публицистика Фета испытали заметное влияние этического учения Шопенгауэра. Пример тому — стихотворение "Смерти" (1884 г.).*

Следующим крупным изданием Шопенгауэра в России стали "Афоризмы и максимы" — выдержки из "Parerga и Paralipomena", переведенные Ф. В. Черниговцем. Издатели отказались от греко-латинского заглавия шопенгауэровской книги, дав свое, отсылающее к часто цитируемому у Шопенгауэра французским собраниям афоризмов Ларошфуко, Лабрюйера, Шамфора. В течение 1880—1890-х гг. эти сборники неоднократно переиздавались А. С. Сувориным. В 1887 г. издательство Суворина выпустило в переводах Ф. В. Черниговца этические работы Шопенгауэра "Свобода воли и основы морали" и "Две основные проблемы этики", а в 1897 г. — его книгу "Мир как воля и представление". Выходили и однотомные подборки размышлений Шопенгауэра на разные темы**.

В эти годы в России выходит ряд историко-философских работ о Шопенгауэре: труды Д. Н. Цертелева, Ф. Ф. Гусева, П. Калачинского и др.*** В преддверии столетней годовщины Шопенгауэра вышла подробная биография франкфуртского мыслителя, составленная В. И. Штейном****. Московское психологическое общество посвятило ему первый выпуск своих "трудов" за 1888 г.***** В него вошли статьи Н. Я. Грота ("О значении философии Шопенгауэра"), Л. М. Лопатина ("Нравственное учение Шопенгауэра"), В. П. Преображенского ("Очерк теории знания Шопенгауэра"), а также материалы к биографии философа, шопенгауэровская "Заметка

* Я в жизни обмирал и чувство это знаю,
Где мукам всем конец и сладок томный хмель;
Вот почему я вас без страха ожидаю,
Ночь безрассветная и вечная постель.

Пусть головы моей рука твоя коснется
И ты сотрешь меня из списка бытия,
Но пред моим судом, покуда сердце бьется,
Мы силы равные и торжествую я.

Еще ты каждый миг моей покорна воле,
Ты тень у ног моих, безличный призрак ты;
Покуда я дышу — ты тень моя, не боле,
Игрушка шаткая тоскующей мечты.

** См.: Шопенгауэр А. Инстинкт и художественная склонность. Жизнь рода. Наследование качеств. Метафизика любви. Познание идей. Чистый субъект познания. О гении. О безумии. Внутренняя сущность искусства. Спб., 1884 (из серии "Библиотека европейских писателей и мыслителей"); *Он же*. Новые афоризмы (пер. Р. Кресина). Харьков, 1898 (выдержки из "Новых Paralipomena"); *Он же*. О возрастах человека. Одесса, 1894; *Он же*. О гении. Спб., 1899; *Он же*. Эстетика, или Искусство побеждать в спорах (пер. Н. Л. Д'Андре). Спб., 1900.

*** Цертелев Д. Н. Философия Шопенгауэра. Спб., 1880; *Он же*. Современный пессимизм в Германии М., 1885; *Он же*. Эстетика Шопенгауэра. Спб., 1888; Гусев Ф. Ф. Изложение и критический разбор нравственного учения Шопенгауэра, основателя современного философского пессимизма. М., 1877; Калачинский П. Философское пессимистическое мировоззрение Шопенгауэра и его отношение к христианству. Киев, 1887.

**** Штейн В. И. Артур Шопенгауэр как человек и мыслитель. Опыт биографии. Спб., 1887.

***** Артур Шопенгауэр. Очерки его жизни и творчества (по поводу столетней годовщины его рождения). Труды Московского психологического общества. Вып. 1. М., 1888.

о моей жизни” и библиографический указатель, составленный В. И. Штейном. Л. М. Лопатин в своей статье, в частности, писал: “С Шопенгауэром можно не соглашаться; но нельзя не видеть, что, если его объяснение мира правильно, жизнь человеческая с ее нравственной стороны имеет бесконечную цену и бесконечно-серьезную задачу. Чарующее действие этики Шопенгауэра заключается именно в ее серьезности, в нравственной энергии, которая в ней воплотилась”*.

Русские философы порой подходили к осмыслению идей Шопенгауэра через поиск соответствующего историко-философского контекста. Так, Н. О. Лосский считал, что его положение “мир есть мое представление” означает то же, что “*tat tвам asi*” (“то еси ты”) Упанишад**. Лев Шестов сравнивал Шопенгауэра и Плотина; и для того, и для другого смерть — это слияние с Единым. Пессимизм это или оптимизм? Философия отречения, отмечал Шестов, не дает ответа на этот вопрос***.

На рубеже веков Ю. И. Айхенвальд перевел на русский язык фундаментальное исследование Куно Фишера о Шопенгауэре****. На русском языке были изданы также работы о нем И. Фолькельта, Ф. Паульсена и др.*****; вышло несколько новых отечественных исследований, в частности труды С. О. Грузенберга*****.

Таким образом, к концу XIX столетия в России была подготовлена почва для издания первого Собрания сочинений Шопенгауэра на русском языке, которое было осуществлено в 1900—1910 гг. в 4-х томах под руководством Ю. И. Айхенвальда*****. В распоряжении Айхенвальда было несколько авторитетных немецких изданий, сочинений Шопенгауэра, но использовалось в основном Собрание сочинений под редакцией Ю. Фрауэнштедта: *Schopenhauer A. Samtliche Werke. Bd. 1—6. Hrsg. von J. Frauenstadt.* Это лейпцигское издание 1877 г. было повторено в 1888 г. (к столетнему юбилею Шопенгауэра) и в 1891 г. (позднее оно неоднократно переиздавалось в новой редакции, подготовленной А. Хюбшером).

* Артур Шопенгауэр. Очерки его жизни и творчества (по поводу столетней годовщины его рождения)... С. 141.

** Лосский Н. О. Обоснование интуитивизма // Избр. М., 1991. С. 165—168.

*** Шестов Л. На весах Иова // Соч.: В 2 т. М., 1993. Т. 2. С. 173 и сл.

**** Фишер К. А. Шопенгауэр. М., 1896.

***** Фолькельт И. Артур Шопенгауэр, его личность и учение. Спб., 1902; Паульсен Ф. Шопенгауэр как человек, философ и учитель. Б/м., 1894; Он же. Шопенгауэр, Галилей, Мефистофель. Три очерка из истории пессимизма. Киев, 1902; Рибо Т. Философия Шопенгауэра. Спб., 1898.

***** Грузенберг С. О. Нравственная философия Шопенгауэра (критика основных начал философии Шопенгауэра). Спб., 1901. Он же. Артур Шопенгауэр. Личность, мышление и миропонимание. Спб., 1912. Ср. также: Уатсон Э. К. Шопенгауэр. Его жизнь и научная деятельность. Спб., 1891.

***** В “Заметках о Шопенгауэре” Айхенвальд так формулировал свое отношение к наследию философа: “...Подходить к философии Шопенгауэра с одним логическим критерием было бы несправедливо и неправильно. Великий пессимист сам хорошо видел свои противоречия и в этом отношении не нуждался в чужой критике. Человеческая истина сама по себе, какой бы философ ее ни представлял, казалась ему по существу и вовеки противоречивой: истина не система” (Айхенвальд Ю. И. Заметка о Шопенгауэре // Шопенгауэр А. Собр. соч. М., 1910. Т. 4. С. 679). Ср. также очерки “Шопенгауэр о детях” и “Книга И. Фолькельта о Шопенгауэре” в сборнике статей Айхенвальда “Отдельные страницы” (Т.1—2. М., 1910).

Русское издание его Собрания сочинений в четырех томах выходило отдельными выпусками.

Том	Выпуски	Год издания	Содержание
1	1 — 4	1900	"О четвероюм корне закона достаточного основания", "Мир как воля и представление", том 1.
2	6 — 9	1901	"Мир как воля и представление", том 2.
3	10 — 14	1903	"О воле в природе", "Paregga и Paralipomena", стихотворения А.Шопенгауэра.
4	15	1910	"Две основные проблемы этики"; "Рассуждение о теории цвета"; "Новые Paralipomena", "Введение в философию", "Эристическая диалектика", "Об интересном", "Переписка Гёте и Шопенгауэра".

Перевод главного труда Шопенгауэра "Мир как воля и представление" был выполнен Айхенвальдом. Остальную работу осуществила группа переводчиков (Н. В. Самсонов, С. И. Ершов, М. М. Рубинштейн и др.) под его редакцией. Не везде, правда, указано, кто из них что переводил; подробное обозначение начинается с середины третьего тома.

Работа между переводчиками была распределена следующим образом:

Ю. И. Айхенвальд: "Мир как воля и представление", глава XXIX "Paralipomena", стихи А. Шопенгауэра (в приложении к III тому).

Н. В. Самсонов: "О воле в природе", "Афоризмы житейской мудрости"; в III томе ("Paralipomena") главы I—II, XX с середины с. 779 до конца, XXI, § 251—256, XXIII, § 279—282, § 283 (с первой красной строки на с. 829), § 284—289 bis, XXIV, XXV, § 301, XXVI—XXVIII, XXX, XXXI. В IV томе: "Рассуждение о теории цвета" (с латыни), I—VIII, XV главы "Новых Paralipomena", "Введение в философию", "Эристическая диалектика", "Об интересном", "Переписка Гёте и Шопенгауэра".

С. И. Ершов: в III томе: глава XV "Paralipomena"; в IV томе: "Две основные проблемы этики".

Аноним ***: в томе 3 ("Paralipomena") главы XIII, XIV, XVI—XIX, глава XX до середины стр. 779, глава XXI, § 241—250, главы XXII и XXIII, § 272—278, § 283 до первой красной строки 829 стр., глава XXV § 298—300, 302, 303.

М. М. Рубинштейн: главы IX, XIV, XVI—XXII "Новых Paralipomena".

Долгие годы Собрание сочинений Шопенгауэра под редакцией Айхенвальда оставалось единственным более или менее полным изданием его трудов на русском языке. Он, к сожалению, не принадлежал к числу мыслителей, которым уделяли должное внимание советские историки философии (хотя, например, В. Ф. Асмус отмечал, что для него Шопенгауэр еще со студенческих лет стал одним из самых любимых философских писателей*). В серии "Мыслители прошлого" в 1975 г. была издана книга Б. Э. Быховского о Шопенгауэре, выдержанная в духе беспощадной критики. Позднее анализ философских взглядов Шопенгауэра был представлен в качестве составной части в работах Ю. Н. Давыдова "Этика любви и метафизика своеволия" (М., 1982), А. В. Гулыги "Немецкая классическая философия" (1985), Н. С. Мудрагей "Рациональное и иррациональное: историко-теоретический очерк" (М., 1985).

* Учение Шопенгауэра Асмус подробно проанализировал в книге "Проблемы интуиции в философии и математике" (М., 1963).

В начале 90-х гг. отношение к Шопенгауэру меняется. Известный исследователь немецкой философии А. В. Гулыга писал: "Я назвал имя Шопенгауэра и подумал: ведь это тоже пробел в нашей культуре, да какой! Мы не только его не знаем, не публикуем, но и оплевываем. В единственном у нас курсе истории философии XIX в. речь идет о "деструктивной миссии" Шопенгауэра, ничего не имевшего за душой, кроме "ядовитого остроумия и аристократического цинизма". Непонятным остается, почему увлекался Шопенгауэром Толстой? А дело в том, что Шопенгауэр — выдающийся этик"*.

Появляются такие работы, как "Человек и мир в философии А. Шопенгауэра" А. А. Чанышева (М., 1990) и "Этика Артура Шопенгауэра" П. С. Гуревича (М., 1991). На волне издательского бума почти одновременно выходят сразу несколько изданий "Афоризмов житейской мудрости".

Среди крупных изданий Шопенгауэра 90-х гг. следует особо отметить "Избранные произведения" (сост. И. С. Нарский. М., 1992), выпущенную издательством "Просвещение" в 1992 г., изданную "Республикой" в серии "Библиотека этической мысли" книгу "Свобода воли и нравственность" под редакцией А. А. Гусейнова и А. П. Скрипника (М., 1992). В 1992 г. под редакцией Ю. Н. Попова вышел в свет первый том задуманного издательством "Московский клуб" пятитомного собрания сочинений Шопенгауэра (продолжение этого издания не состоялось). В 1993 г. издательство "Наука" выпустило два тома произведений Шопенгауэра под редакцией Б. В. Мееровского и И. С. Нарского.

Основу настоящего издания составили переводы из Собрания сочинений А. Шопенгауэра в 4-х томах под редакцией Ю. И. Айхенвальда. Тексты переводов были заново сверены по одному из наиболее авторитетных изданий: *Schopenhauer A. Sämtliche Werke. In 5 Bd. Stuttgart / Frankfurt am Main, 1976*. При этом пришлось решать сразу несколько проблем как в редакционном, так и содержательном отношении.

Первая из них — проблема полноты текста. Среди исследователей творчества Шопенгауэра вопрос об "окончательной авторской редакции" до сих пор остается открытым. Печатные экземпляры его работ, сохранившиеся в архиве, содержат обширную правку: работа над текстом "Мира как воли и представления" и других сочинений продолжалась вплоть до последних лет жизни философа. Однако во многих случаях не ясны ни степень уверенности автора в обязательности той или иной поправки (о чем свидетельствуют многочисленные знаки вопроса, пометки "возможно", вычеркивания и др.), ни, что важнее, место, к которому относится та или иная поправка. Поэтому в последние годы (в частности, в издании Л. Люткехауза) "авторской редакцией" считается вариант, врученный Шопенгауэром издателю, без позднейших рукописных поправок. Исходя из того, что Ю. И. Айхенвальд и его переводческий коллектив работали с немецким изданием, уже включавшим в себя авторскую правку первого печатного текста, рукописные поправки воспроизводятся и в настоящем издании. Вместе с тем работа над рукописным наследием Шопенгауэра в XX в. продолжалась, и объем дополнений по сравнению с изданиями конца XIX в. к 1976 г. значительно возрос; недостающие фрагменты были впервые переведены на русский язык для настоящего издания.

Кроме того, некоторые места шопенгауэровского текста в издании под редакцией Ю. И. Айхенвальда были пропущены по соображениям, касающимся уже собственно русского издания. Это, во-первых, отрывки, неудобные с цензурной точки зрения (в частности, наиболее резкие высказывания Шопенгауэра о христианской религии), а во-вторых — рассуждения о немецком языке и современной Шопенгауэру философской, политической, литера-

* Гулыга А. В. Поиски абсолюта // Новый мир. М., 1987, № 10. С. 250.

турной и языковой ситуации в Германии, которые, по мнению издателя, не представляли интереса для русских читателей (например, § 303 и 323 из "Paralipomena"). Эти фрагменты также были переведены впервые.

Вторая проблема — порядок следования отдельных фрагментов и распределение текста между параграфами. Приводя текст в соответствие с немецким изданием 1976 г., в русском переводе часто приходилось менять местами абзацы, сводить несколько параграфов в один, избавляясь от параграфов под номерами вроде "100 bis". Отчасти перестановки текста в издании под редакцией Айхенвальда соответствовали рубрикации использованного им немецкого издания, отвергнутой позднейшими издателями, но отчасти они возникли уже в самом русском переводе. Здесь особо надо отметить самую существенную из перестановок — в "Paralipomena" глава XV "О религии" была перемещена в конец тома. Из нее было сделано своего рода приложение. В настоящем издании она возвращена на свое исходное место.

Третью серьезную проблему составляла модернизация языка русского перевода. Где это возможно, синтаксис и стиль русского перевода 1900—1910 гг. были сохранены. При консерватизме Шопенгауэра, его неприятию немецких языковых новшеств, некоторая архаичность перевода оказывается уместной именно за счет разницы между литературными нормами начала 1900-х и конца 1990-х гг.: за сто лет перевод под редакцией Айхенвальда стилистически "дозрел" и, как это ни парадоксально, приблизился к оригиналу.

Особое внимание уделялось терминологии Шопенгауэра. Издание под редакцией Айхенвальда выходило в свет отдельными выпусками в течение десяти лет; работа по унификации терминов в нем не была, да, по-видимому, и не могла быть доведена до конца. В настоящем издании была сделана попытка по возможности провести такую унификацию. При этом учитывалось несколько соображений. С одной стороны, для многих общераспространенных философских и естественно-научных терминов за прошедшее столетие были найдены и вошли в обиход устойчивые русские эквиваленты; именно они и были использованы в переводе вместо неустоявшейся терминологии айхенвальдовского издания. С другой стороны, философская терминология Шопенгауэра далека от профессионального языка немецкой философской науки, и часто более расхожому слову-термину приходилось предпочитать более редкое и соответственно менее формализовавшееся. В случае с термином "Anschauung" пришлось от "интуиции" вернуться к "созерцанию" — как в переводе Фета (Н. Н. Страхов в предисловии к фетовскому переводу специально оговаривает именно такой русский аналог этого немецкого термина). "Verstand" в нашем переводе звучит то как "рассудок" (согласно традиции переводов Канта, в отличие от "Vernunft" — "разума"), то как "ум" (так у Фета — поскольку значение слова "Verstand" у Шопенгауэра шире, чем у Канта: это, по словам Страхова, некое соединение чувственности и рассудка). Наконец, некоторые слова, вполне нейтральные для переводчиков начала века, за столетие успели получить философскую нагрузку, стать терминами или почти терминами, и от них пришлось избавляться — иначе Шопенгауэр мог бы заговорить языком Гуссерля или Хайдеггера.

Имена собственные всюду, где возможно, были транслитерированы (в издании 1900—1910 гг. они то транслитерируются, то даются в оригинальном написании) и приведены в соответствие с современной традицией их написания.

Особую трудность представляла пунктуация, которой сам Шопенгауэр уделял большое внимание. Передать структуру немецкой фразы Шопенгауэра по-русски так, чтобы причастные обороты остались причастными оборотами, а придаточные предложения — придаточными предложениями, часто просто невозможно. А значит, выстроенная у Шопенгауэра система автор-

ских знаков препинания не может быть воссоздана в полном объеме. К сожалению, не удастся избежать и путаницы между авторским Gedankenstrich ("—") и тире русского перевода. В настоящем издании авторские знаки препинания сохранены там, где это не входит в противоречие с правилами русской пунктуации.

Еще одну проблему представляет многоязычность шопенгауэровского текста и обилие цитат. Среди источников, цитируемых Шопенгауэром, — Гомер, Платон, Гораций, Сенека, Шекспир, Спиноза, Шамфор, Вольтер, Грассиан; почетное место в этом ряду принадлежит немногим, но горячо почитаемым Шопенгауэром немецким авторам — Лихтенбергу, Канту, Гёте. Кроме того, у Шопенгауэра существовал свой запас "крылатых слов", коротких отрывков из Гомера, Платона, Лукреция, Горация, Шекспира, повторяемых из книги в книгу вовсе без указания источника. В авторском тексте самого Шопенгауэра присутствуют многочисленные латинизмы и галлицизмы, составляющие, по признанию философа, принципиальную особенность его стиля: когда Ю. Фрауэнштедт попросил убрать непонятное греко-латинское словосочетание хотя бы из заглавия книги "Paregga und Paralipomena", Шопенгауэр отказал: "Paregga обозначают, что книга составляет дополнение к главным моим сочинениям, — чем она в сущности и является... Само собою понятно, что я пишу прежде всего для ученых — поэтому встречаются греческие и латинские цитаты. Что же касается просто образованных людей, то они сами увидят, что могут оттуда позаимствовать в назидание себе. И для них кой-чего найдется вдоволь. Только в этих пределах я и могу быть популярным, то есть снисходить до массы" (Письмо Ю. Фрауэнштедту от 12 апреля 1857 г.). В издании 1900—1910 гг. разноязычные цитаты либо (в редких случаях) переводились как часть авторского текста, либо (как правило) вовсе оставались без перевода; оригинальное написание приводилось как для английских, французских, испанских, латинских, итальянских, так и для некоторых немецких цитат. Для древнегреческих цитат Шопенгауэр, по давнему филологическому обычаю, давал их латинский перевод; вслед за немецкими изданиями это правило воспроизводилось и в русском издании. В немногих случаях переводы отрывков из шекспировских драм и из "Фауста" Гёте в издании 1900—1910 гг. приводились по существовавшим русским переводам.

В настоящем издании цитаты по-возможности снабжаются (в постраничных сносках или в примечаниях) соответствующими фрагментами из русских переводов цитируемых источников по наиболее распространенным или наиболее авторитетным изданиям. Очень часто при этом цитата требует кроме "литературного" еще и подстрочного перевода (особенно это касается "Фауста" Гёте — и общепризнанного перевода Б. Л. Пастернака); в таких случаях в настоящем издании сохраняется прозаический перевод из русского издания 1900—1910 гг. или дается новый перевод.

Сотни имен, упоминаемых Шопенгауэром, требовали хотя бы краткого биографического комментария. Среди них — не только представители современных ему естественных наук, путешественники, писатели, переводчики, в чьих публикациях Шопенгауэр находил новые подтверждения своей основной идеи. Это и не менее обстоятельно перечисленные враги: гегельянцы, "университетские шарлатаны", гонители Гёте и его теории цвета, плагиаторы, под покровом всеобщего "заговора молчания" по частям растаскивающие мысли самого Шопенгауэра. Биографические и фактологические комментарии в русском издании 1900—1910 гг. отсутствовали. При подготовке комментария к настоящему изданию огромную службу сослужили материалы "Приложения" к немецкому изданию под редакцией Л. Люткехауза, составленные Л. Люткехаузом и М. Бодмером.

Н. Н. Трубникова

Примечания

НОВЫЕ PARALIPOMENA

"Новые Paralipomena" — заметки А. Шопенгауэра, изданные посмертно Ю. Фрауэнштедтом с подзаголовком "Отдельные, хотя и систематически организованные мысли о разного рода предметах". Разделение на главы в основном повторяет структуру книги "Paralipomena". Текст печатается по изданию: *Шопенгауэр А.* Полн. собр. соч.: В 4 т. В переводе и под редакцией Ю. И. Айхенвальда. М., 1900—1910. Т. 4.

Перевод сверен и уточнен Н. Н. Трубниковой по немецкому изданию: *Arthur Schopenhauer's Handschriftlicher Nachlass. Bd. 4. Neue Paralipomena. Leipzig, 1912.* Фрагменты, опущенные в русском издании 1900—1910 гг., восстановлены по указанному немецкому изданию и печатаются в переводе Н. Н. Трубниковой.

Примечания к "Новым Paralipomena", а также к другим произведениям данного тома составлены Н. Н. Трубниковой. При подготовке примечаний были использованы материалы издания: *Arthur Schopenhauer's Werke in fünf Bänden. Hrsg. von Ludger Lütkehaus. Weibuch von Ludger Lütkehaus und Michel Bodmer. Leipzig, 1991.*

Глава I. О философии и ее методе

¹ Платон. Федр, 265 с—266 с. — 5

² Гёте И. В. Фауст. Ч. 1. "Рабочая комната Фауста":

Что можешь ты пообещать, бедняга?
Вам, близоруким, непонятна суть
Стремленья к ускользающему благу.
Ты пищу дашь, не сытную ничуть,
Дашь золото, которое, как ртуть,
Меж пальцев растекается, зазнобу,
Которая, упав к тебе на грудь,
Уж норовит к другому ушмыгнуть,
...Успех, не долговечней метеора,
И дерево такой породы спорой,
Что круглый год день вянет, день цветет (пер. Б. Л. Пастернака). — 6

³ Платон. Софист, 246 а—249 с. — 11

⁴ Кобольд — в германском фольклоре безобразный карлик, зловредный или забавный, живет в доме, церкви или в горах и лобит морочить людей. — 12

⁵ Гёте И. В. Фауст, Пролог на небе:

Но эти превращенья в свой черед
Немеркнувшими мыслями украсьте (пер. Б. Л. Пастернака). — 16

⁶ Аристотель. Метафизика, I, 7, 922 а 28—29: "Эйдосы не имеют никакого отношения к тому, что, как мы видим, есть причина знаний" (пер. А. В. Кубицкого). — 17

⁷ Платон. Государство, 7, 535. Ср.: Соч.: В 4 т. М., 1994. Т. 3. С. 320: "В том-то и состоит ошибка нашего времени и потому-то недооценивают философию, что за нее берутся не так, как она того заслуживает ... Не подлым надо бы людям за нее братья, но благородным" (пер. А. Н. Егунова). — 17

⁸ *Уленишпигель Тиль* — персонаж фламандских и немецких легенд, впервые собранных около 1510 г., знаменитый ловкач и враль. — 19

⁹ *Мюнхгаузен, барон фон* — персонаж немецкой литературы XVIII в., блестящий рассказчик, бахвал и выдумщик, прославившийся историями о своих невероятных приключениях. Известен по книге Р. Э. Распе (1737—1794), вышедшей без имени автора в 1786 г., сочинениями Г. А. Бюргера, К. Л. Иммермана и др. Прототипом барона был барон Карл Фридрих Иероним Мюнхгаузен (1720—1797), некоторое время состоявший на службе в русской армии. — 19

¹⁰ *Гораций*. Послания, I, 1, 81: "Надо хоть сколько-нибудь пройти..." (пер. Н. Гинцбурга). — 20

¹¹ *Коцебу Август-Фридрих-Фердинанд* (1761—1819) — популярный немецкий драматург, в 1780-х гг. состоял на русской службе. — 20

¹² *Петроний*. Фрагмент 22. См.: Римская сатира. М., 1989, пер. М. Л. Гаспарова. — 23

¹³ *Франц Моор* — персонаж драмы Ф. Шиллера "Разбойники" (акт V, сц. 1). См.: Шиллер Ф. Избр. произв. М., 1954. С. 117: "Всех сгоняя в церковь! Пусть падут на колени!" (пер. Наталии Ман). — 28

Глава II. К истории философии

¹ См.: Спиноза Б. Этика. Ч. 2, теорема 7. М.; Л., 1932. С. 41 (пер. Н. А. Иванцова). — 32

² *Бейль Пьер* (1647—1706) — французский философ, представитель раннего просвещения, составитель "Исторического и критического словаря" (в двух томах, 1795—1797). — 34

³ *Шульце Готлоб Эрнст*, псевдоним Энесидем (1761—1833) — профессор философии в Гёттингене, учитель Шопенгауэра, автор учебников по философии и логике. — 34

⁴ *Эйлер Леонард* (1707—1783) — логик, математик, физик и астроном, член Петербургской академии наук. — 34

⁵ *Окен Лоренц* (1799—1851) — немецкий естествоиспытатель, профессор медицины. — 37

⁶ *Стеффенс Генрих* (1773—1845) — немецкий философ, профессор в Галле, Бреслау и Берлине, представитель романтической натурфилософии, автор "Основ философского естествознания" (1806). — 37

⁷ *Кильмейер Карл Фридрих* (1765—1844) — немецкий естествоиспытатель, профессор химии, ботаники и медицины в Тюбингене. — 37

⁸ *Гораций*. Послания, I, 17, 23: "Шло к Аристиппу любое жилье, положенье и дело" (пер. Н. Гинцбурга). — 38

⁹ *Рингсейс Иоганн Непомук* (1785—1880) — немецкий врач и натурфилософ, лейб-медик Людвига I Баварского. — 38

¹⁰ *Шекспир В.* Цимбелин, V, 4:

Все это сон еще иль бред безумца:
Одно из двух иль вовсе ничего;
Бессмыслица иль речи, смысл которых
Не разгадать.

(Шекспир В. Соч.: В 8 т. М., 1997. Т. 6.
С. 403, пер. А. Курошевой). — 38

¹¹ *Гегель Г. В. Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. М., 1974. С. 264, § 112: "Сущность, как бытие, опосредствующее себя собой через свою же отрицательность, есть отношение с самой собой, лишь будучи отношением с другим; это другое, однако, есть не как непосредственно сущее, а как положен-

ное и опосредованное"; С.272, § 116: "Сущность есть лишь чистое тождество и видимость в самой себе, поскольку она есть относящаяся с собой отрицательность и, следовательно, отталкивание себя от самой себя; она, следовательно, существенно содержит в себе определение различия" (пер. Б. Столпнера). — 39

¹² *Аугсбургское вероисповедание* — изложение основ лютеранской версии протестантизма, принадлежащее Ф. Меланхтону (1530 г.); причастие "под обоими видами" (sub utraque) — содержание 22-й статьи этого документа. — 41

¹³ *Вейсе Христиан-Герман* (1801—1866) — профессор философии в Берлине, ученик Гегеля и Шеллинга, автор работ по эстетике и философии религии. *Фишер Фридрих-Теодор* (1807—1887) — профессор эстетики и литературы в Тюбингене, Штутгарте и др., последователь Гегеля и Шеллинга. *Брандис Кристиан Август* (1790—1867) — немецкий философ, профессор философии в Бонне. *Гиллебрандт Йозеф* (1788—1871) — немецкий философ и историк литературы, преемник Гегеля по гейдельбергской профессуре, автор книги "Антропология как наука" (1822—1823). *Фихте Иммануил Германн* (1796—1879) — немецкий философ, сын И. Г. Фихте, автор книги "Антропология" (1856). — 42

¹⁴ *Михелет (Мишле) Карл Людвиг* (1801—1893) — немецкий философ, последователь Гегеля, автор нескольких книг по истории философии в Германии. — 42

¹⁵ *Калибан* — персонаж трагикомедии Шекспира "Буря", уродливый раб. — 42

¹⁶ *Ульрици Германн* (1806—1884) — немецкий философ, последователь Фихте, автор работ по философии религии и по драматургии В. Шекспира. — 44

¹⁷ *Гораций*. Наука поэзии, 156—176:

Должен представить ты нам все возрасты в облике верном,
Для переменчивых лет подыскать подходящие краски.

Мальчик, который едва говорить и ходить научился,
Любит больше всего возиться среди одноклассников,
То он смеется, то в плач, что ни час, то с новою блажью.
Юноша с первым пушком на щеках, избавясь от дядьки,
Рад и псам, и коням, и зелени Марсова поля,
К злему податлив, как воск, а добрых советов не слышит,
Думать не хочет о пользе своей, тратит деньги без счету,
Самоуверен, страстями горит, то разлюбит, то бросит.

Зрелый муж на иное свои направляет заботы —
Ищет богатств, полезных друзей, блистательной службы,
Остерегается ложных шагов и лишних усилий.

Старца со всех сторон обступают одни беспоюства —
Все-то он ищет, а то, что найдет, для него бесполезно,

Все свои дела он ведет боязливо и вяло,
Медлит решение принять, мечтает пожить да подумать,
Вечно ворчат и брюзжит, восхваляет минувшие годы,
Ранние годы свои, а юных бранит и порочит.

Много приносят добра человеку бегущие годы,
Много уносят с собой... (пер. М. Л. Гаспарова). — 46

¹⁸ Монолог Жака-Меланхолика ("Весь мир — театр...", пер. Т. Л. Щепкиной-Куперник). — 46

¹⁹ "Факелonosцев-то много, мало богоносцев" — древнегреческая поговорка, цитируется у Платона ("Федр", 69 d). — 49

²⁰ *Шекспир В. Гамлет*, II, 2: "Если это и безумие, то по-своему последовательное" (пер. Б. Л. Пастернака). — 50

Глава IV. Мысли об интеллекте вообще и во всяком к нему отношении

¹ *Платон. Законы*, X, 896 а—b: "...Душа есть то же самое, что первое возникновение и движение вещей существующих, бывших и будущих... коль скоро... она — причина изменения и всяческого движения всех вещей" (пер. А. Н. Егунова). — 55

² *Бхагавадгита*, гл. 11, 10 и 13:

Глаз бесчисленных зрачками глядел Он
Уст бесчисленных губами шептал Он,
Форм невиданных и украшений
И оружий бесчисленность являл Он.
«...» Если тысячи солнц свет ужасный
В небесах запылают разом —
Это будет всего лишь подобье
Светозарного лика Махатмы.

(*Бхагавадгита*. М., 1999. С. 62, пер. В. С. Семенцова). — 56

³ *Оцелл Лукан* (II в. до н.э.) — римский философ. — 56

⁴ *Гегель Г. В. Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 2. Философия природы. М., 1975. С. 56, § 259, пер. Б. Г. Столшнера и И. Б. Румера. — 57

⁵ *Момус* (Моле) — в греческой мифологии божество злословия, сын Никты (ночи), брат Танатоса (смерти), Гипноса (сна), гесперид, Немесиды и Эриды (*Гесиод. Теогония*, 211—225). — 58

⁶ *Платон. Государство*, VII, 536 а: " — И что касается рассудительности, мужества, великодушия, а также всех других частей добродетели, надо не меньше наблюдать, кто проявляет благородство, а кто — подлость. Не умеющий это различать — будь то частное лицо или государство, — сам того не замечая, привлечет для тех или иных надобностей — в качестве друзей ли или правителей — людей, хромающих на одну ногу или подлых.

— Это действительно часто бывает" (пер. А. Н. Егунова). — 58

⁷ *Гёте И.В.* Торквато Тассо, I, 2. Поэт Тассо у Гёте предстает человеком мнительным, избалованным, эгоистичным. — 58

⁸ *Гораций.* Сатиры, II, 8, 65—67:

...Таков уж

Жребий всех человек, такая судьба их, что слава
Им за труды никогда не заплатит достойной наградой

(пер. М. Дмитриева). — 61

⁹ *Фернов Карл Людвиг* (1753—1808) — немецкий ученый и публицист, теоретик классицизма; в Веймаре был одним из посетителей салона Иоганны Шопенгауэр, матери А. Шопенгауэра. — 62

¹⁰ См.: *Дидро Д.* Племянник Рамо. М., 1980 (пер. А. Федорова). — 63

¹¹ *Эскироль Жан-Этьенн Доминик* (1772—1840) — французский психиатр, один из основоположников психиатрической науки, автор книги "О душевных болезнях" (1838). — 65

Глава V. О противоположности вещи в себе и явления

¹ *Фриз Якоб Фридрих* (1773—1843) — немецкий философ, профессор философии в Гейдельберге и Йене. — 67

Глава VI. К философии природы и природоведению

¹ См.: *Аристотель*. О душе, кн. III. — 71

² Махабхарата, I, 203, 20—27. — 72

³ *Лесаж Жорж Луи* (1724—1801) — швейцарский физик и метеоролог. — 72

⁴ *Блюменбах Иоганн Фридрих* (1752—1840) — немецкий врач и естествоиспытатель, профессор медицины в Гёттингене, автор "Руководства по сравнительной анатомии и физиологии" (1824). — 73

⁵ *Платон*. Федр, 246 а—b, 253 d—e (сравнение души с упряжкой). — 73

⁶ *Биша Мари Франсуа Кавье* (1771—1802) — французский ученый, анатом и физиолог. — 73

⁷ *Лихтенберг Георг Кристоф* (1742—1799) — немецкий естествоиспытатель и литератор, представитель немецкого Просвещения; особую популярность приобрел сборник его афоризмов. — 73

⁸ *Жоффруа де Сент-Илер Этьен* (1772—1844) — французский естествоиспытатель, сторонник Ламарка и противник Кювье в спорах вокруг креационистской концепции. — 76

⁹ *Кювье Фредерик* (1773—1838) — французский естествоиспытатель, брат Жоржа Кювье. — 76

¹⁰ У Шопенгауэра иной образ: насекомые — "азбучные прописи" творения.

¹¹ *Гёте И. В.* Фауст. Ч.1, "Рабочая комната Фауста". — 77

Глава VII. К этике

¹ *Палладиум* — изваяние Афины Паллады, защитницы города; палладиум из Трои был похищен Одиссеем и Диомедом и позднее хранился в Афинах (по другим версиям — в Аргосе или в Фивах). Позднее — святилыя, символ воинской доблести. — 85

² *Платон*. Филеб, 65 с—d; Федон, 72 e — 78 a. — 85

³ *Якоби Фридрих Генрих* (1743—1819) — немецкий философ, критик Канта и просвещенческого рационализма, один из основателей "философии чувства и веры". — 86

⁴ *Гёте И. В.* Фауст, Ч 1. "Пролог на небе". — 88

⁵ *Сведенборг*. Истинная христианская религия, § 400. — 94

⁶ *Гомер*. Одиссея, VIII, 521—522. — 95

⁷ Ср.: *Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов, I, 82—88: "Большинство — зло" (пер. М. Л. Гаспарова). — 95

Глава VIII. К учению о праве и политике

¹ *Цицерон*. За Архия, VII, 16. — 104

Глава IX. К учению о неразрушимости нашего истинного существа смертью

¹ *Гораций*. Сатиры, II, 8, 65—67 (см. выше, примеч. 8 к гл. IV). — 108

² *Шекспир В.* Буря, IV, 1:

Из того же

Мы матерьяла созданы, как сны.

Жизнь сном окружена

(Соч.: В 8 т. М., 1997. Т. 7. С. 421, пер. М. Кузмина). — 110

³ См.: *Гесиод*. Теогония, 453—491. Кроносу, сыну Урана и Геи, было предсказано Геей, что его сын лишит его жизни, и он поочередно проглотил всех своих детей от Реи. Однако вместо Зевса Рея подала ему спеленутый камень. — 111

Глава X. К учению о ничтожности существования

¹ *Платон*. Федон, 67 с — 68 а. — 114

² *Данаиды* — в греческой мифологии пятьдесят дочерей царя Даная; все они, кроме Гипермнестры, несут кару в Аиде за убийство своих мужей, наполняя водой дырявый сосуд. — 115

³ Ср.: *Гераклит*. Фр. 16 (40 DK): "Многознание уму не научает, а не то научило бы Гесиода и Пифагора, равно как и Ксенофана с Гекатеем" (см.: Фрагменты ранних греческих философов. Пер. А.В.Лебедева. М., 1989. С.195). — 115

⁴ *Тацит*. Анналы, XI, 37 и 38. Ср.: *Истории Рима*. М., 1970. С. 276—277, пер. Г. С. Кнабе. — 115

⁵ *Платон*. Тимей, 37 d—e: "...Он [демвург] замыслил сотворить некое движущееся подобие вечности; устроив небо, но вместе с ним творит для вечности, пребывающей в едином, вечный же образ, движущийся от числа к числу, который мы назвали временем" (пер. С. С. Аверинцева); *Кант И.* Критика чистого разума. I. Трансцендентальное учение о началах. Часть первая. Трансцендентальная эстетика. Глава 2. О времени. — 116

⁶ Начало § 305 отсылает к "Фаусту" И. В. Гёте ("Остановись, мгновенье"). — 117

Глава XI. К учению о страдании мира

¹ Саньясины, в древней Индии — люди в четвертом возрасте человеческой жизни ("ашраме"), старцы-отшельники, предающиеся аскезе и духовному упражнению для достижения "мокши" — освобождения. — 123

² *Гельб Иоганн Петер* (1760—1826) — немецкий поэт, почетный доктор теологии в Гейдельберге. — 125

Глава XII. О самоубийстве

¹ *Тримурти* — триада верховных богов в индуизме: Брахма, Вишну и Шива. Соответствуют творению, сохранению и разрушению мира. — 131

² *Лингам* — символ божественной плодородной силы, связан с Шивой, богом разрушения. — 131

Глава XIII. К учению об утверждении и отрицании воли к жизни

¹ *Платон*. Государство, VII, 514 а — 517 в. — 136

² *Платон*. Софист, 248 d:

Чужеземец. Что же? Считаете ли вы, что познавать или быть познаваемым — это действие или страдание или и то и другое вместе? Или одно из них — страдание, а другое — действие? Или вообще ни то ни другое не причастно ни одному из двух [состояний]?

Т е з е т. Ясно, что ничто из двух ни тому ни другому не причастно, иначе они высказали бы утверждение, противоположное прежнему (пер. С. А. Ананьина). — 136

³Ср.: *Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов, VII, 2, 32: "Однажды он закричал: "Эй, люди!" — но, когда сбежался народ, напустился на него с палкой, приговаривая: "Я звал людей, а не мерзавцев"; там же, 41: "Среди бела дня он бродил с фонарем в руках, объясняя: "Ищу человека" (пер. М. Л. Гаспарова). — 139

⁴Ср.: *Ксенофонт*. Воспоминания о Сократе. М., 1993. С. 160 и сл., пер С. И. Соболевского. — 143

⁵*Платнер Эрнст* (1744—1818) — немецкий врач и философ, профессор медицины в Лейпциге, последователь Хр. Вольфа, автор книги "Антропология для врачей" (1788). — 143

Глава XIV. О религии

¹Рим. 8, 3: "Как закон, ослабленный плотию, был бессилен, то Бог послал Сына Своего в подобии плоти греховной жертву за грех, и осудил грех во плоти". — 146

²См.: *Дионисий Ареопагит*. О мистическом богословии. Издание подготовлено Г. М. Прохоровым. Спб., 1995. — 151

³*Толук Фридрих Август Деофид* (1799—1877) — профессор теологии в Галле, переводчик мусульманской поэзии ("Антология восточной мистики", 1825). — 151

⁴*Шекспир В.* Сонет 129:

Издержки духа и стыда растрата —
Вот сладострастье в действии. Оно
Безжалостно, коварно, бесновато,
Жестоко, грубо, ярости полно.
Утолено, — влечет оно презренье,
В преследованье не жалеет сил.
И тот лишен покоя и забвенья,
Кто невзначай приманку проглотил.
Безумное, само с собой в раздоре,
Оно владеет, иль владеют им,
В надежде — радость, в испытанье — горе,
А в прошлом — сон, растаявший, как дым.
Все это так. Но избежит ли грешный
Небесных врат, ведущих в ад кровешный? (пер. С. Я. Маршака). — 152

⁵Демвург у Платона творит не из ничего; он имеет перед собою образец и при создании телесного космоса у него уже есть "материал": огонь, земля, вода и воздух (см.: *Платон*. Тимей, 29 d — 34 b). — 156

⁶*Эпицикл* — в геоцентрической системе мира вспомогательная окружность, по которой движется планета; служит для объяснения попятного движения планет. — 157

⁷*Фридрих II Великий* (1712—1786) — прусский король с 1740 г., в ходе нескольких войн (в т. ч. Семилетней войны) увеличил территорию Пруссии более чем вдвое. *Иосиф II* (1741—1790) — австрийский эрцгерцог (в 1765—1780 гг. соправитель своей матери, Марии-Терезии), император "Священной Римской империи" с 1765 г. — 157

⁸*Suttee* — английское написание слова "сати". Сати в индуизме — обычай саможжения вдов вместе с телом умершего супруга. — 159

⁹*Софокл*. Аякс, 584:

...Не станет умный лекарь
Творить заклятье там, где нужен нож (пер. С. В. Шервинского). — 159

¹⁰ *Вергилий*. Энеида, XI, 51:

Верно, он и сейчас надеждой тешится щедрой,
Небу обеты творит, алтари отягчает дарами

(пер. С. Ошерова под ред. Ф. А. Петровского). — 159

Глава XV. К метафизике прекрасного и эстетике

¹ *Шекспир В. Макбет*, I, 1 (пер. Б. Л. Пастернака). — 163

² *Платон*. Государство, X, 595 а и сл. Ср.: "Ясно, что подражательный поэт по своей природе не имеет отношения к разумному началу души и не для его удовлетворения укрепляет свое искусство, когда хочет достичь успеха у толпы. Он обращается к негодующему и переменчивому нраву, который хорошо поддается воспроизведению" (там же, 605 а, пер. А. Н. Егунова). — 163

³ *Гомер*. Илиада, XXII, 100—200. — 164

⁴ Ср.: *Гераклит*. Фр. 54 DK: "Тайная гармония сильнее явной". Фр. 51 DK: Они не понимают, как враждебное находится в согласии с самим собой: перевернутое соединение (гармония), как лука и лиры" (См.: Фрагменты ранних греческих философов. Пер. А. В. Лебедева. М., 1989). — 164

⁵ *Гёте И. В. Торквато Тассо*, V, 1:

И кто не внемлет голосу поэтов,

Тот только варвар, кем бы ни был он (пер. С. Соловьева). — 164

⁶ *Овидий*. Метаморфозы: "Сердце лепил им Титан благосклонный из лучшей глины" (пер. С. Шервинского). — 166

⁷ См.: Лк. 8, 30. — 168

⁸ *Мидас* — царь Фригии, сын Гордия, славился своим богатством, за жадность Дионис подшутил над ним, придав ему свойство прикосновением превращать все вещи в золото. Однажды Мидас выступал судьей на состязании между Аполлоном и *Марсием* и присудил победу Марсию, за что Аполлон наделил его ослыными ушами. — 169

⁹ Ср: По Божьей воле я пою

Как птичка в поднебесье,

Не чая мзды за песнь свою:

Мне песнь сама — возмездье (пер. Ф. И. Тютчева). — 170

¹⁰ *Шенстон Уильям* (1714—1763) — английский поэт. — 170

¹¹ *Вицципуцци* — искаженное имя ацтекского божества Гвтитцлопочтиль. — 170

¹² *Ример Фридрих Вильгельм* (1774—1845) — немецкий филолог, издатель материалов к биографии И. В. Гёте ("Mitteilungen ueber Goethe", 1841). — 171

Глава XVI. О суждении, критике, одобрении и славе

¹ "Цена людям подобна цене на алмазы: до известной крупности, чистоты и блеска у них есть точная, раз навсегда известная стоимость; за этим пределом установить ее невозможно, и покупателей на них не находятся" (*Шамфор С. Н. Максимы и мысли. Характеры и анекдоты*. М.; Л., 1966. С. 21, пер. Ю. Б. Корнеева, Э. Л. Линецкой). — 174

² А. Шопенгауэр цитирует издание: "Oupnek'hat, id est secretum tegendum... in latinum conversum... studio et opera Anquetil Duperron indicopleustae, vol. 1—2, Argenoratis, 1801—1802" — перевод персидского перевода Упанишад. Персидский перевод был выполнен в 1640—1657 гг. по приказу Дара Шукуха, старшего сына

монгольского императора Шах-Джахана. Перевод с персидского, первый из доступных европейцам переводов Упанишад, был сделан в 1770-х гг. Абрахамом Гиацинтом Анкетиль Дюперроном (1731—1805), французским востоковедом и путешественником. — 177

³ *Салат (Залат) Якоб* — немецкий философ-просветитель; *Круг Вильгельм Трауготт* (1770—1842) — немецкий философ, преемник Канта по кёнигсбергской профессуре. — 177

⁴ *Бюргер Готфрид Август* (1747—1794) — немецкий поэт, принадлежал течению "Бури и натиска", автор баллад, эпиграмм, а также одной из переработок книги Р. Э. Распе о Мюнхгаузене. — 179

Глава XVII. Об учености и ученых

¹ *Пфафф Иоганн Фридрих* (1765—1825) — немецкий математик, профессор в Хельмстедте и Галле, разрабатывал теорию дифференциального исчисления. — 180

² *Монады, предустановленная гармония, тождество неразличимого* — понятия философии Г. В. Лейбница. — 182

³ *Розас Антон* (1791—1855) — немецкий естествоиспытатель, профессор в Вене; по мнению Шопенгауэра, явился плагиатором шопенгауэровского учения о цвете. — 183

⁴ "Насколько ясно люди понимают свои ошибки, видно из того, что, рассказывая о своем поседении, они всегда умеют выставить его в благоприятном свете: то самое самолюбие, которое обычно ослепляет их ум, в этом случае придает ему такую зоркость и пронизательность, что им удается ловко утаить или смягчить любую мелочь, способную вызвать неодобрение" (*Ларошфуко Ф. де. Максимы // Ларошфуко Ф. де. Паскаль Б. Лабрюйер Ж. де. Суждения и афоризмы. М., 1990. С. 111, пер. Э. Линецкой.*) — 183

Глава XVIII. О писательстве и стиле

¹ *Гаман Иоганн Георг* (1730—1788) — немецкий филолог и философ, предтеча "философии чувства и веры". — 185

² *Ретце Иоганн Готлиб* — немецкий философ, автор книги: "Что может воля человека исходя из собственных сил в делах нравственных и божественных, и чего она не может" (1820), содержащей отсылки к книге Шопенгауэра "Мир как воля и представление". — 186

³ *Шталь Эрнст-Георг* (1660—1734) — немецкий врач и химик, профессор медицины в Галле, лейб-медик прусского короля в Берлине; один из создателей теории флогистона. — 186

⁴ "Сам сказал" — по легенде, в пифагорейской школе главные вопросы решались такой отсылкой к изустному учению Пифагора. — 187

Глава XIX. О языке и словах

¹ Ниже А. Шопенгауэр приводит немецкие синонимы слова "лгать": betrügen, täuschen, hintergehen, mystifizieren, anführen, beschuppen, beschummeln, hünseln, bescheißen, anschmieren, brellen, zum Besten haben, Einem etwas weißmachen, ihm etwas aufmachen, ihn verfohlen, ihm hinter's Licht führen, ihn zum Narren machen, ihn narren, ihm eine Nase drehen, ihn April schicken, ihn einseifen, über's Ohr hauen. — 189

Глава XX. Психологические замечания

¹ Гёте И. В. Торквато Тассо, IV, 1:

...с юных лет

Я знаю, как нас покидает мир
Беспомощных, идя своим путем,
Как солнце, месяц и другие боги (пер. С. Соловьева). — 190

² См.: Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979. С. 449—461, пер. М. Л. Гаспарова. — 194

Глава XXI. О житейской мудрости

¹ Деян. 2, 4. — 197

² Софокл, "Аякс", 517:

В нас чувство благодарности рождается
От благодарного... (пер. С. В. Шервинского). — 198

³ Лен (нем. Lehn), в средневековой Германии — земельный надел, жалуемый вассалу за службу; то же, что бенефиций или феоде; здесь — дар. — 199

⁴ См.: Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов, I, 82—88. М., 1979, пер. М. Л. Гаспарова. — 200

⁵ Гораций. Послания, I, 6, 1—2: "Сделать, Нумиций, счастливым себя и таким оставаться / Средство, пожалуй, одно только есть: "ничему не дивиться" (пер. Н. Гинцбурга). — 200

⁶ Гораций. Оды, III, 30, "Памятник": Славой заслуженной, [Мельпомена], гордись (пер. С. В. Шервинского) — 210

⁷ "Свинья Минерву учит" — греческая, позднее латинская поговорка. — 211

Глава XXII. О самом себе

¹ См.: Лк. 22, 45—46. — 215

² "Подле статуи Мемнона было множество других статуй, на которые также падали лучи солнца, но ведь отзывалась только она одна" (Дидро Д. Племянник Рамо. М., 1980, пер. А. Федорова). "Статуей Мемнона" называли статую Аменхотепа III в египетских Фивах (XV в. до н. э.). При восходе солнца воздух в полостях внутри статуи нагревался, и статуя издавала мелодичные звуки. Мемнон — герой Троянской войны, сын богини утренней зари Эос и Титона, царя эфиопов. — 217

³ Крузиус Христиан Август (1715—1775) — немецкий философ, профессор теологии в Лейпциге; критиковал учение Лейбница о предустановленной гармонии как противоречащее свободе человеческой воли. — 218

⁴ Рюдигер Андреас (1673—1713) — немецкий философ, преподавал в Галле и Лейпциге, критик Хр. Вольфа, автор труда "Систематическая философия" (1707). — 219

⁵ Гораций. Послания, I, 10, 10: "Я царем себя чувствую, только покину / То, что возносите вы до небес при сочувствии общим" (пер. Н. Гинцбурга). — 220

⁶ Гирт Алоиз (1759—1837) — теоретик искусства. — 222

⁷ Бэкон. О боге Пане. О мудрости древних. — 223

⁸ Теренций. Девушка с Андроса, I, 99. — 225

⁹ Шекспир В. Гамлет, V, 2, пер. Б. Л. Пастернака. — 226

¹⁰ Гагедорн Фридрих фон (1708—1754) — немецкий поэт. — 227

¹¹ Вергилий. Энеида, I, 135 ("Вот я их!"). — 230

О МОИХ ЛЕКЦИЯХ И ИХ ПЛАНЕ

Текст печатается по изданию: *Шопенгауэр А.* Полн. собр. соч.: В 4 т. М., 1910. Т. 4. Перевод сверен и уточнен Т. И. Молчановой по немецкому изданию: *Schopenhauer A. Sämtliche Werke. Bd. 9. München, 1913.*

¹ *Платон.* Тезет, 155 d, пер. Т. В. Васильевой. — 244

² *Аристотель.* Метафизика, I, 2, 982 b 12: "Ибо и теперь и прежде удивление побуждает людей философствовать" (пер. А. В. Кубицкого). — 244

³ *Гораций.* Послания, I, 6, 1—2. — 244

⁴ *Гикет* — древнегреческий философ-пифагореец. — 245

⁵ От санскр. "тат твам аси" — "то есть ты", многократно повторяемой в Упанишадах формулы тождества познающего и познаваемого. — 249

ЭРИСТИЧЕСКАЯ ДИАЛЕКТИКА, ИЛИ ИСКУССТВО ПОБЕЖДАТЬ В СПОРАХ

Текст печатается по тому же изданию. Перевод сверен и уточнен Т. И. Молчановой по немецкому изданию: *Schopenhauer A. Eristische Dialektik, oder Die Kunst, Recht zu behalten. Zürich, 1983.*

¹ *Плутарх.* Сравнительные жизнеописания. Фемистокл, XI. — 286

ПЕРЕПИСКА ГЁТЕ И ШОПЕНГАУЭРА

Текст печатается по тому же изданию. Перевод сверен и уточнен Т. И. Молчановой по немецкому изданию: *Arthur Schopenhauer. Ein Lebensbild in Briefen. Frankfurt a. M., 1968.*

¹ *Платон.* Пир. — 295

² *Спиноза.* Письмо 74. Первая часть высказывания стала эпиграфом к шопенгауэровскому учению о цвете. — 300

³ *Te Deum* — "Тебя, Бога, хвалим", начало католической молитвы. — 301

⁴ Имеется в виду речь Демосфена, в которой он излагал требование граждан города Ктесифона к коринфянам присудить венок ему, Демосфену. — 302

⁵ *Геродот.* История, XI, 16. — 302

⁶ *Шекспир В.* Гамлет. Акт 1, сц. 2. — 302

⁷ Имеется в виду обет молчания в пифагорейской школе. — 302

⁸ *Гёте.* Учение о цвете. § 522. — 303

⁹ Там же, § 69. — 304

¹⁰ *Плиний Младший.* Письма. II, 12, 5. — 308

¹¹ *Тит Ливий.* История Рима от основания города. XXII, 39, 18. — 308

¹² *Джордано Бруно.* О неизмеримом. Кн. 8, эпилог. — 309

¹³ *Данте.* Ад, XXXIII, 80. Для Данте слово "si" было приметой итальянского языка в отличие от других языков романской Европы. — 310

Приложение

Карл Ясперс. Артур Шопенгауэр. К 100-летию со дня его смерти (Arthur Schopenhauer. Zu seinem 100. Todestag).

Речь, произнесенная К. Ясперсом 5 декабря 1960 г. по радио города Базеля. В настоящем издании речь впервые публикуется в переводе на русский язык. Перевод осуществлен М. М. Беллевым по книге: *Jaspers K. Aneignung und Polemik. Gesammelte Reden und Aufsätze zur Geschichte der Philosophie. München, 1968. S. 287—295.*

Указатель имен

- Августин Аврелий — 71, 146
 Агриппа Неттесгеймский — 71
 Адриан — 99
 Айсес — 94
 Амалия (Анна Амалия), герцогиня
 Саксен-Веймарская — 214
 Анаксагор — 55, 247, 250
 Анаксимандр — 246
 Анаксимен — 247
 Антисфен — 251
 Аппеллес — 146
 Араго Д. Ф. Ж. — 299
 Арий — 146
 Аристо Л. — 291
 Аристипп — 30, 38, 251
 Аристотель — 11, 17, 29, 34, 47,
 133, 173, 177, 180, 182, 200,
 209, 240, 244, 248, 249, 251—254,
 259—261, 263—266, 271—273, 280,
 290
 Аристофан — 247
 Архелай — 247
 Ашер — 313

 Байргоффер К. Т. — 42
 Байрон Дж. Н. Г. — 143, 217, 318
 Бейль П. — 34, 109
 Беккер Г. — 65
 Бёме Я. — 30, 87, 89, 186
 Биант из Приены — 95, 210
 Биша М. Ф. К. — 73
 Блюменбах И. Ф. — 73, 109
 Бопф Ф. — 72
 Брандис И. Д. — 183
 Брандис К. А. — 42, 250
 Брассан С. — 313
 Бревен И. — 307, 308
 Брокгауз Ф. А. — 315
 Бруно Дж. — 11, 29, 38, 136, 216,
 255, 256, 309
 Брюстер Д. — 307
 Будда (Сиддхартха Гаутама, Шакьяму-
 ни) — 162, 222
 Буриньон А. — 159
 Буркхардт Я. — 315
 Бэкон Веруламский Ф. — 41, 63, 73, 74,
 100, 177, 206, 223, 255, 264
 Бюргер Г. А. — 179

 Вагнер Р. (Рихард) — 315
 Вагнер Р. (Рудольф) — 75
 Вейсе К. Г. — 42
 Вергилий (Публий Вергилий Марон)
 — 159
 Вильгельми — 65
 Винкельман И. И. — 222
 Вольтер (собств. М. Ф. Аруэ) — 34,
 106, 125, 177, 185, 190, 240, 286
 Вольф Х. — 218, 242, 255, 258

 Гагедорн Ф. фон — 227
 Галилей Г. — 246
 Гаман И. Г. — 185
 Гарсен де Тасси — 154
 Гарткнох И. Ф. — 307
 Гебель И. П. — 125
 Гегель Г. В. Ф. — 35, 37—42, 44, 57,
 177, 227, 230, 272, 319
 Гейне Г. — 43, 271, 321
 Гейнрот И. К. А. — 37, 38
 Гельвеций К. А. — 74, 99, 224, 311
 Гельвиц — 65
 Гераклит — 249
 Гербарт И. Ф. — 43, 230
 Гердер И. Г. — 185
 Геродот — 302
 Гёте И. В. — 6, 20, 21, 48, 58, 88, 125,
 126, 148, 160, 164—168, 170, 173,
 177—180, 190, 195, 198, 201, 211, 214,
 222, 290, 293, 294, 296, 303, 304, 306,
 308, 310, 312, 313
 Гёшен Г. И. — 179
 Гийон Ж. М. Бувьё де ла Мот
 — 128, 159
 Гикет — 245
 Гиллебранд (Гиллебрандт) Й. — 42
 Гимли К. Г. — 74, 307
 Гирт А. — 222
 Глиссон Ф. — 216
 Гоббс Т. — 119, 146, 255, 285
 Голдсмит О. — 284
 Гомер — 94, 134, 135, 164, 291
 Гораций (Квинт Гораций Флакк) — 46,
 108, 202, 220, 244
 Граснан Б. — 229
 Григорий VII Гильдебранд — 241
 Гризебах Э. — 313
 Гюго В. М. — 170

- Данте Алигьери — 291, 310
 Декарт Р. — 31, 32, 72, 153, 250, 255, 256
 Демокрит — 247, 266
 Дени И. Ф. В. — 65
 Джонс У. — 149
 Дидро Д. — 63, 217
 Диоген Лаэртский — 259, 260, 266
 Диоген Синопский — 139
 Дионисий Ареопагит — 151
 Домициан — 99
 Донат — 218
 Дюпоте — 83
- Жан Поль (собств. И. П. Ф. Рихтер)
 — 64, 100, 151, 170, 222
 Жоффруа Сент-Илер Э. — 76, 219
- Залат Я. — 177, 230
 Зеебек Т. И. — 296, 301—303, 307,
 308
 Землер — 312
 Зенон (стоик) — 251
 Зенон (элеат) — 250
- Иёниш (Йениш) Г. — 80
 Иосиф II — 157
 Ириней — 146
 Иустин (Юстин) Мученик — 249
- Кабанис П. Ж. Ж. — 72
 Калугула — 99
 Кант И. — 4, 5, 10, 11, 20, 26,
 27, 31, 33—35, 42, 44, 49, 51,
 73, 87, 88, 90, 94, 97, 106, 110,
 116, 124, 126, 137, 153, 169, 170,
 177, 216, 219, 220, 222, 234—236,
 240—242, 246, 250—252, 257—259,
 299, 306, 311, 316, 317
 Каракалла — 99
 Кардан (Кардано) Дж. — 255
 Картезий — *см. Декарт Р.*
 Каррьер М. — 44
 Катраж — 77
 Квинтилиан — 259
 Кеплер И. — 246
 Кизер Д. Г. — 82
 Кильмейер (Кильмайер) К. Ф. — 37,
 133
 Клеттенберг С. К. фон — 159
 Клотц Р. — 307
 Колумб Х. — 102
 Коперник Н. — 246
 Корреджо (собств. Аллегри) А. — 128,
 170
 Коцебу А. Ф. Ф. фон — 20, 289
 Крауз Х. Я. — 218
 Крейцер (Крейцер) Ф. — 183
 Круг В. Т. — 177, 230
 Крузий К. А. — 218
 Ксенофан — 250
 Ксенофонт — 143, 247
- Кювье Ж. де — 6
 Кювье Ф. де — 76
- Лавуазье А. Л. — 48, 54
 Ламарк Ж. Б. А. П. де Моне де — 270
 Ларошфуко Ф. де — 183
 Лейбниц Г. В. — 34, 100, 125, 153, 190,
 216, 255, 258
 Леонардо да Винчи — 115
 Лесаж Ж. Л. — 72
 Лессинг Г. Э. — 34, 222
 Ливий Тит — 308
 Лихтенберг Г. К. — 73, 177, 189, 224
 Лихтенштейн М. Г. К. — 211
 Локк Дж. — 38, 153, 242, 255, 258
 Лоренцо Валла — 259
 Луллий Р. — 71
 Лютер М. — 255
- Маккиавелли Н. — 148, 262
 Малус (Малю) — 299
 Мальбранш Н. — 255
 Манцони (Мандзони) А. — 290
 Меллсс — 250
 Мельтцль Г. фон — 313
 Менк — 293
 Мессалина Валерия — 115
 Милл Э. — 77
 Михелет К. Л. — 42, 44
 Мольвейд — 307
 Мост (Мошт) Г. Ф. — 82
 Моцарт В. А. — 20, 21, 170
- Наполеон I Бонапарт — 79, 102, 103,
 122, 270
 Нееф — 82
 Нерва — 99
 Нерон — 99, 107, 194
 Нишше Ф. — 315, 320
 Ноак Л. — 45
 Ньютон И. — 222, 298—300, 311, 312
- Озорий (Озорно) Ж. — 176
 Окен (собств. Оккенфус) Л. — 37,
 77, 302
 Оцелл (Окелл) Лукан — 56
- Парменид — 250
 Паррот (Парро) Г. Ф. — 307, 308
 Петрарка Ф. — 3, 143
 Петровский Гай — 23
 Пифагор — 149, 194, 213, 247—249
 Платнер Э. — 143
 Платон — 8, 10, 11, 17, 26, 29, 31, 49, 55,
 58, 73, 85, 114, 116, 126, 136, 143, 149,
 163—165, 173, 180, 216, 240, 244, 247,
 251, 252, 259, 260, 280, 295, 316
 Плиний Младший — 308
 Плотин — 248
 Плутарх — 249
 Понтий Пилат — 266

- Порфирий — 194, 248
 Прокл — 248
 Птолемей Клавдий — 246, 280
 Пуше — 77
 Пфафф И. Ф. — 180, 307
 Пфейфер Ф. — 161
 Пюклер-Мускау Г. Л. Г. — 310
- Рабле Ф. — 132, 204
 Радюс Ю. В. М. — 314
 Рамии П. — 259
 Рамо Ж. Ф. — 63, 217
 Раск Р. К. — 190
 Рафаэль Санги — 17, 20, 21, 221
 Редер — 44
 Рейхлин-Мельдегг К. А. фон — 45
 Ретце И. Г. — 186
 Ривер Ф. В. — 171, 179
 Рингсейс И. Н. — 38
 Робеспьер М. — 102, 122
 Розас А. — 183
 Розенкранц И. К. Ф. — 45
 Рунге Ф. О. — 307
 Руссо Ж.-Ж. — 33, 38, 58, 67, 96, 301
 Рюдигер А. — 219
- Сведенборг Э. — 94
 Сенека Луций Анней — 47, 194, 202, 279
 Скотт В. — 291
 Сократ — 52, 67, 104, 247, 248, 250, 252, 253, 264, 269
 Соссюр О. Б. — 303
 Софокл — 159, 198, 291, 297
 Спиноза Б. — 7, 11, 26, 29—34, 65, 213, 216, 255, 256, 300
 Стерн Л. — 132
 Стеффенс Г. — 34, 307
 Стеффенсен — 161
 Стобей Иоанн — 249
 Суарес Ф. — 254
 Сципион Публий Корнелий Африканский Старший — 279
- Тассо Т. — 48
 Таулер И. — 161
 Тацит Публий Корнелий — 115, 184, 190
 Теньерс (Тенирс) Д. — 166
 Тертуллиан Квинт Септимий Флоренс — 146
 Тиберий — 99
 Тимон Афинский — 128, 230
 Тит — 99
 Толук Ф. А. Г. — 151
 Томазий Х. — 78
- Ульрици Г. — 44
- Фалес — 29, 241, 242, 246—249
 Фемистокл — 286
 Фернов К. Л. — 62, 222
 Фидий — 21, 167
 Филон Иудейский — 30
 Фихте И. Г. — 4, 7, 35, 38, 44—46, 49, 51, 71, 177, 185, 214, 219, 313
 Фихте-младший И. Г. — 42
 Фицинус Г. Д. А. — 312
 Фишер Ф. Т. — 42
 Фойгт Ф. С. — 308, 310
 Фридолин — 76
 Фридрих II Великий — 157
 Фриз Я. Ф. — 67, 230
- Цезарь Гай Юлий — 67
 Циммерман И. Г. — 109
 Цицерон (Марк Туллий Цицерон) — 104, 259, 266
- Шамфор С. Р. (Н.) де — 174, 182, 224
 Шекспир У. — 20, 21, 46, 67, 85, 110, 126, 152, 167, 168, 170, 171, 179, 212, 290
 Шеллинг Ф. В. Й. — 4, 29, 35—38, 44, 164, 219
 Шенстон (Ченстов) У. — 170, 211
 Шиллер И. Ф. — 160, 164, 197, 291
 Шлоссер К. Г. (или Ф. К.) — 293
 Шнуррер Ф. — 74
 Шопенгауэр А. — 39, 293—295, 303, 305, 307, 309, 312—321
 Шопенгауэр Г. Ф. — 313
 Шопенгауэр И. — 313
 Шталь Г. Э. — 48, 186, 219
 Штурмин Беата — 159
 Шульц К. Л. Ф. — 309
 Шульце Г. Э. — 34, 45, 46, 313
 Шютц И. Г. Ф. — 312
- Эвклид — 251
 Эврибад — 286
 Эйлер Л. — 34
 Экхарт И. (Мейстер Экхарт) — 161, 162
 Эмпедокл — 250
 Эриугена (Иоанн Скот Эриугена) — 263, 264
 Эрдман И. Э. — 313
 Эскироль Ж. Э. Д. — 65
- Юм Д. — 23, 106, 242, 255, 258
- Якоби Ф. Г. — 11, 86, 164, 214
 Ямвлих — 248
 Ясперс К. — 315

Составитель В. М. Пероноев

СОДЕРЖАНИЕ

НОВЫЕ PARALIPOMENA

Отдельные, но систематически изложенные мысли о разного рода предметах. 1810—1860	3
Глава I. О философии и ее методе	—
Глава II. К истории философии	29
Глава III. К логике и диалектике	51
Глава IV. Мысли об интеллекте вообще и во всяком к нему отношении	54
Глава V. О противоположности вещи в себе и явления	67
Глава VI. К философии природы и природоведению	70
Глава VII. К этике	84
Глава VIII. К учению о праве и политике	101
Глава IX. К учению о неразрушимости нашего истинного существа смертью	108
Глава X. К учению о ничтожности существования	114
Глава XI. К учению о страдании мира	120
Глава XII. О самоубийстве	127
Глава XIII. К учению об утверждении и отрицании воли к жизни	132
Глава XIV. О религии	145
Глава XV. К метафизике прекрасного и эстетике	163
Глава XVI. О суждении, критике, одобрении и славе	171
Глава XVII. Об учености и ученых	180
Глава XVIII. О писательстве и стиле	184
Глава XIX. О языке и словах	187
Глава XX. Психологические замечания	190
Глава XXI. О житейской мудрости	196
Глава XXII. 'Εἰς ἑαυτὸν: о самом себе	213
О МОИХ ЛЕКЦИЯХ И ИХ ПЛАНЕ	233
Вступление	—
Введение. Об изучении философии	238
ЭРИСТИЧЕСКАЯ ДИАЛЕКТИКА, ИЛИ ИСКУССТВО ПОБЕЖДАТЬ В СПОРАХ	259

ОБ ИНТЕРЕСНОМ	287
ПЕРЕПИСКА ГЁТЕ И ШОПЕНГАУЭРА	293
ЗАМЕТКА О МОЕЙ ЖИЗНИ	313
<i>Приложение</i>	315
<i>Карл Ясперс. Артур Шопенгауэр. К 100-летию со дня его смерти (пер. с нем. М. М. Беллева)</i>	—
Даты жизни и творчества А. Шопенгауэра	322
<i>Н. Н. Трубникова. Об издании произведений А. Шопенгауэра в России</i>	326
<i>Примечания</i>	336
<i>Указатель имен</i>	347

АРТУР ШОПЕНГАУЭР

Собрание сочинений в шести томах

Том шестой

Заведующий редакцией *М. Беляев*

Ведущие редакторы *П. Апрышко, Н. Трубникова*

Редактор *Ж. Крючкова*

Художественный редактор *И. Марев*

Технический редактор *Т. Новикова*

Корректор *О. Картамышева*

ЛР № 071673 от 01.06.98 г. ЛР № 010273 от 10.12.97 г.

Изд. № 0801314. Подписано в печать 28.10.01 г.

Формат 60×90¹/₁₆. Бумага офсетная.

Гарнитура «Таймс». Печать офсетная.

Усл. печ. л. 22,0. Уч.-изд. л. 25,0. Заказ № 0114700.

ТЕРРА—Книжный клуб.

113093, Москва, ул. Щипок, 2.

Издательство «Республика»

Министерства Российской Федерации

по делам печати, телерадиовещания

и средств массовых коммуникаций.

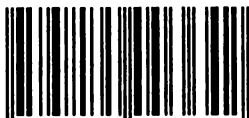
ГП издательство «Республика».

125993, ГСП-3, Москва, А-47, Миусская пл., 7.

Отпечатано в полном соответствии с
качеством предоставленного оригинал-макета
в ОАО «Ярославский полиграфкомбинат».
150049, Ярославль, ул. Свободы, 97.



ISBN 5-275-00364-1



9 785275 003642