приятием реальности, в котором главной проблемой становится сама сущность свободы. Тем самым трактат предваряет известные русскому читателю "Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах" и проливает свет на истоки предложенной в этом сочинении новой метафизики, метафизики свободы.

Перевод выполнен по изданию: *Schelling F.W.J.* Werke. Nach der Originalausgabe in neuer Anordnung / Hrsg. v. M. Schröter. Vierter Hauptband. Schriften zur Philosophie der Freiheit. München, 1927.

Ф.В.Й. ШЕЛЛИНГ
ФИЛОСОФИЯ И РЕЛИГИЯ
1806

ПРЕДУВЕДОМЛЕНИЕ

Появившееся в 1802 году сочинение "Бруно, или О божественном и природном начале вещей", по своему замыслу представляет собою начало ряда диалогов, предметы которых в нем заранее намечены. Второму диалогу того же ряда для того, чтобы стать достойным обнародования, недоставало лишь той последней завершенности, придать которую не позволили внешние обстоятельства. Настоящее сочинение содержит в себе его содержимое, очищенное от той символической формы, которую оно в нем получило. Если внимательные читатели распознают в нем следы более высокой органической связи, из которой изъяты отдельные части, это получит для них свое объяснение из только что сказанного. Поводом к сообщению этих идей даже и без той формы послужили требования объясниться именно в этом отношении, предъявленные автору во многих публичных выступлениях, главным же образом в примечательном сочинении Эшенмайера (тем, с помощью которого он желает вновь дополнить философию верой). Без сомнения, было бы лучше всего, если бы это объяснение последовало в самом диалоге, не окажись известные обстоятельства против его выхода в свет. Та более высокая форма, единственная, на наш взгляд, какую может принять достигшая самостоятельности философия в независимом и свободном духе, не требуется, однако, там, где должна быть достигнута некоторая цель; ибо она никогда не может служить средством и имеет свою ценность в себе самой. Как произведение изобразительного искусства, погруженное в пучину моря и не видимое ни единому взору, не перестает быть произведением искусства, так и всякое произведение философского искусства остается им, даже будучи не понято своим временем. Если бы последнее ограничивалось только чистым непониманием, следовало бы быть благодарным ему: вместо этого оно с помощью различных своих органов, из которых одни выступают как противники, другие – как сторонники, стремится присвоить его себе и принарядиться с его помо-

щью. Превратными толкованиями и искажениями со стороны подобных орудий своего времени легко пренебречь, и они не достойны никакого внимания. Иначе обстоит дело с возражениями благородного духа и его требованиями в отношении целого науки, каковые столь же заслуживают внимания, сколь содействуют просвещению мира, их можно лишь рассеять и исполнить, иначе речь шла бы о чем-то другом.

Теперь, когда мы пользуемся преимуществом то, что по природе своей должно оставаться недоступным для пошлости, уберечь от нее также и с помощью внешне зримой формы, мы никоим образом не сомневаемся в том, что этот тон древней философии, который мы пытались перенять, будет дурно воспринят нашим временем, однако знаем, что эти вещи несмотря ни на что невозможно профанировать, что они должны пребывать сами по себе, и что тот, кто сам по себе ими не владеет, тот вообще не должен, да и не способен ими владеть. Поэтому на грубые искажения врагов, которым случайно доведется ознакомиться с основоположениями и выводами этого учения, мы будем отвечать молчанием: тем более настоятельно мы хотели бы избавиться от назойливости подражателей и толкователей и пригласить их самостоятельно поразмыслить о том, что некоторые духи творят отнюдь не с той единственной целью, чтобы они имели повод для производства книг и принижали благородный предмет своими грубыми замечаниями и бездуховными измышлениями. Толпа крикливых противников в конце концов сама собою рассеивается, как только становится ясно, что она напрасно утомляет себя. В меньшей степени можно ожидать, что в Германии так же быстро рассеется масса тех, кто, не имея на то призвания, станут непрошенными сторонниками учения и, не будучи одухотворенными, к равному негодованию умниц и простаков, понесут в своих руках тирс: тех, кто, будучи неспособными постичь подлинные мистерии науки, погружаются во внешнюю ее сторону и, вложив в нее массу чуждых ей вещей, доводят ее до карикатуры, или высказывают в отдельных поверхностных суждениях истину, смысл которой укоренен в глубинах, тех, кто ничего не смыслит и лишь полагает поразить публику; или тех, кто, превратно употребляя язык, облекают пустое чувство, пусть и с добрыми намерениями, в такие слова, которые увлекают их немощное воображение. Ибо, впадая в мечтательность, немцы более всего напоминают бесполых пчел, хотя бы в том, что они прилежно пытаются собирать и перерабатывать то, что цветет и произрастает независимо от них. Если же они все же берут на себя труд иметь собственные мысли, за которые они сами несут ответственность, и если они воздерживаются от вечного употребления чужих, ответственность за которые можно было бы переложить на их создателей: малейшее внимание к самим себе указало бы им, что, поскольку они уже набиты чужим добром, для собственных мыслей, заимей они таковые, места уже не осталось бы. Внешнюю сторону мы и впредь уступаем им; что же касается внутреннего,

Ruehre nicht, Bock! denn es brennt.

(6)Было время, когда религия, обособленная от народных верований, подобно священному огню, хранилась в мистериях, и философия имела с нею одно священство. Всеобщие предания древности называют древнейших философов в качестве основателей мистерий, в то время как превосходнейшие из более поздних, прежде всего Платон, охотно выводили из них свои божественные учения. Тогда философия еще имела смелость и была вправе прикасаться к тем единственно великим предметам, ради которых только и стоит философствовать, возвышаясь над обычным знанием.

В позднейшие времена мистерии стали общедоступными и замутнились тем чуждым, что может относиться лишь к народным верованиям. После того, как это произошло, философия, поскольку она хотела сохраниться в своей чистоте, вынуждена была отступиться от религии и стать, в противоположность ей, эзотерической. Религия же, которая вопреки своей первоначальной природе, смешалась с реальностью и стала чем-то внешним, в дальнейшем должна была вообще превратиться во внешнюю силу и, поскольку в самой себе она утратила всякий свободный порыв к первоистоку, то и вне себя пыталась его насильственно сдержать.

Отсюда и произошло, что те предметы, с которыми философия имела дело в древности, были полностью отняты у нее религией, и она оказалась ограничена тем, что не имеет никакой ценности для разума. Точно так же, напротив, возвышенные учения, которые последняя односторонне присвоила себе из общего с философией владения, (7) вместе с отношением к своему прообразу утратили и свой смысл, и, перенесенные на совершенно иную почву, нежели та, на которой они произрастали, совершенно изменили свою природу.

Ложное согласие философии с религией могло возникнуть из этой противоположности благодаря тому, что первая сама опустилась до того, что стала рассматривать порождения разума, идеи, только как рассудочные понятия и обращаться с ними лишь с помощью таковых. Это состояние науки, в котором философия хотя и обрела повсеместное и почтенное существование, но которому она целиком пожертвовала своим характером, именуется догматизмом.

В этом отношении, когда известный род знания в догматизме доказывался и подвергался критике, отчетливо обнаруживалось, что он применим только к предметам опыта и конечным вещам, в противоположность чему относительно предметов разума и сверхчувственного мира он остается ни с чем, или даже, скорее, остается совершенно слеп. Поскольку он впрочем признавался как единственно возможное и притом совершенно достоверное знание, то параллельно все более основательному самопознанию его собственной ничтожности должно было происходить возрастание ценности противоположного ему, которое называют *верой*, так что все, что есть в философии собственно философского, в конце концов было целиком передоверено этой последней.

Привести примеры не составило бы труда: я напомню лишь, что эта эпоха в общем исчерпывающе представлена Кантом.

Последние отголоски древней, настоящей философии слышались в Спинозе: я полагаю, что именно он обратил философию к ее особым предметам, хотя он, противопоставляя себя господствующей системе, все же не избежал того, чтобы принять вид и яркие краски хотя и другого, но все же догматизма.

Кроме учения об абсолютном, истинные мистерии философии имеют свои единственным содержанием прежде всего учение о вечном рождении вещей и их отношении к Богу; ибо именно на нем только основана и следствием его является вся этика в качестве наставления к блаженной жизни, как она присутствует в круге священных учений.

(8)Это учение, обособленное от целого философии, можно не без основания назвать натурфилософией.

Что такое учение, которое согласно своему понятию есть лишь спекулятивное и не хочет быть ничем иным, встретит противоборствующие ему и снимающие его суждения, вполне следовало ожидать; ибо как всякому частному воззрению можно противопоставить другое частное же, так воззрению всеохватывающему, постигающему универсум, можно противопоставить все возможные односторонности. Однако совершенно невозможно ни, с одной стороны, признать его за философию как нечто законченное, ни, с другой стороны, рассматривать его как нечто, нуждающееся в завершении с помощью веры; ибо последняя противоречит самому его понятию и, следовательно, снимает его, так как его сущность состоит именно в том, чтобы в ясном знании и созерцающем познании обладать тем, что нефилософия полагает постигнуть верой.

Подобное намерение, как оно явлено нашему взору в сочинении Эшенмайера "Философия в ее переходе к нефилософии", было бы, следовательно, совершенно непостижимо, если бы из него самого не явствовало, что его проницательный создатель именно о тех предметах, ради которых он указывает на веру, не приобретает спекулятивного знания ни в общем, ни в частностях, и что лишь исходя из этого основания он находит в ней главным образом убежище. Ибо, приведу лишь один пример, горе тому философу, который о тех же предметах не имел бы благодаря знанию и в знании гораздо более ясных познаний, нежели те, которые для Эшенмайера проистекают из веры и чувства. Однако то, что он, помимо невозможности удовлетворительно ответить на известные вопросы с помощью философии, приводит в качестве обоснования положительного содержания своей веры, конечно, ничего не доказывает, поскольку вера, будь она доказуемой, перестала бы быть верой, а это находится в противоречии с тем, что он сам установил. Ведь если познание, как он говорит, в абсолютном угасает, то всякое идеальное отношение к нему, лежащее за пределами этой точки, (9) возможно лишь через возобновление (Wiederauferweckung) различия. Либо это угасание действительно было полным, а познание, соответственно, абсолютным, таким, в котором снято всякое томление (Sehnsucht), возникающее из противоборства субъекта и объекта, либо имело место противоположное. В последнем случае это было, собственно, не разумное познание, и из него ничего нельзя заключить относи-

тельно неудовлетворительности его по сравнению с истинно абсолютным. В первом же случае никакая более высокая потенция, будь то вера или чувство, не могла бы прибавить к нему нечто лучшее и более совершенное, чем то, что уже содержалось в том познании, а то, что под тем или иным именем ему противополагается, есть либо всего лишь особенное воззрение на то всеобщее отношение к абсолютному, которое в познании наиболее совершенным образом осуществляется через разум, либо оно есть отнюдь не возвышение или высшая потенция, а скорее нисхождение от высшего единства познания к познанию с новым различием.

На деле то особенное, которое должно составлять преимущество чувства или религиозный интуиции по сравнению с разумным познанием, согласно большинству описаний, есть не что иное, как тот остаток различия, что еще остается в первой и совершенно исчезает в последнем. Всякий, даже тот, кто пленен конечностью, природою влеком к тому, чтобы искать абсолютного, однако поскольку он хочет зафиксировать его для рефлексии, оно для него исчезает. Оно вечно предносится ему, но оно, как очень точно выразился Фихте, присутствует (ist da) лишь постольку, поскольку его не имеют, и поскольку его имеют, оно исчезает. Лишь в те мгновения этой борьбы, когда субъективная деятельность полагает себя с тем объективным в неожиданную гармонию, которая, именно потому, что она неожиданна, до свободного, бесстрастного познания разума и уже прежде него должна явиться как радость, как просветление или как откровение, выступает оно пред душою. Однако стоит только этой гармонии установиться, как уже может включиться рефлексия, и явление отлетает прочь. Религия в этом преходящем образе есть, стало быть, просто явление Бога в душе, поскольку последняя также все еще находится в сфере рефлексии и раздвоения: напротив, философия есть необходимо высшее и (10) словно бы спокойное завершение (Vollendung) духа; ибо она всегда пребывает в абсолютном, не опасаясь, что оно отлетит от нее прочь, так как она сама вознеслась в область за пределами рефлексии.

Поэтому я оставляю описанные Эшенмайером веру, чувство блаженства и т.д. пребывать, во всем их достоинстве, какое они сами себе в силах дать, в их сфере, которую я, будучи далек от того, чтобы ставить ее выше сферы философии, скорее должен мыслить находящеюся ниже последней, и возвращаюсь к намерению указать разуму и философии на те самые предметы, которые присвоили себе догматизм религии и нефилософия веры.

Что это за предметы, станет ясно из последующих разделов.

ИДЕЯ АБСОЛЮТНОГО

(11)В полном соответствии с намерением получить пустое пространство за пределами философии, которое душа могла бы наполнить верой, было бы поставить над абсолютным и вечным Бога, как бесконечно более высокую его потенцию. Однако само собою очевидно, что над абсолютным не может быть ничего высшего, и что эта идея не случай-

ным образом, а по самой своей природе исключает всякое ограничение. Ведь и Бог был бы в свою очередь абсолютным и вечным; абсолютное же не может отличаться от абсолютного, вечное – от вечного, так как эти понятия не суть родовые понятия. Отсюда необходимо следует, что тому, кто над абсолютным разума полагает еще не что иное, как Бога, он не явился бы поистине как таковой, и что будет полной путаницей, если он станет применять к нему это обозначение, которое по природе своей может обозначать лишь Одно.

Итак, что же это может быть, с чем связана идея абсолютного в тех представлениях, которые признают его хотя и как абсолютное, но не прямо как Бога?

Те, кто хочет достичь идеи абсолютного посредством того описания, которое ему дает философ, почти неизбежно впадают в ошибку в том отношении, что тем самым приобретают лишь обусловленное познание того, однако обусловленное познание безусловного невозможно. Всякое описание его самого может осуществиться именно в противоположении неабсолютному, а именно так, (12) что во всем, что образует природу последнего, первому приписывается совершенная противоположность, короче говоря, описание только негативно и никогда не дает душе *самого абсолютного* в его истинной сущностности.

Так, например, неабсолютное познается как то, в отношении чего понятие неадекватно бытию; ведь именно потому, что здесь бытие, реальность не следует из понятия, а скорее к понятию должно прибавиться еще что-то, им самим не определенное, благодаря чему только и полагается *бытие*, оно есть нечто обусловленное, неабсолютное.

Так, далее, неабсолютность усматривается в том, в чем особенное определяется не всеобщим, а чем-то вне его лежащим, и, стало быть, имеет иррациональное отношение к первому.

Равным образом ту же противоположность можно было бы проследить и через посредство всех других понятий рефлексии. Если философ описывает идею абсолютного таким образом, что в отношении ее нужно отрицать все различия, которые есть в неабсолютном, то именно те, кто хочет достичь этой идеи извне, понимают ее известным образом, а именно так, что они сохраняют противоположность рефлексии и все возможные различия мира явлений в качестве исходной точки философии и рассматривают абсолютное как *продукт*, производимый объединением противоположностей, так что абсолютное для них никоим образом не есть само по себе, но полагается лишь через отождествление (Identifizierung) и устранение различия (Indiffirenzierung). Или они еще более грубо мыслят образ действия философа так, будто он в одной руке держит идеальное, или субъективное, в другой – реальное, или объективное, и складывает оба, так что они взаимно уничтожают друг друга, а продукт этого уничтожения и есть абсолютное. Вам могут сотни и сотни раз повторять: для нас нет ни субъективного, ни объективного, и абсолютное есть для нас лишь абсолютное тождество обоих как *отрицание* этой противоположности: но вы все не понимаете и остаетесь при том единственно понятном для вас, что (13) возникает из соединения (Zusammensetzung). Стоит вам заметить, что это описание аб-

солютного как тождества всех противоположностей – только негативное, как вам приходит на ум, что философ для познания самого абсолютного требует чего-то совершенно иного, и тем самым это описание объясняется как совершенно недостаточное для такового. Ведь и интеллектуальное созерцание есть для нас по своему психологическому понятию только созерцание того самосозданного тождества посредством внутреннего чувства, а потому полностью эмпирично, так как оно, напротив, есть то познание, которое образует в-себе (das An-sich) самой души и лишь потому именуется созерцанием, что сущность души, которая едина с абсолютным и есть оно само, не может иметь к последнему никакого иного отношения, нежели непосредственное.

От вашего внимания ускользает и то, что совокупные формы, в которых может быть изъяснено абсолютное и в которых оно изъясняется, сводятся к трем единственно возможным формам, которые содержатся в рефлексии и выражены в трех формах умозаключения, и что лишь *непосредственно созерцающее познание* бесконечно превосходит всякое определение с помощью понятия.

Первая форма полагания абсолютности – категорическая: она может выражаться в рефлексии просто негативно, через "или–или"; ясно, что в ней вовсе нет никакого положительного познания и что лишь включающееся продуктивное созерцание наполняет эту пустоту и обнаруживает положительное в этом "или–или"

Другая форма явления абсолютного в рефлексии – гипотетическая: если есть субъект и объект, то абсолютное – общая сущность того и другого. Именно этой общей *сущности* или этому в-себе одного и другого, которое само по себе ни объективно, ни субъективно, и именно ему, рассмотренному не поскольку оно есть связующее или хотя бы связанное, а само по себе, приписывается тождество; ведь в этом случае тождество было бы только понятием отношения, от которого первое должно отличаться именно тем, (14) что обозначается как *абсолютное*, то есть как такое, которое подобает той *сущности* самой по себе, а не в ее отношении к связанным противоположностям. Тождество, которое в первой форме было только отрицательным и определяло абсолютное только формально, в этой второй форме становится положительным и определяет его качественно. Если теперь скажут, что и это определение все еще имеет отношение к рефлексии, поскольку оно снимает противоположность лишь через утверждение противоположного ей, подобно тому как первое – через простое отрицание самого себя, то это совершенно верно, однако я спрашиваю, о каком другом возможном определении нельзя сказать того же самого. Для Спинозы его понятие субстанции достаточно позднее, и он был впоследствии заклеймен как догматик именно потому, что и у него единственно возможное, непосредственное познание абсолютного, столь ясно описанное им в предложении: Mens nostra, quatenus se sub aeternitatis specie cognoscit, eatenus Dei cognitionem necessario habet, scitque se in Deo esse et per Deum concipi, отлагали в сторону и хотели посредством определений и описаний достичь познания того, что одно только среди всех прочих предметов может быть познано только непосредственно. Но разве с понятиями бес-

конечности, неделимости, простоты дело обстоит как-то иначе, нежели с понятием субстанции и всяким другим, находящимся в нашем распоряжении, ведь большинство из них даже своим строением указывают на то, что то, что́ они должны обозначать, для рефлексии есть лишь нечто отрицательное?

Третья форма, в которой рефлексия охотно выражает абсолютное и которая известна преимущественно благодаря Спинозе – дизъюнктивная. Есть лишь Одно, однако это Одно совершенно равным образом может рассматриваться то целиком как идеальное, то целиком как реальное: эта форма возникает из связи первых двух; ибо то самое Одно, которое может не одновременно, но равным образом рассматриваться то как одно, то как другое есть именно поэтому само по себе *ни* одно, *ни* другое (сообразно первой форме), и вместе с тем общая *сущность*, тождество обоих (сообразно второй форме), поскольку оно, в своей независимости от обоих, (15) все же равно может быть рассмотрена то под тем, то под этим атрибутом.

Эта форма выражения абсолютного и есть та, что по преимуществу господствовала до сих пор в философии. Ибо когда, например, изобретатели так называемого онтологического доказательства говорят о Боге, что он есть такое Одно, в отношении которого мышление включает и бытие, идея – реальность, то они тем самым не хотят сказать: в нем идеальное и реальное *связаны*, так что он суть оба *сразу*, но: Бог как непосредственно идеальное *как таковой* и без дальнейшего опосредования также и непосредственно реален, они не позволяют Богу возникать из *смешения* идеального и реального, но дают ему быть каждым из двух *для себя* и каждым из них *целиком*.

Это не опосредованное, но целиком непосредственное, не внешнее, но внутреннее тождество идеального и реального с давних пор необходимо должно было оставаться скрытым от тех, кому вообще недоступна высшая наука, первым шагом к которой является познание того, что абсолютно-идеальное, *без объединения с реальным, само по себе*, есть также абсолютно-реальное.

В этом отношении особенно показательна полемика против абсолютного тождества мышления и бытия как выражения абсолютности со стороны тех, кто не в состоянии сделать ни одного шага в философии, ни одного высказывания иначе нежели с помощью понятий рефлексии и кто, пожелавши дать описание абсолютного, не находят никакого иного по сравнению с тем, которое уже есть у Спинозы и гласит, что оно есть то что единственно *посредством самого себя – есть*, то, что основание своего *бытия* целиком имеет *в себе самом* и т.д., из чего, однако, уже явствует, что весь этот спор об определении абсолютного – пустое занятие, наподобие фехтования со своим отражением в зеркале, могущее поразить простаков, но совершенно бессильное в отношении самого предмета.

Ибо все возможные формы выражения абсолютного суть лишь способы его явления в рефлексии, и в этом отношении все они равны. Однако сама *сущность* того, что в качестве идеального непосредственно реально, не может быть познана с помощью объяснений, но только

через (16) созерцание; ибо через описание познаваемо только составное, простое же созерцается. Как свет в отношении к природе можно единственно верно описать как идеальное, которое в качестве такового реальное, не утверждая, однако, будто слепорожденный приобретает тем самым знание о нем, так абсолютность в противоположность конечности можно описать лишь подобным и никаким иным способом, не предполагая при этом, будто духовный слепец тем самым обретет созерцание истинной *сущности* абсолютности.

Поскольку это созерцание не может, подобно созерцанию геометрической фигуры, быть *дано* всеобщим образом, но присуще каждой душе в особенности, подобно тому как созерцание света – каждому глазу, то здесь имеет место совершенно индивидуальное, но в этой индивидуальности равным образом *общезначимое* (allgemeingueltige) откровение, как для эмпирического чувства свет, и это мог бы быть тот пункт, в котором рассуждения Эшенмайера и утверждения философии в результате одновременного дальнейшего развития тех и других могли бы объединиться.

Единственный орган, соответствующий такому предмету, как абсолютное, есть абсолютный же род познания, который не приходит к душе через наставление, обучение и т.д., но есть ее истинная субстанция, вечное в ней. Ибо как сущность Бога состоит в абсолютной идеальности, которая как таковая есть абсолютная реальность и которая может быть познана лишь непосредственно, так сущность души состоит в познании, которое едино с просто идеальным, то есть с Богом; следовательно, намерение философии в отношении человека заключается не столько в том, чтобы дать ему что-то, сколько в том, чтобы отделить его в чистоте, насколько это возможно, от того случайного, что привнесли в него плоть, мир явлений, чувственная жизнь, и возвратить его к изначальному.

Следовательно, далее, всякое указание на философию, которая предшествует этому знанию, может быть лишь отрицательным, поскольку оно указывает именно на ничтожность всех конечных противоположностей и косвенно подводит душу к созерцанию бесконечного. Затем, достигнув его, она сама собою (17) оставляет те сугубо отрицательные средства описания абсолютности и избавляется от них, как только перестает в них нуждаться.

Во всех догматических системах, равно как и в критицизме и в идеализме наукоучения, речь идет о реальности абсолютного, которая была бы *вне* и независимо от *идеальности*. Следовательно, ни в одной из них невозможно непосредственное познание абсолютного; ибо, как яснее ясного показало само противоречие в утверждениях названных систем, в-себе само через познание становится продуктом души, то есть *только* ноуменом, и перестает быть в-себе.

При предпосылке только опосредованного познания абсолютного (неважно, благодаря чему происходит опосредование) абсолютное философов может явиться лишь как нечто такое, что признают, дабы иметь возможность философствовать: но скорее имеет место противоположное, и всякое философствование начиналось и начинается толь-

ко с ожившей идеи абсолютного. Истинное может быть познано только истиной, очевидное – только очевидностью; однако истина и очевидность сами суть нечто само собою ясное, и, следовательно, должны быть абсолютно и быть сущностью самого Бога. Прежде чем это было познано, никогда не было возможно постичь идею высшей очевидности, которую искали в философии, и лишь после того, как благодаря традиции слова и имени философии пришли к тому, что этого внутреннего побуждения стало недоставать, попытались философствовать и без того познания, первый источник которого был одновременно и источником философии.

Однако тот, кто познал ту очевидность, которая заключена в идее абсолютного и только в ней и описать которую бессилен всякий человеческий язык, будет тем не менее вынужден всякую попытку свести ее посредством веры, посредством чувства, посредством переживания или какое бы ни изобрести этому имя, к индивидуальному в индивиде и ограничить только им, рассматривать как ей совершенно не соответствующую, как не только не достигающую ее, но как снимающую саму ее сущность.

ПРОИСХОЖДЕНИЕ КОНЕЧНЫХ ВЕЩЕЙ ИЗ АБСОЛЮТНОГО И ИХ ОТНОШЕНИЕ К НЕМУ

На это можно было бы возразить то, что пишет Платон в письме к тирану Сиракуз: "Но вот какой вопрос задаешь ты, о сын Диониса и Дориды: каково основание всякого зла? Ведь даже жало его прирождено душе, так что тот, кто его не вырвет, никогда не сможет стать подлинно причастным истине. Когда мы были в саду, под лаврами, ты сказал мне, что сам увидел это и это твое открытие. Я ответил тебе, что если бы дело обстояло так, ты избавил бы меня от многих разысканий; никогда, добавил я, не касался я его, но мне самому было послано от него много страданий. Ты же, быть может, от кого-то прослышал об этом, а может, дошел до этого божественным наитием".

В указанном сочинении Эшенмайер приводит множество мест из "Журнала", среди прочих одно из "Бруно", где этот вопрос самым определенным образом ставится в следующих выражениях: "Твое мнение, о достойнейший, по-видимому, таково, что с точки зрения вечного и не предпосылая высшей идее ничего иного, я достигаю источника действительного сознания и положенного одновременно с ним обособления и отделения".

Он, вполне естественно, не находит в последующем удовлетворительного решения; однако почему он не приводит и действительно найденное в ходе дальнейшего рассуждения решение, ни столь многие места, в которых для внимательного читателя оно ясно и определенно изложено? Из них мы укажем здесь только одно: "Однако сначала остановимся еще на пребывающем и на том, что мы должны полагать как неподвижное, полагая то, что находится в движении и преобразовании, ибо душа не устает все время возвращаться к созерцанию совершенней-

шего; *затем вспомним, как для всего что как будто выходит из этого единства или отрывается от него, заранее определена возможность бытия для себя; действительность же обособленного бытия находится только в самом этом бытии, и оно только идеально, но и в качестве идеального оно имеет место лишь постольку, поскольку вещи способом бытия в абсолютном дана способность быть для самой себя единством*"

Теперь я попытаюсь поднять завесу над этим вопросом, так как и новые изложения в "Журнале" еще не были доведены до той области (области практической философии), где только и может быть полностью дано решение.

Мы не можем сразу перейти собственно к ответу на этот вопрос, на пути нашем еще остается другое сомнение, разрешение которого должно предшествовать ответу.

Прежде всего мы не предполагаем ничего, кроме единственного, без чего все последующее остается непонятным, – кроме интеллектуального созерцания. Определенно предполагая отсутствие в нем всякой различенности и всякого многообразия, мы столь же определенно предполагаем, что каждый, кто пожелает выразить познанное в таком созерцании, может выразить это лишь как *чистую* абсолютность, без какого-либо *дальнейшего определения.* Мы просим его всегда удерживать в поле зрения эту чистую абсолютность без дальнейшего определения и никогда не упускать ее потом из виду.

Такое познание – *единственно первое,* всякое дальнейшее есть уже следствие этого первого и потому обособлено от него.

Именно, как достоверно, что та простая сущность интеллектуального созерцания, для которой у нас нет другого выражения, кроме как "сущность абсолютности", есть абсолютность, – так достоверно и то, что ей не может быть присуще какое-либо бытие, кроме того, которым она обладает благодаря своему понятию (ведь если бы было иначе, она должна была бы определяться чем-то вне ее, что невозможно); таким образом, она вообще не *реальна*, а сама по себе лишь *идеальна.* Но одинаково вечной с этим непосредственно-идеальным (schlechthin-Ideale) является *вечная форма*: не непосредственно-идеальное подчинено форме, ибо оно *само*, поскольку оно абсолютно, вне всяких форм, но эта форма подчинена ему, поскольку оно, хотя и не по времени, но по понятию, ей предшествует. Эта форма состоит в том, что непосредственно-идеальное, *непосредственно* как таковое, *не выходя из своей идеальности, есть также и реальное.*

Это *реальное* есть только следствие формы, как форма – недвижное и покоящееся следствие идеального, непосредственно-простого (schlechthin-Einfaches). Последнее не совпадает с реальным, ибо реальное есть именно *то же самое* по сущности, но вечно *иное* по идеальному определению: оно не просто в том смысле, в каком просто идеальное, ибо оно есть идеальное, представленное в реальном, хотя оба в нем суть безо всякого различия одно.

Простое, или сущность, не есть также производящее, или *реальное* основание формы, и переход от первого ко второму не больше, нежели

переход от идеи круга к форме равноудаленности всех точек линии от центра. Во всей этой области нет никакого следования [Nacheinander], но все дано одновременно, словно бы одним махом, хотя в идеальной последовательности одно вытекает из другого. Основная истина гласит: нет никакого реального самого по себе, но лишь реальное, определенное через идеальное, так что идеальное всегда первое. Однако поскольку оно – первое, постольку *форма определенности реального через идеальное – второе*, а само реальное – *третье*.

Если теперь назвать чистую абсолютность, непосредственно-идеальную сущность ее, *Богом* или абсолютным, а форму, в отличие от предыдущего и поскольку абсолютность по своему изначальному смыслу относится к форме и есть форма, назвать *абсолютностью*, то против этого едва ли можно было бы что-либо возразить; и если бы это среди прочего было признано Эшенмайером, то тут мы легко могли бы объединиться. Однако в этом смысле Бог не описывается как нечто такое, что утверждается переживанием, чувством и т.д. Ибо если форма определенности реального через идеальное выступает в душе как *знание*, то сущность выступает как *в-себе самой души* и составляет с ним одно, так что душа, созерцающая себя в форме вечности, созерцает саму сущность.

После всего сказанного нам следует различать: непосредственно-идеальное, вечно витающее над всякой реальностью и никогда не выходящее из своей вечности, или, согласно только что предложенному обозначению, *Бога*; непосредственно-*реальное*, которое не может быть истинно реальным в отношении первого, не будучи *другим абсолютным*, абсолютным в ином образе; и *посредствующее между ними*, абсолютность, или *форму*. Поскольку в реальном, как в некоем самостоятельном противообразе [Gegenbild], идеальное становится объективным, постольку форма может быть описана как *самопознание*, но так, что это самопознание не есть просто акциденция или атрибут абсолютно-идеального, а должно рассматриваться как нечто самостоятельное, как само абсолютное; ибо абсолютное не может быть идеальным основанием чего-то, что не было бы равноабсолютным ему – так же как именно поэтому то, *в чем* идеальное само себя познает, должно быть абсолютным и независимым, и не совпадает с идеальным, которое пребывает для себя в своей чистоте и прозрачной идеальности.

Это самопознание абсолютности понимали как выхождение абсолютности из самой себя, ее саморазделение, саморазличение, – ошибка, которую необходимо исправить прежде чем отвечать на первый вопрос, дабы у нас была надежда, что в этом ответе мы не ошибемся вновь.

"Без сомнения (?), – говорит Эшенмайер, – всякое конечное и бесконечное есть только модификация вечного, однако что же является определяющим для этих модификаций, тем, что выделяет эти различия? Если определяющее заключено в абсолютном тождестве, последнее этим очевидно замутняется, если же оно находится вне его, то противоположность абсолютна. Самопознание, выхождение-из-себя, саморазделение для абсолютного тождества – *одно и то же*".

Не останавливаясь на произошедшем здесь смешении двух совершенно разных вопросов, вопроса о возможности самопознания абсолю-

та и вопроса о возникновении из него действительных различий (для постижения которого требуется нечто совершенно иное), ограничимся вопросом: В какой мере то самопознание должно быть выхождением тождества из самого себя? В той же ли мере, в какой через его посредство полагается различие между субъективным и объективным в этом познании и, таким образом, снимается тождество, приписываемое абсолютному? Однако тождество приписывается лишь тому непосредственно-идеальному, которое тем, что оно становится объективным в реальном противообразе, отнюдь не снимается в своем чистом тождестве, равно как не может находиться с этим противообразом в отношении противоположности, поскольку, согласно изложенному выше, не совпадает с ним и не есть *одновременно* субъект и объект. Или выхождение заключается в том, что самопознание мыслится как деяние (Handlung), немыслимое без изменения, или как переход от сущности к форме? Последнее не годится потому, что форма столь же вечна, как и сущность, и так же неотделима от нее, как абсолютность – от идеи Бога. Первое – потому, что форма есть *совершенно непосредственное* выражение непосредственно-идеального безо всякого деяния или деятельности последнего (если мы представляем ее как некий акт, то об этом говорится по аналогии с человеческим действием); но как свет исходит от солнца без какого-либо его движения, так и форма исходит от сущности, чью природу хотя бы отчасти мог бы выразить лишь тот, кто нашел бы выражение для деятельности, которая сама есть наиглубочайший покой. Основание ошибки таково: понятие реального следствия, с которым одновременно связано и понятие об изменении того, (23) из чего это следствие проистекает, переносится на те отношения, которые по своей природе могут быть только отношениями идеального следования.

Как же, однако, надлежит рассматривать это самопознание в качестве саморазделения абсолютного? Представлять ли себе абсолютное как некое растение, произрастающее из зерна? Должно ли то, что становится субъектом, быть одной частью его сущности, а то, что становится объектом, – другой ее частью? Тот, кто понял нас подобным образом, видимо, не прочел и нескольких начальных фраз из прежних изложений этого учения. Где же тогда должно быть разделение? В субъекте? Но он пребывает в своей совершенной целостности как непосредственно-идеальное. В объекте? Но и он есть целостное абсолютное. Или предмет *разделяется*, повторим многократно использованный образ, благодаря тому, что ему в отражении является его собственный образ? Находится ли одна его часть в нем самом, а другая – в образе, или вернее сказать, что совершенное тождество мыслимо только как отношение предмета и его образа, которые тождественны, хотя их никогда нельзя смешивать?

Наконец, для того чтобы указать на это саморазличение абсолютного тождества, можно привести и такое умозаключение: "Оно само, мыслимое как субъективное, есть чистая простота без всякого различия, следовательно, в объекте, или в реальном как противоположном первому, оно необходимо становится нетождеством, или различием".

Если принять это умозаключение, то в-себе остается здесь свободным от всякого различия, поскольку различие – лишь то, *в чем* оно становится объективным, а не оно само. Впрочем само это различие могло бы состоять лишь в том, что одно и то же тождество становится объективным в особенных формах: но этими формами, поскольку в них всеобщее, абсолютность, едино с особенным таким образом, что ни первое ни снимается вторым, ни второе – первым, могут быть только *идеи*. Однако в идеях заключены только возможности различий, а отнюдь не действительные различия, ибо всякая идея для себя есть универсум, и все идеи суть как одна Идея. Следовательно, если бы это саморазличение абсолютного посредством самопознания понимали как *действительное*, то оно не имело бы места не только в его противообразе, но даже и в нем самом; ибо если оно само себя различает, то оно различает само себя не в себе самом, а в ином, которое есть его реальное, но и это происходит не посредством его самого, а посредством формы, проистекающей из полноты абсолютности как нечто самостоятельное безо всякого ее участия.

После этих объяснений, которые, без сомнения, докажут всякому, кто вообще в состоянии постигать абсолютные отношения, что непосредственно-идеальное и в отношении к форме пребывает в своем чистом тождестве, мы переходим к ответу на поставленный выше вопрос.

Самостоятельное самопознание непосредственно-идеального есть вечное превращение чистой идеальности в реальность: в этом и ни в каком ином смысле мы будем в дальнейшем разуметь это самопредставление (Selbstrepraesentation) абсолютности.

Всякое только конечное представление (Vorstellen) по своей природе *лишь* идеально, напротив, представления (Repraesentationen) абсолюта по своей природе реальны, так как они есть именно то, в отношении чего идеальное есть просто реальное. Следовательно, абсолютное посредством формы не только становится в идеальном образе своим собственным объективным, но в своем противообразе, который одновременно есть оно само, есть поистине *другое абсолютное*. В форме оно переносит всю свою сущность в то, в чем оно становится объективным. Его самостоятельное продуцирование есть во-облечение (Hineinbilden), во-образование (Hineinschauen) самого себя в реальное, благодаря чему последнее самостоятельно и в себе равно первому абсолютному. Такова одна его сторона; то единство, которое мы обозначили в идеях как облечение (Einbildung) бесконечного в конечное.

Однако оно абсолютно и самостоятельно все же лишь в самообъективировании абсолютного и потому есть истинно *в себе* лишь постольку, поскольку оно есть одновременно и в абсолютной форме и тем самым в абсолютном: и это его другая, идеальная, или объективная, сторона.

Следовательно, оно всецело реально, поскольку оно всецело идеально, и в своей абсолютности оно – одно и то же и равно может быть рассмотрено в форме обоих единств.

Абсолютное не было бы истинно объективным в реальном, если бы оно не сообщало самому объективному силу превратить свою иде-

альность в реальность и объективировать ее в особенных формах. Это второе продуцирование есть продуцирование *идей*, или, вернее, это продуцирование и то, первое, благодаря абсолютной форме суть одно продуцирование. Идеи *сами по себе* также соотносительны с первоединством, так как его абсолютность перешла в них, но они суть сами по себе или реальны лишь поскольку они одновременно суть *в первоединстве, то есть суть идеальные*. Так как они поэтому не могли бы явиться в особенности или различии, не перестав быть абсолютными, то все они совпадают с первоединством, как последнее совпадает с абсолютным.

В свою очередь, идеи равным образом продуктивны; продуцируют же они лишь абсолютное, лишь идеи, и единства, происходящие из них, относятся к ним так же, как сами они относятся к первоединству. Это – истинная трансцендентальная теогония: в этой области нет никакого другого отношения, кроме абсолютного отношения, которое древний мир сумел наглядно выразить лишь через образ рождения, поскольку рожденное зависит от рождающего и тем не менее самостоятельно.

Полный результат этого беспрерывного субъект-объективирования, которое, согласно первому и *единственному* закону *формы* абсолютности, уходит в бесконечность, состоит в следующем: целый абсолютный мир со всеми ступенями существ сводится к абсолютному единству Бога, так что в нем нет ничего истинно особенного и до сих пор нет ничего, что не было бы абсолютным, идеальным, целой душой, чистой natura naturans.

Напрасно делались неисчислимые попытки ввести постепенность между высшим началом интеллектуального мира и конечной природой. Наиболее древняя и наиболее часто повторяемая среди них – это, как известно, учение об эманации, согласно которому истечения божества, в постепенном нисхождении и удалении от первоистока, утрачивают божественное совершенство и в конце концов переходят в свою противоположность (материю, лишенность), подобно тому как свет в конечном счете имеет своей границей тьму. Однако в абсолютном мире нигде нет ограничения, и как Бог может создавать лишь непосредственно-реальное, абсолютное, так и каждая последующая эффульгурация (Effulguration) в свою очередь необходимо абсолютна и сама может продуцировать лишь родственное ей, но нигде нет постепенного перехода в прямую противоположность, в абсолютное отсутствие всякой идеальности, и нигде конечное не может возникнуть из бесконечного посредством умаления. Между тем эта попытка, при которой чувственный мир предстает возникающим из Бога лишь через опосредование, скорее негативно, чем позитивно, через постепенное от него отдаление, достойна бесконечно большего внимания, нежели любая другая, при которой так или иначе признается прямое отношение божественной сущности или его формы к субстрату чувственного мира. Лишь тот, по выражению Платона, вырвет жало этого вопроса из своей души, кто отвергнет всякую непрерывность в отношении являющегося целого к божественному совершенству; ибо лишь тогда первое является ему в своем истинном небытии.

Самой грубой попыткой подобного рода является та, когда к божеству добавляют материю, беспорядочный и бесформенный материал, который, будучи через исходящее от божества действие оплодотворен первообразами вещей, рождает последние и придает им законосообразную упорядоченность. Главу и отца истинной философии называют создателем этого учения – и тем самым оскверняют его имя. Ибо тщательное исследование показывает, что все это представление, будто бы обычное для платонической философии, черпается из "Тимея", с которым из-за его близости к современным понятиям ознакомиться гораздо легче, чем с возвышенным нравственным духом более поздних творений Платона ("Федона", "Государства" и др.), которые прямо противоположны этому реалистическому представлению о происхождении чувственного мира. В действительности, "Тимей" – не что иное, как замутнение платоновского интеллектуализма господствовавшими до него грубыми космологическими понятиями, и приснопамятным делом Сократа и Платона почитается то, что философия навсегда отказалась от них.

Неуместность такой комбинации явствует из трудов неоплатоников, которые уже тем, что полностью исключили из своих систем так называемую материю Платона, доказали, что они постигли дух своего предшественника яснее и глубже, нежели все последующие. Материю они истолковывали как ничто и именовали ее *тем, что не есть* (oyk on), не допуская между нею и божеством или каким-либо из его истечений никакого прямого отношения или реальной связи, например, так, чтобы свет божественной сущности вторгался в ничто или отображался в нем, и из этого возникал чувственный мир; ибо грубо реалистический характер всех представлений подобного рода был столь же чужд их мыслям, озаренным светом идеализма, как и любой род дуализма. Когда персидская религиозная система, объясняя смешение в чувственных вещах бесконечного и конечного начал, признает две первосущности, которые находятся в борьбе друг с другом и лишь при исчезновении всего конкретного (в момент конца мира) вновь разделяются и утверждаются каждая в своем собственном качестве, – тогда первосущность, противоположная реальному, отнюдь не просто лишенность, не чистое ничто, а *начало* ничто и тьмы, сила, равная тому началу, которое в природе действует на ничто и затуманивает свет преломлением. Однако в чистом ничто ничего не может отразиться и ничто не может быть им замутнено, и прежде всеблагого или со-вечно ему не может существовать никакого злого начала или начала ничто, ибо это начало вообще по рождению всегда второе, никогда не первое.

Вообще говоря: не должна ли уже простейшая рефлексия показать многим из тех, которые, не имея к тому призвания, влекомые пустым бахвальством, посягают на возвышенные вопросы, что они одинаково невежественны, делают ли они абсолютное создателем конечного в положительном смысле, или мыслят в его основе некое отрицательное, ссылаются ли они на него с самого начала как на материю с бесконечным многообразием качеств, или, затушевывая его многообразие, указывают на него просто как на пустое неопределенное, или же, наконец,

вовсе превращают его в ничто? Ибо как в первом, так и во втором случае Бога делают причиною зла. Материя, ничто, для себя вовсе не имеет положительного характера; оно впервые приобретает его и становится началом зла лишь после того, как отражение благого вступает в конфликт с ним. Они, конечно, скажут, что этот раздор не предустановлен Богом, а, напротив, признают, что первое действие или первое истечение Бога ограничивается независимым от него началом, и тем самым впадут в совершеннейший дуализм.

Одним словом, от абсолютного к действительному нет постепенного перехода, возникновение чувственного мира мыслимо лишь как полный отрыв от абсолюта, лишь как некий скачок. Если бы философия должна была положительным образом вывести возникновение действительных вещей из абсолютного, то она была бы вынуждена предполагать в нем их положительное основание, однако в Боге заключено только основание идей, идеи же в свою очередь непосредственно продуцируют только идеи, и никакое положительное действие, исходящее от них или от абсолютного, не образует пуповины или моста, ведущего от бесконечного к конечному. Больше того: философия имеет лишь негативное отношение к явленным вещам, она показывает не столько то, что они суть, сколько то, что они не суть, – как же может она приписывать им какую-либо положительную связь с Богом? Абсолютное есть единственно реальное, конечные вещи, напротив, нереальны; их основанием, следовательно, не может быть *сообщение* реальности им или их субстрату, каковое сообщение исходило бы от абсолютного; оно может заключаться лишь в *удалении,* в *отпадении* от абсолютного.

Это учение, столь же ясное и простое, сколь и возвышенное, есть также истинно платоновское учение, как оно изложено именно в тех сочинениях Платона, которые самым очевидным образом и в наибольшей чистоте несут на себе отпечаток его духа. Лишь вследствие отпадения от первообраза, согласно Платону, идея нисходит от своего первого блаженства и рождается во временном универсуме, отделяющем ее от истинного. Предмет тайного учения в греческих мистериях, на которое поэтому недвусмысленно указывает и Платон, состоял как раз в том, чтобы представлять происхождение чувственного мира не через *творение,* как положительное происхождение из абсолюта, что делается в народных религиях, но как отпадение от нее. На этом же основывалось и их практическое учение, состоявшее в том, что душа, падшее божественное в человеке, должна, насколько возможно, освободиться и очиститься от всякой связи и общности с телом, дабы таким образом, умерев для чувственной жизни, вновь приобрести жизнь абсолютную и стать причастной созерцанию первообразов. Это же учение вы найдете запечатленным на каждой странице "Федона". То же самое, по-видимому, было символически представлено в особенности в элевсинских таинствах, в истории о Деметре и похищении Персефоны[1].

Мы возвращаемся к тому пункту, от которого на время отвлеклись. – Благодаря спокойному и вечному действию формы, посредст-

[1] См.: Крит. журнал философии. Т. 1.

вом которого сущность абсолюта отображается и во-образуется в объекте, последний также равен первому, абсолютен *в себе самом*. "Управитель всего, – выражается свойственным ему образным языком Тимей, – был благ: у благого же никогда не возникает зависти к чем-либо; свободный от нее, он пожелал, чтобы все, насколько возможно, было подобно ему". – Исключительно своеобразное абсолютности состоит в том, что она вместе со своей сущностью дарует своему противообразу самостоятельность. Это в-себе-бытие, эта подлинная и истинная реальность первого созерцаемого, есть *свобода*, и из той первой самостоятельности противообраза проистекает то, что в мире явлений вновь выступает как свобода, которая есть последний след и словно бы отпечаток божества, проникающего взглядом в падший мир. Противообраз, как абсолютное, у которого все свойства те же, что и у первого абсолютного, не был бы поистине абсолютным и в самом себе, если бы не *мог* утвердиться (sich ergreifen) в своей самостоятельности, чтобы поистине быть *другим* абсолютным. Однако он не может быть в качестве *другого* абсолютного, не отделяясь тем самым от истинного абсолютного, не отпадая от него. Ибо *истинно* в самом себе и абсолютно он есть лишь в самообъективировании абсолютного, т.е. поскольку он сразу есть в последнем; это его отношение к абсолютному есть *необходимость*. Он абсолютно свободен в абсолютной необходимости. Поскольку он, следовательно, в своей *собственной* сущности, как свободное, отделен от необходимости, он перестает быть свободным и оказывается в путах той самой необходимости, которая есть отрицание того абсолютного и, таким образом, есть чисто конечная.

То, что в этом отношении касается противообраза, с необходимостью касается и всякой постигаемой в нем идеи. Свобода в ее отречении от необходимости есть *истинное* ничто, а потому не может продуцировать ничего, кроме образов ее собственного ничтожества, т.е. кроме чувственных и действительных вещей. Основание отпадения и, соответственно, основание этого продуцирования, находится *не в абсолютном*, оно лишь *в самом реальном, в созерцаемом,* которое следует рассматривать как целиком самостоятельное, свободное. Основание *возможности* отпадения заключено в свободе и, поскольку последняя полагается через облечение абсолютно-идеального в реальное, разумеется, в форме и тем самым – в абсолютном; основание же *действительности* такового – единственно *в самом отпавшем,* которое именно поэтому через себя и для самого себя продуцирует ничто чувственных вещей.

Так как именно реальное, как оно есть в абсолютном, непосредственно как таковое есть идеальное и, значит, *идея,* то, отделенное от абсолютного, оно, поскольку оно чисто *как таковое* есть в самом себе, не может уже продуцировать абсолютное, но лишь отрицания абсолютного, отрицания идеи. Так как последняя как реальность есть непосредственно идеальность, то продуцированное будет реальностью, отделенной от идеальности, непосредственно ею не определяемой, следовательно, действительностью, которая полную возможность своего бытия содержит не непосредственно в себе, а *вне* себя, стало быть, чувственной, обусловленной действительностью.

Продуцирующее всегда остается *идеей*, которая, поскольку она определена к тому, чтобы продуцировать конечное, созерцать себя в нем, есть *душа*. То, в чем она становится для себя объективной, – уже не реальное, а только видимость (Scheinbild), всегда и необходимо продуцируемое, действительное не само по себе, а лишь в отношении к душе, да и в отношении к ней – лишь постольку, поскольку она отпала от своего первообраза.

Поскольку оно есть самообъективирование абсолютного в форме, посредством которого противообраз может быть в самом себе и отдалиться от первообраза, постольку мир явлений имеет некоторую, хотя и непрямую, связь с абсолютным. Следовательно, происхождение любой конечной вещи не может быть возведено непосредственно к бесконечному, но постигается лишь через бесконечный ряд причин и действий, закон которого имеет не положительное, а лишь отрицательное значение, именно, *что ничто конечное не может* непосредственно возникнуть из абсолютного и быть *возведенным к нему*. Таким образом, уже в этом законе основание бытия конечных вещей выражено как абсолютный отрыв от бесконечного.

Это отпадение, конечно, столь же вечно (вне всякого времени), как и само абсолютное и как мир идей. Ибо как они в качестве идеальности вечно рождаются в другом абсолютном как в реальном, и как это другое абсолютное, в качестве первоидеи, необходимо имеет две стороны – благодаря одной оно есть в себе самом (in sich selbst), благодаря другой оно есть в самом-по-себе (im An-sich), – так вместе с тем первоидее, как и всякой постигаемой в ней идее, вечно дается двойная жизнь: одна – в самой себе, благодаря которой она принимает конечность и которая, поскольку она отделяется от другой, есть призрачная жизнь, другая же – в абсолютном, которая есть истинная жизнь. Невзирая на эту вечность отпадения и его следствия, чувственного универсума, в отношении к абсолютному, как и в отношении к идее самой по себе, то и другое суть только акциденции, так как основание их не лежит ни в чувственном универсуме, ни в идее самой по себе, но лишь в идее, рассматриваемой со стороны ее самости. Отпадение внеположно сущности как абсолютного, так и первообраза; ибо оно ничего не меняет в обоих, так как падшее непосредственно ввергает себя в ничто и в отношении к абсолютному, как и в отношении к первообразу, оно поистине ничто и есть лишь *для самого себя*.

Отпадение нельзя *объяснить* (как это называют), ибо оно абсолютно и исходит из абсолюта, хотя его следствие и неизбежная участь, которая ему уготована, есть не-абсолютность. Ибо самостоятельность, которую *другое абсолютное* восприемлет в самосозерцании первого, в форме, простирается лишь до *возможности* реального в-себе-бытия, но не далее; за этой границей лежит наказание, которое состоит в плененности (Verwicklung) конечным.

Из всех новых философов никто не растолковал эту связь яснее, чем Фихте, полагающий принцип конечного сознания не в *факте* (Tat-Sache), а в *акте* (Tat-Handlung). Сколь ни мало способными оказались современники Фихте воспользоваться этим высказыванием

для своего просветления, в не меньшей степени это относится и к нашему времени.

Для-себя-бытие противообраза, произведенное посредством конечности, выражается в своей высшей потенции как яйность (Ichheit). Однако как в движении планет наибольшее удаление от центра непосредственно вновь переходит в приближение к нему, так точка наибольшего отдаления от Бога, яйность, есть вместе с тем момент возврата к абсолютному, возвращения в идеальное. Яйность есть всеобщее начало конечности. Душа созерцает во всех вещах отпечаток этого начала. В неорганическом теле в-себе-бытие выражается как косность, во-облечение тождества в различие, или одушевление, – как магнетизм. Яйность небесных тел, непосредственных зримых образов идеи – вращение вокруг своей оси. Так, где первоединство, первый противообраз, ввергает себя в сам отраженный мир, он является как *разум*; ибо форма, как сущность знания, есть первознание, сам перворазум (logos); реальное, однако, как его продукт, равно продуцирующему, а потому оно есть реальный разум и в качестве падшего разума выступает как *рассудок* (noys). Как первоединство рождает из себя все идеи, содержащиеся в нем, так и соответствующие этим идеям вещи оно в качестве рассудка продуцирует только из себя. Разум и яйность, в их истинной абсолютности, суть одно и то же, и если это – точка высшего для-себя-бытия отображенного, то одновременно и точка, где *в* падшем мире вновь само себя восстанавливает первообразное, те неземные силы, идеи, умиротворяются и в науке, искусстве и нравственной деятельности человека нисходят во временность. Великая цель универсума и его истории – не что иное, как полное умиротворение и новое разрешение в абсолют.

После прежнего смешения идей с понятиями конечности в догматизме нельзя переоценить значение философии, делающей своим принципом, пусть даже неосознанно, принцип грехопадения, выраженный в его наибольшей всеобщности[2]. Верно, что оно как принцип всей науки может иметь своим результатом только отрицательную философию, однако много приобретается уже тем, что отрицательное, царство ничто, отделяется четкой границей от единственно положительного, так как последнее может вновь воссиять только после этого отделения. Кто полагает возможным познать благое начало без злого, пребывает в величайшем из всех заблуждений; ибо в философии, как в поэме Данте, лишь через бездну пролегает путь на небеса.

Фихте говорит: яйность есть лишь *свое собственное деяние,* свое собственное действие, оно ничто помимо своего действия и есть лишь *для себя,* не само *по* себе. Нельзя более определенно выразить основание всей конечности как лежащее не в абсолютном, а лишь в ней самой. Сколь ясно в этом *ничто* яйности, сделавшемся началом мира, сказывается древнейшее учение подлинной философии, и в какой противоположности находится оно с нефилософией, которая, трепеща перед этим ничто, стремится утвердить свою реальность в некоем

[2] Ср.: Введение в философию мифологии. С. 465. Примеч. изд.

субстрате, на который воздействует бесконечное мышление, в бесформенной материи!

Мы хотим, не претендуя на полноту или строгий порядок, проследить это начало в нескольких его разветвлениях, через которые он проникает в природу.

Являющийся универсум зависим не потому, что имеет начало во времени, скорее он зависим по природе или по своему *понятию* и поистине ни имел, ни не имел начала, так как он есть только небытие, а небытие одинаково не может быть ни возникшим, ни невозникшим.

Душа, познавая свое отпадение, все же хочет быть в нем другим абсолютным и соответственно продуцировать абсолютное. Однако ее участь – то, что в ней, как *идея,* было *идеальным,* продуцировать затем как отрицание идеального. Таким образом, она есть продуктивное в отношении особенных и конечных вещей. Однако она стремится в каждой из этих видимостей [Scheinbilder], насколько возможно, выразить целую идею сообразно обоим ее единствам и даже в совершеннейшем образе ее самой выразить все ступени идеи, так что беря одно определение продуцированного от одной идеи, другое – от другой, стремится превратить целое в совершенный отпечаток истинного универсума. Таким образом, поскольку она постепенно, выражая целую идею сначала в реальном, затем в идеальном, восходит к первоединству, для нее возникают различные потенции вещей. Однако со стороны ее самости свертывание (Verwicklung) неразрывно с той необходимостью, которая простирается для нее в natura naturata, в общее место рождения конечных и чувственных вещей. Лишь через отречение от самости и возвращение в свое идеальное единство она вновь достигает того, чтобы созерцать божественное и продуцировать абсолютное.

Оба единства идеи, то, посредством которого она есть в себе, и то, посредством которого она есть в абсолютном, суть в своей идеальности одно единство и в своей идее абсолютное Одно. В отпадении она становится двоицей, различием (Differenz), и единство, следовательно, в продуцировании необходимо становится троицей. Образ в-себе оно может продуцировать именно тем, что подчиняет себе оба единства субстанции как просто атрибуты. Бытие-в-себе-самом, отделенное от другого единства, непосредственно включает в себя (involviert) бытие вместе с различием действительности и возможности (отрицание истинного бытия); всеобщая форма этого различия есть *время,* ибо временная всякая вещь, которая имеет полную возможность своего бытия не в самой себе, а в чем-то другом, и время, следовательно, есть принцип и необходимая форма всякой не-сущности. Продуцирующее, стремящееся интегрировать форму самости посредством другой формы, делает время атрибутом, формой субстанции (продуцированного реального), в котором оно выражается через первое измерение. Ведь линия есть время, протекшее в другом единстве. Это другое единство есть *пространство.* Ибо как первое есть облечение [Einbildund] тождества в различие, так второе необходимо есть разоблачение [Zurückbildung] различия в тождество, таким образом, исходным пунктом является различие. Последнее, которое в противоположность тождеству может явиться лишь как

чистое отрицание, являет себя в точке, так как она есть отрицание всякой реальности. Разрешение тождества в различие, которое для души выражается через абсолютную раздельность, где ничто не едино ни с чем другим, может быть снято лишь посредством того, что различие полагается как *чистое отрицание,* в котором затем, поскольку отрицание должно быть равно и подобно отрицанию, полагается тождество благодаря тому, что в абсолютной раздельности нет ни одной точки, сущностно отличной от другой, но каждая целиком и полностью подобна и равна другой, так что одна обусловлена всеми остальными и все обусловлены каждой в отдельности, как и обстоит дело в абсолютном пространстве.

Пространство приемлет в себя время, это происходит в первом измерении; точно так же и время приемлет в себя пространство, и включает в себя, хотя и в подчиненности господствующему (первому), измерению, все прочие измерения. Господствующее измерение пространства – второе, образ идеального единства; это последнее во времени есть прошлое, которое, как и пространство, есть для души завершенный образ, в котором она созерцает различия как возвращенные, вновь воспринятые в тождество. Реальное единство как таковое она созерцает в будущем, ибо через его посредство все вещи для нее проецируются и вступают в свою самость. Неразличенностью или третьим единством, обладают оба противообраза вместе, так как настоящее во времени, поскольку для души оно никогда не *есть*, равно как и покоящаяся глубина пространства, суть для нее один и тот же образ абсолютного ничто конечных вещей.

Продуцирующее между тем, как было сказано, стремится, насколько возможно, сделать продуцированное равным идее. Как истинный универсум всякое время как возможность имеет в себе, но не имеет никакого времени вне себя, так оно стремится подчинить время третьему и заточить его в другом единстве. Однако так как душа не может возвратиться в абсолютный тезис, в абсолютное Одно, она продуцирует лишь синтез или троицу, в которой оба единства не остаются, как в абсолютном, незамутненными как одно и то же Единое, не образующее суммы, но пребывают как непреодолимая двоица. Продуцированное есть, следовательно, промежуточная сущность, в равной мере причастная и единству и двойственности, и доброму и злому началу, сущность, в которой оба единства, скрещиваясь, замутняются и порождают непроницаемую для очевидности (Evidenz) видимость (Scheinbild), или идол истинной реальности.

Материя, поскольку она есть не что иное как отрицание очевидности (Evidenz), отрицание чистого раскрытия реальности в идеальности, принадлежит целиком и полностью к роду не-сущности. Как только идол (simulachrum) души, она, рассмотренная сама по себе и независимо от нее, совершенное ничто: подобно тому, как мудрость греков изображает ее в этой отдельности от души в образах теней Аида, где даже величайшая мощь Геракла лишь трепещет как отражение, в то время как *он сам* находится в кругу бессмертных богов[1].

---

[1] Одиссея XI, 602.

Поскольку душа, рассмотренная со стороны своей самости, или конечности, узнает истинную сущность лишь посредством этой промежуточной сущности, словно сквозь тусклое стекло, то всякое конечное познание – необходимо иррациональное, имеющее к предметам самим по себе лишь косвенное отношение, не устранимое никаким уравниванием.

Учение о происхождении материи принадлежит к высшим таинствам философии. Еще ни одна догматическая философия не преодолела альтернативы либо превратить ее в независимую от Бога основную сущность, противоположную ему как нечто иное, или в действие такой сущности, либо сделать ее зависимой от Бога и тем самым сделать Бога причиной отсутствия, ограничения и следующего отсюда как результат зла. Сам Лейбниц, который, если понимать его правильно, выводит материю из представлений монад, каковые, если они адекватны, имеют своим предметом лишь Бога, а если смутны – мир и *чувственные вещи*, – сам Лейбниц, поскольку он не мог объяснить этих смутных представлений и необходимо связанных с ними лишений физического и морального зла, не смог уклониться от задачи оправдания и как бы защиты Бога от обвинений в причинении или допущении таковых.

Всем этим узлам сомнений, над которыми разум упорно трудился в течение столетий, одним ударом кладет конец древнее священное учение о том, что души спускаются из интеллектуального мира в мир чувственный, где они в наказание за вину, предшествующую (по идее, а не по времени) их самости и этой жизни, оказываются заточены в теле как в темнице, хотя несут в себе воспоминание о согласии и гармонии истинного универсума, однако в шуме впечатлений предносящегося им мира внимают ей лишь как нарушаемой несозвучием и несогласием тонов, точно так же как истину они могут познать не в том, что *есть* или кажется, что есть, но лишь в том, что для них *было* и к чему они должны стремиться вернуться, – в умопостигаемой жизни.

Но не в меньшей степени разрешаются этим учением все противоречия, в которых неизбежно запутываются рассудок и реалистическое воззрение. Ведь если, к примеру, спрашивают, бесконечно ли протяжен универсум или ограничен, то ответ таков: не то, ни другое, ибо небытие может быть как ограниченным, так и неограниченным, поскольку у несущности нет предикатов. Если же поставить вопрос, есть ли то или другое универсум, поскольку он имеет видимую реальность, то это все равно, что спросить, принадлежит ли ему тот или иной предикат в том же смысле, в каком ему принадлежит и реальность, а именно только в понятии и в представлении, и тут, опять же, с ответом никто не замешкается.

Мы еще кратко изложим несколько линий дальнейших следствий из этого учения для натурфилософии.

Душа, после того как она снизошла в конечность, не может уже узреть первообразы в их истинном облике (Gestalt), но лишь в облике, замутненном материей. Однако еще и в них она познает [нрзбр] и сами их как универсумы, хотя и дифференцированно и раздельно, однако не просто как зависимые друг от друга, но одновременно и как самостоя-

тельные. Как конечной душе идеи являются лишь в звездах, как непосредственных отображениях, так, напротив, предстоящие звездам идеи связаны как души с органическими телами, благодаря чему постигается гармония между теми и другими. Как отображения первых идей и потому как первые отпавшие существа должны являться душе те, которые, все еще более непосредственно представляющие благое начало, подобно идеям, светятся своим собственным светом во тьме падшего мира и распространяют вокруг себя свет, истечение вечной красоты в природе. Ибо они в наименьшей степени удаляются от первообразов и меньше всего принимают в себя от телесности. Они в свою очередь относятся к темным планетам так же, как идеи относятся к ним самим, а именно как центры, в которых они находятся, между тем как те одновременно находятся в самих себе, из какового согласия и проистекают их движения; как о том достаточно сказано в другом месте.

Как Бог в первом противообразе, посредством формы, не только вообще становится для себя объективным, но также и созерцает в нем само свое созерцание, с тем чтобы оно стало совершенно подобно и равно ему, так и душа прозревает себя в природе, в свете, который есть в ней лишь как бы живущий в развалинах дух. Ведь мир явлений, хотя и полностью отделенный от идеального принципа, все же есть для души руина божественного или абсолютного мира. Она есть именно абсолютность, но лишь в ее *созерцаемом* облике (Gestalt), не непосредственно-идеальное, и даже это не сама по себе, но поскольку замутнена различием и конечностью. Отсюда само собою понятно, как Спиноза мог дойти даже до такого грубого утверждения, как Deus est res extensa, хотя обычно не подвергают рефлексии то, что он приписывает Богу протяжение лишь постольку, поскольку Он есть одна и та же *сущность* или *в-себе* мышления и протяжения, где то, что в протяжении протяженно, в отрицаемом отрицается, конечно есть *сущность* Бога; а какой же философ станет спорить с тем, что то, что отрицается в чувственном и протяженном, есть в-себе и, стало быть, божественное?

А что сетуют на натурфилософию материализма, на отождествление Бога с чувственным миром, затем на пантеизм и что бы там еще ни означали наименования, которые народ, не слишком над ними размышляя, употребляет как оружие, так это можно отнести на счет полных невежд и безумцев, если вообще часть тех, кто произвел на свет эти категории, не подпадают сами под ту или иную из них; ибо, во-первых, натурфилософия самым ясным образом утвердила нереальность совокупности явлений и относительно законов, которые, согласно Канту, выражают ее возможность, установила, "что они суть скорее выражения ее абсолютного ничтожества и несущественности, поскольку все они выражают бытие вне абсолютного тождества, каковое самое по себе сеть *ничто*"[2]; во-вторых, она потребовала "абсолютного отделения (совершенного обособления) являющегося мира от непосредственно-реального, как существенного для познания истинной философии, так как лишь благодаря этому первый полагается как *аб-*

[2] Новый журнал умозрительной физики. Т. 1. Вып. 2. С. 11 (Т. 4. С. 397).

солютная нереальность, всякое же иное отношение к абсолютному дало бы ему самому реальность"[3]; в-третьих, *яйность*, как подлинная точка отъединения и точка перехода особенных форм из единства, всегда выставляется в качестве истинного принципа конечности, и о ней утверждается, что она есть лишь ее *собственное деяние* и независимо от ее действия она, точно так же как и все конечное, которое лишь вместе *с* нею и лишь *для* нее отъединено от Всего, поистине есть *ничто*; каковое ничто единодушно утверждается, хотя и в различных формах, подлинной философией всех времен.

СВОБОДА, НРАВСТВЕННОСТЬ И БЛАЖЕНСТВО: КОНЕЧНАЯ ЦЕЛЬ И НАЧАЛО ИСТОРИИ

"Мне всегда казалось неразрешимой проблемой, – говорит *Эшенмайер*, – как развить из абсолютного тождества или тем более из абсолютного знания волю, несущую в себе все признаки ее возникновения по ту сторону абсолютного". И далее: "Сколь истинно, что все противоположности познавательной сферы снимаются в абсолютном тождестве, столь же невозможно возвыситься над главной противоположностью между посюсторонним и потусторонним".

Если посюстороннее означает здесь мир явлений и сферу конечного познания, в том, что мы только что утверждали об абсолютном различии того и другого, являющегося и абсолютного миров, Эшенмайер найдет полное подтверждение своему противопоставлению. Если же, однако, согласно тому же высказыванию, и абсолютное имеет свое потустороннее, а посюстороннее описывается как "влекущая сила волнения, прикованного в познании к конечному", то я ясно вижу, что под абсолютным Эшенмайер подразумевает нечто совершенно иное, нежели подразумеваю я: *что* это такое, я не знаю, ибо мне, как уже было сказано, кажется очевидным противоречием искать чего-то, что было бы вне и выше абсолютного вообще.

Если бы этот глубокомысленный исследователь мог объяснить, к чему сводится в его представлении наше абсолютное и каким образом, тогда, вероятно, ему сразу бросилось бы в глаза, что именно то высшее, которое он желает с помощью веры удержать по ту сторону именуемого им абсолютным, есть тот же самый абсолют, которым мы обладаем в ясном знании и столь же ясном сознании этого знания.

Разве не подле *этого* абсолюта он сам возжигает свет, который, похоже, пытается пробиться у него, когда он говорит: божественная искра свободы, проникающая из невидимого мира в наш, *нарушает* абсолютное тождество, и только тогда по мере его разделения возникают, с одной стороны, мышление и бытие, с другой же – воление и действие?

Согласно нашему представлению, знание есть облечение бесконечного в душу как в объект или в конечное, которое благодаря этому самостоятельно и находится в том же положении, что и первый противообраз божественного созерцания. В разуме душа растворяется в пер-

[3] Там же. 1-й вып. С. 73 (Т. 4. С. 388).

воединство и становится ему равна. Тем самым ей дается *возможность* быть целиком в самой себе, а также и возможность быть целиком в абсолютном.

Основание *действительности* того или другого лежит уже не в первоединстве (к которому душа относится теперь так же, как оно относилось к абсолютному), а единственно в *самой душе*, которая благодаря этому приобретает возможность возвратиться в абсолютность или снова пасть в неабсолютность и отделиться от первообраза.

Это отношение возможности и действительности есть основание явления свободы; свобода, конечно, необъяснима, так как ее понятие состоит именно в том, что она сама себе определяет, однако ее первая исходная точка, из которой она изливается в мир явлений, все же может и должна быть указана.

Как бытие души в первоединстве и тем самым в Боге не есть для нее реальная необходимость, как она вполне может не быть в нем, не будучи тем самым поистине в себе самой и в то же время абсолютно, – так она, с другой стороны, не в состоянии быть свободной, не будучи одновременно в бесконечном, т.е. необходимо. Душа, которая, удерживая себя в самости, бесконечное в себе подчиняет конечному, отпадает тем самым от первообраза, однако непосредственное наказание, преследующее ее как рок, состоит в том, что положительное в-себе-бытия становится для нее отрицанием, и она уже не может продуцировать абсолютное и вечное, а только неабсолютное и временное. Как свобода есть свидетельство первой абсолютности вещей, но именно поэтому также свидетельство новой возможности отпадения, так и эмпирическая необходимость есть лишь падшая сторона свободы, то принуждение, в которое она обращается, удаляясь от первообраза.

Как, в противоположность этому, душа избавляется от конечной необходимости через тождество с бесконечным, станет ясным из самого ее отношения к абсолютному.

Душа даже в своем конечном продуцировании есть лишь орудие вечной необходимости, так же как продуцированные вещи суть лишь орудия идей. Однако абсолютное все еще имеет косвенное и иррациональное отношение к конечной душе, так что вещи в ней происходят не непосредственно из вечного, а лишь друг из друга, и в соответствии с этим душа, как тождественная с продуцированным, находится в совершенно таком же состоянии полнейшего помрачения, что и природа. Напротив, душа, находящаяся в тождестве с бесконечным, возвышается от той необходимости, что препятствует свободе, к той, которая сама есть абсолютная свобода и в которой реальное, здесь, в порядке природы, являющее себя как независимое от свободы, полагается в гармонии с нею.

Религия, как познание непосредственно идеального, не присоединяется к этим понятиям, но скорее предшествует им и составляет их основу. Ибо познать то *абсолютное* тождество, которое есть лишь в Боге: познать, что оно *есть* независимо от всех действий как сущность или в-себе всякого действия, – это и есть первое основание нравственности. Кому это тождество необходимости и свободы является как косвенно

относящееся к миру, но в этом своем отношении все же возвышающееся над ним, тому оно является как *судьба*, познать которую означает, следовательно, сделать первый шаг к нравственности. В отношении сознательного примирения с нравственностью душа познает ее как *провидение*, уже не с точки зрения явления, как непонятное и непостижимое тождество, но как *Бога*, чья сущность сама собою открыта и доступна духовному оку так же непосредственно, как чувственно воспринимаемый свет – глазу.

Реальность Бога не есть требование, впервые предъявляемое нравственностью, но лишь тот нравственен, кто каким бы то ни было образом познает Бога. Дело обстоит не так, как если бы нравственные требования соотносились затем с Богом как законодателем и поэтому должны были бы выполняться, или какое бы еще отношение подобного рода ни измыслили себе те, кто в состоянии мыслить лишь конечное; но они должны выполняться потому, что сущность Бога и сущность нравственности есть одна сущность и потому, что последняя, выраженная в ее действиях, есть то же самое, что и выраженная сущность Бога. Вообще нравственный мир есть только тогда, когда есть Бог, и допускать бытие последнего, *чтобы* был нравственный мир, возможно только при полном переворачивании истинных и необходимых отношений.

Поскольку один и тот же дух наставляет науку и жизнь пожертвовать конечной свободой, чтобы обрести бесконечную, и умереть для чувственного мира, чтобы поселиться в духовном; поскольку, таким образом, ни нравственного учения, ни нравственности нет без созерцания идей, – постольку, с другой стороны, не меньшей бессмыслицей является философия, исключающая сущность нравственности.

У *Эшенмайера* черным по белому напечатано следующее: "*Шеллинг* ни в одном из своих сочинений не рассмотрел ясно и подробно тот умопостигаемый полюс или ту общность разумных существ, которая образует необходимую составную часть нашей системы разума, *и тем самым исключил из разума добродетель в качестве одной из основных идей*", что он в дальнейшем повторяет и в других выражениях.

Когда плоская ненаучность отчаянными высказываниями о безнравственности какой-либо философии мстит ей за свое собственное ничтожество или с поповским коварством стремится с помощью подобных легковесных суждений предоставить другим простор для выражения собственной ограниченности, то все это вполне понятно и в порядке вещей. *Эшенмайер* же, когда он имеет несчастье впадать в подобный тон, лишь вступает в противоречие с самим собою; ибо как может он, не противореча себе, признавать за той же системой, которой он делает этот упрек, что она по-фихтевски заранее не оставляет философии желать ничего большего, нежели чтобы с нее начался рассвет науки и проч.? Или идея добродетели, по его мнению, тоже принадлежит сфере нефилософии? и система философии может заранее не оставлять желать ничего лучшего, даже если она исключает идею добродетели из разума? А вот и основание! Так как автор в своих сочинениях не рассмотрел нравственную общность разумных существ ясно и подробно (т.е. *не рассмотрел* именно таким образом), то он *положительно ис-*

ключил идею добродетели (ибо иначе это высказывание объяснить нельзя), исключил в системе, которая рассматривает все идеи как одну, системе, своеобразие которой состоит в том, чтобы представить все в потенции *вечного,* в каковой, согласно самому *Эшенмайеру*, "только добродетель истинна и прекрасна, истина добра и прекрасна, а красота – сестра истины и добродетели". Где же в таком тождестве могло бы произойти исключение какой-либо идеи?

"Это звучит превосходно, – скажут другие, – и хотя мы говорим то же самое (конечно, они говорят то же самое, потому что эта формула, как и многие другие, от частого употребления сделалась для них привычной), *однако мы подразумеваем при этом нечто совершенно иное*"

Итак, мы хотим откровенно признать со всей ясностью сказать: да! мы верим, что есть нечто более высокое, нежели *ваша* добродетель и *та* нравственность, о которой ведете речь *вы*, убогие и бессильные; мы верим, что есть состояние души, в котором добродетель для нее не есть ни требование, ни награда, поскольку она действует лишь сообразно внутренней необходимостью своей природы. Требование выражается через долженствование и предполагает понятие зла наряду с понятием добра. Чтобы все-таки сохранить зло (ведь оно, согласно изложенному, есть основание вашего чувственного существования), вы хотите постичь добродетель скорее как подчинение, нежели как абсолютную свободу. Что нравственность в этом смысле не есть высшее, вы можете увидеть уже из той противоположности, которая в ваших глазах сопутствует ей, – противоположности счастью. Определение разумного существа не может заключаться в том, что оно подлежит нравственному закону так же, как отдельные тела подлежат тяжести, ибо тем самым сохранялось бы отношение различенности: душа же лишь тогда поистине нравственна, когда она такова вместе с абсолютной свободой, т.е. когда нравственность для нее есть одновременно и абсолютное блаженство. Как быть или чувствовать себя несчастным есть сама истинная безнравственность, так и блаженство есть не акциденция добродетели, но она сама. Жить не зависимой жизнью, а жизнью, свободной в ее законосообразности, есть абсолютная нравственность. Подобно тому как идея и ее отображение, небесное тело, лишь потому, то оно вмещает в себе центр, тождество, одновременно есть в нем, и наоборот, так и душа: ее стремление быть единой с центром, с Богом, есть нравственность; однако различие осталось бы голым отрицанием, если бы это возвращение конечности в бесконечность не было одновременно переходом бесконечности в конечность, т.е. совершенным в-себе-бытием последней. Нравственность и блаженство соотносятся, стало быть, как два различных взгляда на одно и то же единство: ни оно из них не нуждается в дополнении другим, и первообраз этого единства (Eins-Sein), которое есть одновременно единство истины и красоты, заключен в *Боге.*

Бог совершенно равным образом есть абсолютное блаженство и абсолютная нравственность, или то и другое суть равно бесконечные атрибуты Бога. Ибо в нем немыслима никакая нравственность, которая не была бы необходимостью, проистекающей из вечных законов его

природы, т.е. не была бы как таковая одновременно и абсолютным блаженством. Однако, с другой стороны, в отношении Бога блаженство есть также абсолютная необходимость и постольку укоренено в абсолютной нравственности. В нем субъект непосредственно есть объект, всеобщее непосредственно есть особенное. Он есть лишь одна и та же сущность, рассматриваемая со стороны необходимости и со стороны свободы.

Природа – образ блаженства Бога, идеальный мир – образ его святости, хотя образы эти несовершенны, искажены различием.

Бог есть общее в-себе необходимости и свободы; ибо отрицание, посредством которого необходимость является конечной душе как независимая от свободы, противоположная ей, в нем исчезает; однако он не только в отношении к отдельной душе, достигающей воссоединения с ним через нравственность, в которой она выражает ту же самую гармонию, но и в отношении к роду есть общая сущность необходимости и свободы, разобщенности разумных существ в единичном и единства их всех в целом. Бог, следовательно, есть *непосредственное* в-себе истории, так как он есть в-себе природы лишь через посредство души. Ибо так как в действии реальное, необходимость, являет себя независимо от души, то согласие или несогласие ее со свободой не постигается исходя из самой души, а всегда является как непосредственное обнаружение или ответ невидимого мира. Так как, однако, Бог есть *абсолютная* гармония необходимости и свободы, последняя же может найти выражение лишь в истории в целом, а не в отдельных ее событиях, то лишь история в целом, и только она одна, есть последовательно развертывающееся откровение Бога.

Хотя история представляет лишь одну сторону судеб мироздания, она все же должна постигаться не частично, а символически, исходя из того, что целиком повторяется или точно отображается в ней.

История – эпос, слагаемый в духе Божием; две главные его части суть: та, что изображает исхождение человечества из своего центра вплоть до наибольшего отдаления от него, и та, что изображает возвращение. Первая – как бы "Илиада" истории, вторая – ее "Одиссея" В первой направление было центробежным, во второй оно становится центростремительным. Так великая цель всех мировых явлений выражается в истории. Идеи, духи должны были отпасть от своего центра, вступить во всеобщую сферу отпадения, в сферу особенности, с тем чтобы они могли затем, как особенные, возвратиться в неразличенность и, умиротворенные ею, быть в ней, не омрачая ее.

Прежде чем мы более отчетливо изложим эту конечную цель истории и совокупного мирового феномена, присмотримся еще раз к предмету, о котором учит лишь религия: я имею в виду столь интересный для человека вопрос о происхождении его рода, о начале искусств, наук и всей культуры. Философия также пытается распространить свет истины на то безграничное темное пространство, которое мифология и религия, обращаясь к силе воображения, наполнили поэтическими вымыслами. Опыт слишком ясно говорит нам, что человек, каким он является теперь, нуждается, чтобы пробудиться к разуму, в образовании

и научении со стороны тех, кто уже образован, и что недостаток воспитания разума оставляет простор для развития в нем совершенно животных склонностей и инстинктов, прежде чем в нем станет возможной мысль: теперешний человеческий род сам возвысился от животности и инстинкта к разуму и свободе. Однако, предоставленные случаю, начала образования тотчас разошлись бы в столь различных направлениях, что то единство образования, которое находят по мере приближения к древнему миру и вероятным местам рождения человечества, стало бы вследствие этого совершенно непостижимым. Вся история указывает на общее происхождение всех искусств, наук, религий и законодательных установлений: и даже самые далекие, едва различимые границы известной нам истории обнаруживают культуру, нисшедшую с прежней высоты, искаженные уже остатки прежней науки, символы, значение которых кажется давным-давно утраченным.

После этих предварительных замечаний не остается ничего другого, кроме как признать, что нынешний человеческий род был когда-то доступен воспитанию более высокой природы, так что этот род, в котором пребывает только возможность, но не действительность разума, поскольку для последней он недостаточно образован, обладает всей своей культурой и наукой лишь благодаря передаче и научению от предшествующего поколения, по отношению к которому он есть лишь низшая потенция или остаток, и которое, будучи само по себе непосредственно причастно разуму, само собою исчезло после того, как рассеяло по земле божественные семена идей, искусств и наук. Если в ряду ступеней мира идей над идеей человека стоит идея более высокого порядка, из которой она рождается, то гармонии видимого и невидимого миров вполне соответствует, что те же первосущества, которые в первом рождении человека были его духовными родителями, во втором стали его первыми воспитателями и наставниками к разумной жизни, благодаря чему он восстанавливается в своей совершенной жизни.

Но если мы сомневаемся, как может этот род духов низойти в земные тела, то все убеждает, что прежняя природа земли обладала более благородными и высокоорганизованными формами, нежели теперешние: так, останки животных тварей, подобия которых безуспешно пытаются отыскать в нынешней природе и которые своей величиной и строением далеко превосходят всех ныне существующих, доказывают, что и в других родах живых существ она в пору расцвета ее сил рождала лучшие экземпляры и более совершенно организованные роды, которые нашли свою гибель, отступив перед изменившимися условиями земного существования. Постепенное оскудение земли – не только всеобщее предание древности, но и столь же определенная физическая истина, как происшедшее впоследствии наклонение ее оси. С возрастающим отвердеванием повсюду распространилась власть злого начала, и прежнее тождество исчезло вместе с солнцем, содействовавшим самым прекрасным порождениям земли.

Относительно этого высшего поколения, как относительно того тождества, из которого произошло человеческое, мы легко можем себе представить, что оно по природе в бессознательном величии объеди-

няет то, что, второе поколение воспринимает разложенным на отдельные лучи и цвета и связывает только посредством сознания. Это состояние бессознательного счастья, как и состояние первого умиротворения (Milde) земли, сказания всех народов сохранили в мифе о золотом веке; точно так же вполне естественно, что этих духов-покровителей своего детства, благодетелей, благодаря которым оно, поднявшееся над инстинктом, одаренное первыми необходимыми для жизни искусствами, было заранее ограждено от будущих жестокостей природы и от которых оно получило первые начатки наук, религии и законодательства, второе поколение людей увековечило в образе героев и богов, с которых, согласно традиции первых и древнейших народов, начинается его история.

БЕССМЕРТИЕ ДУШИ

(50) История универсума есть история царства духов, и конечная цель первой познается лишь во конечной цели второго.

Душа, которая непосредственно соотносится с телом или является его продуцирующим, необходимо подверженна равному с ним ничтожеству: точно так же обстоит дело с душой, поскольку она есть начало рассудка, ибо и эта последняя через посредство первой соотносится с конечным. Истинное в-себе, или истинная сущность, только являющейся души есть *идея*, или вечное ее понятие, которое содержится в Боге и, объединяя душу и Бога, служит началом вечного познания. То, что это начало *вечно* – всего лишь тождественное положение. Временное существование ничего не меняет в этом первообразе, и, подобно тому как он не становится реальнее из-за того, что существует соответствующее ему конечное, так и из-за уничтожения такового он не может стать менее реальным или перестать быть реальным.

Однако это вечное души вечно не благодаря безначальности или бесконечности его дления (Dauer), но оно вообще не имеет никакого отношения ко времени. Его, следовательно, нельзя назвать бессмертным в смысле продолжения индивидуального существования. Ибо бессмертие в этом смысле слова, поскольку оно не может мыслиться без отношения к конечному и к телу, было бы не чем иным, как только продленной смертностью, и было бы не освобождением, а только длящимся заточением души. Желание бессмертия в таком смысле, следовательно, происходит непосредственно из конечности и едва ли может возникнуть у тех, кто уже теперь влеком к тому, чтобы, насколько возможно, освободить душу от тела, т.е., согласно Сократу, у истинно философствующих.

Следовательно, ставить бессмертие выше вечности души или ее бытия в идее значит не понимать подлинный дух философии и, на наш взгляд, явное недоразумение – отрешать душу в смерти от чувственности и тем не менее мыслить ее продолжающей индивидуальное существование.

Если соединение души с телом (которое, собственно, и носит название индивидуальности) есть следствие отрицания в самой душе и нака-

зание, тогда душа необходимо вечна в том отношении, в каком она освободилась от этого отрицания; напротив, необходимо, чтобы те, чьи души преисполнены вещами временными и преходящими и полны самодовольства, переходили в состояние, подобное небытию, и были в истинном смысле слова смертными: отсюда их необходимый и неизбежный страх перед уничтожением, тогда как в тех, кто уже преисполнился вечным и в наибольшей степени освободил в себе даймона (Daemon), возникает уверенность в вечности и не только презрение к смерти, но и любовь к ней.

Если же конечность устанавливается как истинно положительное, а смешение с нею – как истинная реальность и существование, тогда впервые, которые стремились как можно более освободиться от нее, как от болезни, с необходимостью наименее (в этом смысле) бессмертны, и напротив, те, кто ограничился обонянием, вкусом, зрением, осязанием и тому подобным, будут вполне наслаждаться столь желанной им реальностью и, опьяненные материей, как бы в наибольшей мере будут, в своем роде, продолжать существовать.

Если уже первая конечность души имеет отношение к свободе и является следствием самости, то и каждое будущее состояние души может находиться только в таком отношении к прошедшему, и необходимое понятие, посредством которого настоящее связывается с будущим, есть понятие вины или очищения от вины.

Конечность сама по себе есть наказание, следующее за отпадением не свободно, а как неизбежная участь (*здесь* лежит основание ограничения, *непостижимого,* согласно Фихте): таким образом, тех, чья жизнь была лишь продолжающимся удалением от первообраза, ожидает по необходимости наиболее отрицательное состояние, те же, кто рассматривает свою жизнь как возвращение к нему, достигнут наконец, преодолев куда меньшее количество промежуточных ступеней, той точки, где они вновь целиком воссоединятся со своей идеей и где они перестанут быть смертными; как образно описывает это Платон в "Федоне", говоря, что первые, погруженные в трясину материи, остаются сокрытыми в нижнем мире, а из прочих те, что вели жизнь по преимуществу благочестивую, освобождаются из этого места на земле и, словно выпущенные из темницы на волю, вновь достигают светлой области и обитают над землей, те же, что благодаря любви к мудрости в достаточной мере очистились, все последующее время будут жить *вовсе без тел* и обретут жилища еще более прекрасные.

Эта последовательность ступеней найдет подтверждение в дальнейших изысканиях. Конечное не есть положительное, оно есть лишь та сторона самости идей, которая в отделении от своего первообраза становится отрицанием по отношению к ним. Высшая цель всех духов состоит не в том, чтобы они абсолютно прекратили быть в себе самих, но в том, чтобы это в-себе-бытие перестало быть для них отрицанием и превратилось в противоположное, чтобы они, таким образом, были *целиком и полностью освобождены от тела* и от всякой связи с материей. Что же такое природа, этот смутный призрак (Scheinbild) мира духов, если не последовательное воплощение идей, проходящее через все

ступени конечности, до тех пор пока самость в них не очистится, по устранении всякого различия, до тождества с бесконечным и все они, будучи реальными, не вступят одновременно в высшую идеальность? Так как именно самость продуцирует их тело, то всякая душа в той мере, в какой она, обремененная (behaftet) ею, покидает теперешнее состояние, заново созерцает себя в видимом образе (im Scheinbild) и сама определяет себе место своей палингенесии, либо тем, что начинает в высших сферах и на прекраснейших звездах вторую жизнь, менее подчиненную материи, либо тем, что оказывается низвергнутой в еще большие глубины; точно так же, если в прежнем состоянии она целиком освободилась от этого идола и отринула от себя все, относящееся к телу, то она сразу же возвращается в сообщество (Geschlecht) идей и вечно живет в интеллектуальном мире исключительно для себя, не имея никакой оборотной стороны.

Если чувственный мир существует лишь в созерцании духов, то это возвращение душ к своему первоистоку и их отделение от конкретного есть одновременно растворение чувственного мира, который в конце концов исчезает в мире духов. По мере того, как мир духов приближается к своему центру, чувственный мир также продвигается к своей цели, ибо и звездному небу суждено преображение и постепенный переход с низшей ступени на высшую.

Так как конечная цель истории – искупление (Versoehnung) отпадения, то и последнее должно быть рассмотрено в этом отношении с более положительной стороны. Ибо первичная самость идей проистекала из непосредственного действия Бога; самость же и абсолютность, в которую они вводятся через искупление, есть *ими самими приобретенная* (selbstgegebene), так что они без ущерба для абсолютности пребывают в ней как истинно самостоятельные; благодаря этому отпадение становится средством *совершенного* откровения Бога. Поскольку Бог, в силу вечной необходимости своей природы, сообщает созерцаемому самость, он сам отдает себя конечности и как бы жертвует собою, чтобы идеи, которые были в нем лишены ими самими приобретенной жизни, были призваны к жизни, но, однако, именно поэтому были способны, существуя независимо, вновь быть *в* абсолютности, что осуществляется через посредство совершенной нравственности.

Только в этом воззрении обретает завершенность образ того безразличия, или независтливости, абсолютного по отношению к противообразу, которое Спиноза превосходно выразил положением, что *Бог бесконечно любит самого себя интеллектуальной любовью*. В этом образе любви Бога *к самому себе* (прекраснейшем представлении субъект-объективирования) отображено также происхождение из него универсума и его отношение к последнему во всех тех формах религии, чей дух укоренен в существе нравственности.

Согласно всему нашему воззрению в целом, вечность начинается уже здесь или, скорее, она уже *есть*, и если имеется, как говорит *Эшенмайер*, некое будущее состояние, в котором то, что здесь открывается лишь через веру, станет предметом познания, то невозможно понять, почему это состояние при том же условии, при котором оно должно на-

чаться там, а именно при условии, что душа, насколько возможно, освобождается от связи с чувственностью, не может наступить прямо здесь: отрицать это означало бы полностью приковать душу к телу.

ПРИЛОЖЕНИЕ

О ВНЕШНИХ ФОРМАХ, В КОТОРЫХ СУЩЕСТВУЕТ РЕЛИГИЯ

Даже если государство, по образцу универсума, распадается на две сферы или два класса существ, класс свободных, представляющих идеи, и несвободных, представляющих конкретные и чувственные вещи, то ими обоими еще не осуществляется высший и наилучший порядок. Идеи, благодаря тому, что вещи суть их орудия или органы, сами обретают связь с явлением и входят в него как души. Но Бог, единство наивысшего порядка, остается вознесен над всей реальностью и вечно имеет лишь косвенное отношение к природе. Если же государство представляет в высшем нравственном порядке *вторую природу*, то божественное может находиться всегда только в идеальном или косвенном, но никогда не в реальном отношении к нему, и религия, если она хочет одновременно сохранить себя в неприкосновенно чистой идеальности, даже в самом совершенном государстве может существовать лишь не иначе как эзотерически, в виде *мистерий*.

Если же вы хотите, чтобы у нее одновременно была экзотерическая, или публичная, сторона, найдите ее в мифологии, в поэзии и в искусстве нации: подлинная религия, не забывая о своем идеальном характере, отрекается от публичности и отступает в священный мрак таинств. Ее противоположность экзотерической религии ничего не прибавляет ни к одной, ни к другой, но тем более позволяет каждой из них пребывать в своей чистоте и независимости. Как ни мало известно нам о греческих мистериях, мы все же несомненно знаем, что их учение находилось в самом прямом и очевидном противоречии с публичной религией. Тонкий вкус греков обнаруживается именно в том, что они хранили в идеальности и замкнутости то, что по природе своей не может быть публичным и реальным. Тут нельзя возразить, что эта противоположность мистерий и публичной религии будто бы могла сохраниться только потому, что к первым были причастны лишь немногие. Ибо тайными они были не благодаря ограничению участия в них, которое, напротив, простиралось далеко за пределы Греции, но благодаря тому, что их профанация, т.е. перенесение в общественную жизнь, рассматривалась как преступление и наказывалась, и нация ни к чему не относилась так ревниво, как к сохранению мистерий в их отъединенности от всякой публичности. Те же поэты, которые всю свою поэзию основывают на мифологии, упоминают о мистериях как о самом целительном и благотворном из всех установлений. Повсюду они являются средоточием общественной нравственности: к ним восходит возвышенная нравственная красота греческой трагедии, и можно отчетливо услышать в стихах Софокла звуки, открывшиеся ему благодаря им. Если бы

понятие язычества не связывали в абстракции всегда лишь с публичной религией, давно уже увидели бы, что язычество и христианство издавна сосуществовали и что последнее возникло из первого лишь благодаря тому, что сделало мистерии общим достоянием, – этому можно было бы найти историческое подтверждение в большинстве обычаев христианства, в его символических действиях, ступенях и посвящениях, которые суть лишь откровенное подражание тем, что преобладали в мистериях.

Так как смешение с реальным и чувственным противно природе духовной религии и оскверняет ее, то ее стремление приобрести истинно публичный характер и мифологическую объективность бесплодно.

Истинная мифология – это символика идей, возможная лишь в образах природы и являющая собою совершенное оконечивание бесконечного. Ей нет места в религии, которая относится к абсолютному непосредственно и может мыслить единение божественного с природным лишь как снятие последнего, что и осуществляется в понятии чудесного. Чудесное – экзотерический материал такой религии: ее образы суть только исторические, но не природные существа, только индивиды, но не роды, преходящие явления, но не вечные и непреходящие природы. Итак, если вы ищете универсальную мифологию, овладейте символическим взглядом на природу, дайте богам вновь вступить во владение ею и наполнить ее; духовный мир, напротив, пусть остается свободным от религии и целиком обособленным от чувственной видимости, или по крайней мере пусть его прославляют лишь в боговдохновенных песнопениях и в роде поэзии, столь же обособленном, как и сокровенная религиозная поэзия древних, по отношению к которой современная поэзия есть лишь ее экзотерическое, но именно поэтому менее чистое, проявление.

Об учении и установлениях мистерий мы скажем только то, что можно извлечь на этот счет вразумительного из сообщений древних.

Эзотерическая религия столь же необходимо есть монотеизм, сколь необходимо религия экзотерическая впадает в одну из форм политеизма. Только вместе с идеей простого единого и абсолютно идеального полагаются все другие идеи. Из нее следует, хотя и не непосредственно, учение об абсолютном состоянии душ в идеях и о том первом их единстве с Богом, где они причастны созерцанию истинного, прекрасного и благого самих по себе, – учение, которое может быть наглядно представлено как предсуществование душ во времени. Непосредственно из этого познания вытекает учение об утрате такого состояния, то есть об отпадении идей и следующем отсюда изгнании душ в тела и в чувственный мир. В соответствии с различными воззрениями, какие имеются относительно этого в разуме, учение это может воплощаться в различных представлениях; так, объяснение чувственной жизни некой прежней виной кажется главенствующим в большинстве греческих мистерий, но одно и то же учение в различных мистериях представлялось в разных образах, например, в образе ставшего смертным и страдающего бога. Другая цель религиозного учения – искупить отпадение от абсолютного и превратить отрицательное отношение к нему конеч-

ного в положительное. Практическое учение религии необходимо основывается на том первом, ибо оно переходит к освобождению души от тела как своей отрицательной стороны, подобно тому как приобщение к древним мистериям описывалось как самоотрешение, принесение жизни в жертву, как телесная смерть и воскресение души, а смерть и посвящение обозначались одним словом. Первой целью облегчения души и расставания с телом было исцеление от заблуждения, как от первого и глубочайшего недуга души, через новое приобретение интеллектуального созерцания единственно истинного и вечного – идей. Его нравственной задачей было избавление души от аффектов, которым она подвержена до тех пор, пока соединена с телом, и от любви к чувственной жизни, – любви, которая служит основой и побудительной причиной безнравственности.

Наконец, с этим учением необходимо связано учение о вечности души и нравственной связи между ее теперешним и будущим состоянием.

Однако на этом учении, на этом вечном столпе добродетели и высшей истины, должна была бы основываться всякая духовная и эзотерическая религия.

Что же касается внешней формы и устроения мистерий, то их следует рассматривать как порожденный нравом и духом нации общественный институт, который самоучреждается и сохраняется в неприкосновенности самим государством, который не относится к временным целям подобно тайному обществу, допускающему одну их часть и исключающему другую, но который точно так же содействует внутреннему нравственному единению всех, кто принадлежит государству, как последнее само содействует их внешнему правовому единению. Соответственно, в них по необходимости имеются ступени, ибо не все могут в равной мере достичь созерцания истинного-в-себе. К нему должно быть преддверие, приуготовление, которое, если воспользоваться образом *Еврипида*, относится к полному посвящению так же, как сон – к смерти. Сон только отрицателен; смерть положительна, она – последний, абсолютный избавитель. Первое приуготовление к высшим познаниям может быть только отрицательным: оно состоит в ослаблении и, где возможно, уничтожении чувственных аффектов и всего, что нарушает спокойную и нравственную организацию души. Достаточно, чтобы большинство достигло в своем освобождении хотя бы этого, и участие несвободных в мистериях вообще могло ограничиваться этой ступенью. Те устрашающие образы, которые показывают душе ничтожество всего временного и, вызывая в ней потрясение, позволяют ей предчувствовать единственно истинное бытие, принадлежат к этому кругу. После того как отношение к телу в определенной мере уничтожено, душа как бы начинает *грезить*, т.е. воспринимать образы не действительного, идеального мира. Второй ступенью могла быть та, где образно, преимущественно с помощью действий, представлялась история и судьбы мироздания; ибо как в эпосе отражается лишь конечное, бесконечное же во всех своих проявлениях ему чуждо, как экзотерическая трагедия, в противоположность эпосу, есть подлинный отпечаток общественной нравственности, так драматическая форма наиболее по-

добает изложению эзотерических религиозных учений. Те, кто сквозь этот покров добирается до значения символа, и те, кто умеренностью, мудростью, самоопределением и склонностью к нечувственному доказали свое превосходство, должны были перейти к полному пробуждению в новой жизни и в качестве аутоптов созерцать истину в ее чистоте, без всяких образов. Тем же, кто достиг этой ступени прежде других, надлежало быть правителями государства, и никто не мог занять такое место, не приняв последнего посвящения. Ибо в этом последнем откровении им становилось ясно и предназначение всего рода в целом; равно как в том же сообществе хранились и передавались наивысшие основоположения царственного искусства законодательства и тот возвышенный образ мысли, что наиболее подобает правящим.

Религия благодаря такому устроению целиком полагалась бы чисто нравственным действием и была бы ограждена от опасности смешаться с реальным, чувственным или претендовать на внешнее господство и власть, противоречащие ее природе, так философия, почитателями которой являются посвященные от природы, напротив, была бы благодаря ему в вечном союзе с религией.

КОНФЛИКТ ЭСТЕТИЗМА И ИСТОРИЗМА В ФИЛОСОФИИ НИЦШЕ

В.П. Визгин

Как *логосом* может быть "измерена" *история*? Эта проблема коллективно обдумывалась и переживалась на семинарах Б.Ф. Поршнева и В.С. Библера, посвященных философии и методологии истории, в конце 60-х–начале 70-х годов. Передо мной, как перед одним из их участников, встал вопрос о том, как философствование в рамках иррационалистической традиции отвечает на возросшую потребность историзации мысли, необходимую для более глубокого понимания истории? Этот вопрос стимулировал исследования, результаты которых были тогда представлены в виде докладов и затем частично опубликованы. Данная работа примыкает к анализу в указанном аспекте философии Шопенгауэра [1].

* * *

Историзм становится предметом размышлений, духовной озабоченности эпохи прежде всего тогда, когда стремление понять движение истории вступает в конфликт с ограниченностью рассудка, претендующего на роль исторического разума. Контуры этой проблемы возникают еще в XVIII в., но четко прорисовываются только в первой четверти XIX в.

Невозможность продуктивно использовать в этих целях рассудочный инструментарий приводит к определенному отказу философии от